

## CULTOS AFRICANOS: Sujeitos, Identidades e Conflitos no Maranhão\*

Reinilda de Oliveira Santos\*\*

### 1 Introdução

O Maranhão, quando substituiu os escravos indígenas pelos africanos no século XVIII, trouxe juntamente com eles uma imensidão de costumes, que hoje permeiam nossa sociedade e são vistos como símbolo de identidade maranhense. No entanto nem sempre foi assim, até meados do século XX as manifestações relacionadas aos negros eram piamente perseguidas, especialmente aquelas voltadas para um aspecto religioso, geralmente generalizadas como rituais de macumba e associadas á práticas diabólicas e cruéis.

No presente trabalho proponho analisar os discursos em relação a elementos da cultura africana, tais como: tambores de crioula<sup>1</sup>, mina<sup>2</sup>, bumba-meu-boi, pajelança<sup>3</sup> e terecô<sup>4</sup>, no cenário social maranhense no final do século XIX se estendendo até os dias atuais, frisando preferencialmente, dentro desse leque de manifestações, aquelas ligadas ao

---

\* Este texto apresenta os primeiros resultados de pesquisa realizado no âmbito de um projeto mais amplo intitulado “Memórias Negras” (FAPEMA), pesquisa que vem sendo realizada sob orientação do prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros.

\*\* Graduando em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Membro do Grupo de Pesquisa e Extensão “Movimentos, Identidades e África” (UFMA/UEMA/IFMA).

<sup>1</sup>“É uma dança de divertimento, de origem africana, sem época fixa de apresentação e que se incorporar ás praticas do catolicismo tradicional e da religiosidade afro-maranhense” (FERRETI, 2002)

<sup>2</sup>“Casa das minas ou tambor de mina, é a designação popular no maranhão, para o local e para o culto de origem africana que, em outras regiões do país, recebe denominações como candomblé, xangô, batuque, macumba e etc. é o nome de uma religião afro-brasileira desenvolvida por antigos escravos africanos e seus descendentes.entre outros aspectos caracteriza-se como religião de transe ou possessão, em que entendidas sobrenaturais são cultuadas e invocadas, incorporando-se em participantes, principalmente mulheres, sobretudo por ocasião de festas, com cânticos e danças executados ao som de tambores ,dai o nome tambor, pelo qual também é denominados tais cultos.” (FERRETI,2009)

<sup>3</sup> No Brasil, esse termo é geralmente considerado de origem tupi e é atribuído a especialistas medico religiosos indígenas, caboclos ou por eles influenciados da área rural ou dos subúrbios da cidade (FERRETTI.M. p.28.2004)

<sup>4</sup> Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó [...]. É também conhecido por “Encantaria de Barba Soêra” ou Bárbara Soeira (entidade sincretizada com Santa Bárbara) e por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata (em alusão à sua origem rural ou para diferenciá-lo da Mina surgida na capital). Embora o Terecô tenha se originado de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português. ( FERRETI.M, 2003)

aspecto religioso, sobretudo, no que tange as perseguições feitas por jornais, intelectuais, e pelo aparelho repressor do estado. Percebendo uma peculiaridade em uma casa de culto Afro, o terreiro do *Zé negreiro*, que dentro desse cenário de repressão e perseguição conseguiu através do apoio justamente dos grupos citados anteriormente ganhar espaço a ponto de ser o primeiro pai-de-santo a ter fotos publicados em jornais, gravar entrevistas. Além de receber visitas de pessoas ilustres da sociedade em questão, e esse é o ponto da minha discussão futura, trabalhar com essas fontes a fim de melhor problematizar e desenvolver o tema. Essas peculiaridades do *Negreiros*, denota um caráter em demasia paradoxal no posicionamento desses grupos.

Essas manifestações ao longo dos anos foram sendo repensadas e ganharam espaço dentro dessa sociedade, extremamente preconceituosa, mesmo que restrito, na concepção de alguns pesquisadores da área. Segundo Mundicarmo Ferretti, essas manifestações existem a mais de 200 anos, teriam, na realidade, vindo junto com os escravos e só foram sendo percebidas de forma positiva há pouco tempo<sup>5</sup>. Contudo é interessante que se pense que esses rituais passaram a ser piamente perseguidos quando afetava a tranquilidade da sociedade e ganharam uma maior dimensão em meados do século XIX, se efetivando de fato de acordo com a perspectiva do pesquisador, Antonio Evaldo após o advento do Estado Novo. E ainda assim, essas manifestações hoje são vistas de forma receosa por uma parcela significativa da população e, um elemento que contribui muito para isso é o fato de sabermos pouco sobre elas. Contudo há de se conhecer como esse processo de valorização se deu e como estão essas manifestações ainda hoje.

Na realidade, quero deixar claro que esse trabalho ainda esta em sua fase embrionária, portanto não irei apresentar informações precisas ou conclusões. Entretanto, diante de uma discussão ampla de perseguição a terreiros pretendo discutir O *Negreiro*, que dente tantos como a casa das minas<sup>6</sup> ou casa de nagô, mais conhecidos hoje, chamou

---

<sup>5</sup> Esta é uma questão pertinente, pois mesmo com toda essa repressão sofrida os negros mantiveram seus rituais, sua língua e sobretudo sua historia, mesmo que na maioria das vezes, apenas como relatos orais, historias contadas de geração em geração.

<sup>6</sup> Por muito tempo a casa das minas foi referencia para cultos Jeje, Em 1952, Pierre Verger publicara um artigo que foi fundamental para a elevação da já anunciada nobreza desta casa. Verger sugeriu que essa casa fora fundada por uma rainha do Daomé vendida como escrava, pois, segundo ele, alguns voduns daquela casa

minha atenção, justamente por ter seu auge enquanto os outros tentavam ganhar espaço e por ter desaparecido misteriosamente depois. Assim, tenho como objetivo nesse trabalho, analisar a singularidade deste terreiro, compreendendo-o dentro as relações de resistência, intolerância e interesses políticos. Outro ponto que desejo frisar e a justificativa da escolha do tema, na verdade, dentre tantos, o principal e o fato de a academia ainda ser muito deficiente em trabalhos voltados para uma cultura local, especialmente a negra que esta intrinsecamente ligada á nossa história, além é claro de possuir uma enorme relevância sócio-histórica. Assim, não há como desvincular o recorte de um contexto geral de cultura popular, esse fato justifica também a utilização de alguns teóricos, especialmente que trabalham com conceitos de cultura, historia cultural, representação e simbologia, nas referencias. Na realidade, serão futuras leituras, que são necessárias para um melhor entendimento do tema.

## 2 COMO OS CULTOS AFROS FORAM SENDO VISTOS E PENSADOS AO LONGO DOS ANOS

Maranhão, um dos estados brasileiros de maior expressão negra e que tem uma tradição religiosa afro-brasileira muito antiga, sempre foi vitima de intensas perseguições religiosas, pois, não só os cultos afros foram perseguidos. Quanto a isso Mundicarmo destaca que *“no período colonial, e enquanto vigorou a inquisição, a intolerância religiosa era generalizada e atingia os colonos portugueses, índios, negros, religiosos, sacerdotes e todos que fossem acusados de heresia.”* (2004, p.19) Ainda segundo ela uma das vitimas dessa intolerância aqui no maranhão no período colonial foi o padre Antonio Vieira que *“em 1667, foi impedido de escrever e de pregar por algum tempo”* (2004, p.19).

---

se identificavam com membros da família real de Abomey. Em sua versão, a Casa das Minas fora fundada por Na Agontimé, hoje a mais aceita. Outro ponto importante a ser destacado aqui é A imprensa escrita diária maranhense manteve certa distância da Casa das Minas. Uma distância que talvez fosse inspirada pelo respeito que aquela casa impunha e pela discrição com que seus membros costumavam se apresentar. esse fato justifica também a escolha do negreiros como foco da discussão.

Com o fim da inquisição em Portugal (1821) e a independência do Brasil em (1822), era de se esperar que o negro passasse a professar mais livremente suas religiões tradicionais, mas essa liberdade teve de ser conquistada palmo a palmo, pois a preocupação com a feitiçaria continuou muito forte e o negro continuou a ser visto como feiticeiro, mesmo quando era procurado para curar ou desmanchar feitiço. (2004, p.20.)

É importante ressaltar ainda como essas manifestações eram entendidas pela sociedade elitista e pelos intelectuais maranhenses, compreendendo também o período imperial passando a chamada República Velha (1889-1930). Sobre essa perspectiva um dos elementos que evidenciam essa discriminação das práticas de origem africana no período imperial são os códigos de postura<sup>7</sup>, que tinha como uma das funções restringir a circulação de escravos durante determinado horário da noite. Alegando que estes, com seus “batusques” infringiam à ordem pública e também por um receio de possíveis motins contra o *statu quo* da sociedade. E quanto aos populares envolvidos com tambor de mina e pajelança,” são apresentados como uma espécie de inimigos da região, uma ameaça que questionava a viabilidade de um Maranhão erudito, refinado e singular de acordo com os símbolos de distinção e civilidade paradigmaticamente personificados na Atenas Brasileira.” (BARROS,2007, p.230) Durante o período denominado primeira República não foi diferente, a concepção acerca das práticas religiosas e culturais oriunda da África. O historiador Antonio Evaldo destaca a perseguição principalmente direcionada aos terreiros, a polícia invadia as casas de cultos, confiscava materiais que julgavam suspeitos, entravam em lugares sagrados, enfim, não havia o menor respeito há esses cultos e também com relação aos bumbas, havia leis que proibiam a vinda deles ao centro<sup>8</sup>.

Na verdade “A abolição da escravidão (1888) e a constituição republicana de (1891) também não garantiram a liberdade religiosa dos negros, mas certamente permitiram mais liberdade às comunidades afro-brasileiras, pois elas passaram a ter mais

---

<sup>7</sup> Códigos de Postura são os conjuntos das leis, decretos e normas urbanísticas. Que regulam a produção do espaço citadino, aquilo que forma a chamada “legalidade urbana”, que tem como função primordial delimitar as fronteiras do poder. (Rolnik, 1999).

<sup>8</sup> É pertinente destacar que esses bumbas, mesmo existindo essas leis chegavam a frequentar o **centro** sim.

visibilidade.” (2004.p.21.) Então nesse contexto de transição do Império para República, alguns cultos se tornaram conhecidos, outros só foram mais escancarados, quanto a isso, é válido destacar que essas manifestações já ocorriam antes, mesmo com toda a repressão sofrida. Por muito tempo os negros escravos e libertos praticaram seus cultos religiosos ou direcionados à diversão às escondidas e foram duramente perseguidos por isso, casos como o de Amélia Rosa<sup>9</sup> nos faz ter uma maior dimensão do assunto. Muitas vezes, a história da repressão aos terreiros de Mina e à pajelança é escrita “como um combate antitético entre os populares e a polícia. Entretanto, o que se nota é que entre a ação da polícia e as respostas dos populares havia uma pluralidade de situações, que complexificavam esse processo.” (BARROS, 2007, p.236

Na realidade há inúmeros relatos em documentos de denúncias, geralmente fazendo menção à essas práticas dos negros como rituais de magia negra, adoradores do demônio e onde ocorriam até sacrifícios humanos e logicamente iam contra a tranquilidade e moral das pessoas, mesmo sendo procurado para curar ou desmanchar feitiço como citado anteriormente. E alguns “passaram depois a ser poupados como centros “autênticos de religião africana” (2004, p.21). Com isso, Muitos dos terreiros sejam de mina, nagô, pajelança e terecô conhecidos hoje foram severamente reprimidos, alguns foram extinto caso *do Negreiros*, meu objeto de estudo e outros se mantiveram com toda dificuldade até os dias de hoje, um fato pertinente, que deve ser destacado, sem dúvida, e que contribuiu muito para isso foi justamente o pouco que se saber sobre essas manifestações.<sup>10</sup>

Mundicarmo mostra que:

[...] a repressão foi maior sobre os terreiros ou comunidades religiosas mais sincréticas e/ou onde a religião era mais associada a praticas terapêuticas, no maranhão foram mais perseguidos na capital os terreiros curadores ou pajés e no interior os de terecô” (Ferreti.M, 2004).

<sup>9</sup> Ver FERRETTI. M Pajelança do maranhão no século XIX, o processo de Amélia Rosa. Ela foi acusada de praticas de magia negra e por isso foi presa varias vezes, antes e após a instalação da republica.

<sup>10</sup> Ainda hoje essas manifestações, sobretudo religiosas, são vista de forma misteriosa para nós, FERRETTI, chega a utilizar o termo maçonaria para designar essas de religiões afros.

Contudo, é perceptível que até hoje a perseguição é imensa principalmente pelos protestantes, que o tempo inteiro tenta massacrar os cultos a e também por quem não entende e generaliza como “macumba”, todavia, no sentido negativo da palavra. “a intolerância a terreiros continuou muito forte na primeira metade do XIX, além de ser exigidos dos terreiros alvará de funcionamento e a obtenção de licença para fazer festas foram criados órgãos públicos que passaram a fiscalizar terreiros.”(FERRETTI.M p.21.2004), na segunda metade do século XX, a repressão diminuiu consideravelmente, mas o preconceito e a discriminação continuou nos anos 1950, a igreja católica romana ameaçou de excomunhão os fieis envolvidos com espiritismo , macumba, feitiçaria,bruxaria etc. deflagrou uma grande campanha contra o espiritismo e a umbanda. Com relação ao controle policial nos terreiros, a liberação só mediante uma taxa vigorou, segundo Vivaldo da Costa Lima até 1988, ou seja, cem anos após a abolição.

Todavia, mesmo que não seja muito perceptível ultimamente esta havendo uma maior aceitação desses cultos afros como patrimônio cultural, um exemplo dessa mudança de mentalidade foi o tombamento em 2002 da casa das Minas<sup>11</sup> além da participação de pais e mães de santo em conselhos de cultura, e eventos promovidos pelo governo. “outro exemplo de reconhecimento crescente das religiões afro-brasileiras é o seu entrosamento com a igreja católica brasileira e a igreja católica apostólica romana, embora isto não seja visto com bons olhos pelas lideranças dos movimentos anti-sincretismo.”<sup>12</sup> (FERRETTI. M, 2004, p.25).

Mas é preciso perceber que essa aceitação das religiões afro-brasileira como parte da preservação da cultura não significa necessariamente coloca-las em um mesmo nível de religiões como catolicismo e protestantismo. “Na maioria das vezes elas são muito

---

<sup>11</sup> O IPHAN já tombou em outros lugares também 3 terreiros na Bahia , a casa branca(em 1982) o Opô afonjá( em 1999) e o Gantois (em 2003), temos também varias noticias de tombamento a nível nacional.(FERRETTI.M. 2004. p.24)

<sup>12</sup> Esse movimento defende a sua autonomia do catolicismo e a autossuficiência das Religiões Afros. Nos últimos anos a primeira tem apoiado festas de santo em terreiros, não apenas rezando missa, mas também administrando o sacramento do batismo e realizando casamentos em comunidades de terreiros como vem acontecendo em São Luís. No que diz respeito ao entrosamento com a igreja católica romana, embora essa igreja tenha perseguido no passado e ameaçados de excomunhão espíritas e “macumbeiros”, vários padres tem frequentado terreiros, realizado missas em seus barracões, e fala-se que alguns deles assumem funções e, terreiros e/ou são iniciados no culto aos orixás. (FERRETTI, M.. 2004. p.25)

valorizadas como folclore, cultura popular tradicional de origem africana, como fonte de inspiração para artistas de diversas áreas e como atração turística, mas não são encerrados propriamente como religião.” (FERRETTI. M, 2004, p.25) Essa é uma questão interessante de se pensar, essa valorização que tanto se fala está direcionada a interesses diversos. Um ponto pertinente de ser cogitado é o preconceito e a dificuldade de reconhecer um pai ou mãe de santo como sacerdote. Além dos vários motivos esmiuçados no texto, um de extrema importância e que mexe com uma questão cultural africana é o fato do saber africano ser passado de forma oral para as gerações. Com relação a isso Mundicarmo questiona:

Esse reconhecimento parece dificultado pela não valorização dos vários anos de formação, pois, a transição do saber naquelas religiões continua sendo principalmente oral e não obedecendo as mesmas formalidades da formação dos sacerdotes no catolicismo, protestantismo e em outras religiões que não são objeto do mesmo preconceito.” (FERRETTI. M, 2004, p.25)

Em suma, esses cultos ganharam espaço na sociedade, mesmo com as perseguições e a falta de informações, hoje há um público maior adepto dessas manifestações sendo frequentadores dos lugares de culto, mesmo alguns se considerando católicos. Na realidade as pessoas ainda têm sérios problemas em aceitar os cultos afros, sobretudo, por serem vistos como meras manifestações diabólicas, em que prevalece a ideia de feitiçaria, sacrifícios, elementos voltados para o mal.

## **2 COMO OS ELEMENTOS AFROS PASSARAM A SER VISTOS COMO SÍMBOLO DE IDENTIDADE CULTURAL MARANHENSE?**

Identidade de um povo está presente no imaginário dos indivíduos, residindo e sendo transmitida culturalmente nas artes, na música, na literatura, na arquitetura, na mídia, na tradição oral, no folclore, etc.[...] O processo de construção da identidade nacional exige a compreensão conceitual de suas etapas e características, bem como a

percepção dos posicionamentos dos diferentes grupos sociais sobre a sua participação no mesmo.<sup>13</sup>

Essa é uma questão complexa de ser respondida, tendo em vista que é difícil elencar os elementos que elevaram essas manifestações a objetos de identidade cultural maranhense. Contudo, é possível estabelecer alguns fatores que podem ser problematizados a fim de compreendermos melhor esse processo. Neste trabalho não proponho responder esta pergunta, mais sim levantar algumas preposições que possibilite o posterior aprofundamento do tema em questão.

Nos últimos anos se percebe, mesmo que de forma lenta, que as manifestações de matriz africana, sobretudo, os cultos religiosos, estão passando por um processo de resignificação. É consenso entre os pesquisadores do tema que a partir do Estado novo (1937-45) houve uma maior valorização dessas práticas. Segundo Evaldo Barros, “pensando encontrar nas obras do povo os sinais de brasilidade comumente identificados com culturas e identidades afro-brasileiras, influencia profundamente a ação de alguns intelectuais nesse período.” (BARROS, 2007, P.3). No entanto, essa concepção intelectual se dividia em duas linhas “Muitos deles se engajaram na crítica àquilo que consideravam um dos motivos do atraso social do estado, as culturas e pessoas de origem africana e nativa. Outros, ao contrário, passaram a interpretar as culturas populares e negras como elementos centrais das tradições regionais.” (BARROS, 2007, P.3)

Isso se deu com a política populista varguista, que buscava lançar mão de elementos oriundos das manifestações tradicionais para consolidação de uma identidade nacional. Fator esse evidenciado com o samba carioca, que em um primeiro momento sofrera preconceito e depois passou a ser visto como símbolo de brasilidade, de identidade local, havendo assim uma simbiose entre Estado, Cultura e Identidade no período estado-novista. No Maranhão neste contexto, as manifestações de matriz africana religiosas ou culturais ganharam uma maior visibilidade e importância.

Os elementos elencados para explicar essa passagem de uma concepção perniciososa de herança africana para símbolo de identidade maranhense, grosso modo, se dá

---

<sup>13</sup> CARTERI, Karin Kreismann. A Identidade nacional brasileira. (2008)



por três fatores principais, primeiramente, a apropriação de alguns intelectuais dessas práticas religiosas e culturais, além da vinculação de membros dessas manifestações com políticos e também à resistência dos mesmos as inúmeras formas de preconceito e repressão.

No que concerne ao primeiro fator é interessante observar que esses intelectuais passaram concomitantemente a valorizar as práticas religiosas e culturais de origem africana com as já constituídas, Atenas brasileira e fundação francesa. Essas práticas passaram gradualmente a ser vistas por um viés de caráter identitário, “ são lidas por membros da imprensa, laica e religiosa, e da intelectualidade, como herança perniciosa dos antepassados índios e pretos do povo maranhense” (BARROS, 2007, P.5). Além de ser uma forma de integração das massas no contexto social e político. E com isso é interessante perceber como esse processo vem se consolidando com o tempo.

A vinculação de membros, por exemplo, de terreiros com personalidades públicas e influentes possibilitou que algumas casas de cultos afros permanecem em atividade e principalmente no centro da cidade, “Aqueles que tivessem algum tipo de relação com políticos de influência no seu contexto social dificilmente seriam incomodados pela polícia” (BARROS, 2007, P.6). visto que a maioria havia sido dissipada para as periferias devido às inúmeras práticas repressivas. Um exemplo dessas relações frutíferas foi a relação da mãe Andressa chefe da casa das minas com o interventor Paulo Ramos. “através do qual, aquela mãe de santo conseguiu que as Casas das Minas e de Nagô permanecessem no centro da cidade nos tempos da atuação de Flávio Bezerra”<sup>14</sup> (BARROS, 2007, P.6). Na realidade, esse chefe de polícia foi um grande repressor das casas de culto afro.

O desejo do temido Flávio Bezerra de acabar com a mina ou de afastá-la dos lugares por ele entendidos como civilizados, respaldado em diversos setores da sociedade maranhense, particularmente da imprensa, foi vencido pela evidência cada vez mais

---

<sup>14</sup> Um dos principais repressores da década de 1930. “Há uma visão geral de que Flávio Bezerra fora um chefe de polícia muitas vezes implacável. Mas há também a perspectiva de que Bezerra não era um policial todo poderoso e estava submetido a outras lógicas, especialmente às esferas do poder político, chefiadas por Paulo Ramos.” (BARROS, 2007, p.257)

frequente de que terreiros como a Casa das Minas e de Nagô estavam fora de sua esfera de atuação. E esta evidência foi corroborada pelas visitas de intelectuais àquelas casas, especialmente à primeira. (BARROS, 2007, p.257)

Em terceiro lugar, é interessante ressaltar como os sujeitos resistiram a toda a repressão, que é válido salientar que não é exclusiva desse período, contudo, se fez presente desde o período colonial, ou seja, da vinda desses escravos para o Brasil. Nessa perspectiva esses sujeitos assumiram papel primordial na preservação e continuidade das suas heranças. “este é um momento em que os populares resistem de diversas formas aos preconceitos e perseguições em relação às práticas e conhecimentos que lhes são característicos.” (BARROS, p.3.2007) uma prova de que esses cultos conseguiram se perpetuar foi a criação de novos terreiros, da década de 1950 em diante, a Casa Fanti-Ashanti, fundada em 1954, cujo chefe, pai Euclides e o terreiro de Iemanjá, do Jorge de Itaci, fundada em 1956, dentre outros que surgiram desta década para os dias de hoje. Contudo há elemento diferente anexados nessas novas casas de cultos.<sup>15</sup>

Outro elemento que deve ser mencionado neste contexto de valorização e mudança de mentalidade acerca dos cultos afros e manifestações em geral, foi a desqualificação da ideia de Atenas brasileira, esse tão glorioso epíteto se transformou em “apenas Brasileira”. Contudo, é interessante pensar neste momento como um grande paradoxo, pois, enquanto estava havendo uma maior valorização dos elementos regionais, também havia exaltação de elementos que representavam à velha “Atenas brasileira”.

#### **4 NEGREIROS: PERSEGUIÇÃO, FAMA E DECADÊNCIA DE UM TERREIRO**

---

<sup>15</sup> BARROS argumenta que: podem ser salientadas as seguintes características desse novo cenário, a maior presença de homens como chefes de terreiro; terreiros cada vez mais sincréticos; a intensificação das interações entre pesquisa acadêmica e o universo religioso popular, especialmente no que concerne ao que se convencionou chamar de invenção das tradições; a percepção dos terreiros como uma espécie de associações, isto é, os terreiros como sociedades religiosas com personalidade jurídica; a relativização das áreas urbanas proibidas para as práticas religiosas populares e afro-brasileiras; e, por fim, a cultura negra, personificada no tambor de mina, chegando ao poder instituído. (BARROS, 2007, p.278)

Optei por trabalhar o terreiro do Zé negreiros de forma isolada para melhor situa-lo na discussão, uma vez que ele é o objeto de estudo. A priori, é valido destacar que não há nenhum trabalho publicado sobre ele, em contrapartida existe um acervo relevante de informações que estão em alguns jornais, além de entrevistas, e que podem ser resgatadas também pela história oral através do seu filho, Por exemplo, que hoje possui um terreiro também.

O terreiro pertencia a José Negreiros, -ELE É O CHEFE SUPREMO DA GRANDE LINHA DE MINA<sup>16</sup>. SEU ‘PATRÃO’ É LÉGUA BUGÍ BUÁ-<sup>17</sup>. “ era localizado no então Caminho do Turu, ainda não tão próximo das zonas urbanas da cidade”. (BARROS, 2007, P.265). A primeira vez que Negreiro saiu no jornal foi, segundo Evaldo Barros, no ano de 1954 e que fora obra da dupla, Nonato Masson e Dreyfus Azoubel, respectivamente repórter e fotógrafo. Esse trabalho jornalístico foi realizado por ocasião de uma festa de tambor de mina que ocorrera no local, “a reportagem de Pacotilha – O Globo era anunciada com diversas fotos e com um título maior, no qual se anunciava “Gente da alta sociedade na casa de Zé Negreiros” (BARROS, 2007, P.267) “Esta é uma reportagem em que, pela primeira vez, na imprensa local, se localiza os ritos do terreiro de mina do famoso “veduno” ou “pai-de-santo” Zé Negreiros” (MASSON, 1954, p.1 apud BARROS).

Nesse contexto Zé Negreiro já havia conquistado o respeito das pessoas e até da polícia, há relatos de que os policiais seguiam as pistas que ele sugeria em determinados casos, tamanho era seu prestígio entre as pessoas. Na realidade, acontecimentos inesperados estavam vinculados às praticas do famoso pai-de-santo como “Governadores e parlamentares se elegem, pobres que enriquecem do dia para a noite, até o Moto, popular time de futebol do estado, teria sido campeão por causa de Negreiros.” (BARROS, 2007, P.268). BARROS mostra ainda que Negreiros é apresentado em uma significativa foto, sendo destacado em Pacotilha– Globo. Curiosamente, e que esse terreiro, tão valorizado

---

<sup>16</sup> Linha étnica africana. A mina se divide em Cultos gêge e Nagô, sendo a primeira, presente na casa das minas também. “Essas linhas nas letras dos intelectuais, eram, sobretudo as mais puras”. (BARROS, 2007, P.265)

<sup>17</sup> (MASSON, 1954, p.1 apud BARROS)

nesse momento e selecionado pela imprensa guarda as mesmas características daqueles que o mesmo Pacotilha – Globo vinha descrevendo desde final dos anos 1930 como peste social e com isso criando visões sobre as praticas ocorridas lá na mente das pessoas.

Assim, vendo a figura de Pais-de-santo como Negreiros é possível entender o papel fundamental deles no processo de difusão e aceitação de cultos religiosos afros e, sobretudo, de se percebê-los enquanto religião e que permeiam diferentes níveis da sociedade maranhense. “Através dele, consegue-se, em certa medida, reabilitar a herança africana aos olhos do que se poderia denominar de “sociedade burguesa” maranhense.” (BARROS, 2007, P.273)

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, os elementos afros- maranhenses aqui representados, foram ganhando espaço ao longo dos anos, todavia é válido destacar que ainda hoje o que se percebe claramente é um preconceito muito marcante e que se faz presente de varias formas, oriundo especialmente de quem não possui informações sobre o assunto. E a partir disso se observa que o processo de construção simbólica dos elementos afros gira em torno de um binômio, de um lado esta a valorização e decadência dos elementos da Atenas Brasileira e do outro, uma nova abordagem desses elementos do folclore regional. Funcionando como elementos de singularidade local.

Do exposto acima, se elucida como que as práticas religiosas e culturais, vieram ao longo do tempo, segurando-se ate hoje como elementos que ora foram vistos de forma pejorativa/ “bárbara” ora serviram para uma nova configuração de formação identitária maranhense, não deixando esquecer que este processo de valorização se deu de forma lenta e gradual e convivendo com outros elementos de singularidade no que concerne a construção de identidade maranhense.

Esse novo olhar direcionado á essas práticas foi um processo ligado a alguns setores dessa sociedade, tais como: uma parcela de intelectuais, sobretudo, buscando nestes elementos uma forma de valorização folclórica. Assim como um intercambiamento entre

esses grupos que participantes dos cultos e os políticos e pessoas influentes, essas relações funcionavam, como uma espécie de estratégias de ambos os lados. Essas relações ainda são bem marcantes, porém, acredita-se que estejam com nova roupagem e podem ser analisadas como dúbia, pois ao mesmo tempo em que eleva os cultos em nível de singularidade regional e também serve como plataforma política.<sup>18</sup>

Com relação ao Negreiros, um aspecto intrigante é que já mencionei anteriormente é o fato dele estar no auge enquanto outros terreiros estavam tentando se efetivar na sociedade e por desaparecer misteriosamente na década de 1980. Esse é o que proponho esmiuçar no trabalho monográfico, a partir desse estudo de caso perceber as lacunas deixadas nos estudos sobre perseguição a terreiros e responder a algumas inquietações que este terreiro me causa.

## REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelho ideológico do Estado**. Lisboa: Presença / Martins Fontes, 1974.

ALDÉ, Lorenzo. **A festa é do povo**. 9 de junho de 2009. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/a-festa-e-do-povo>. Acessado em: 14 de junho 2012.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARROS, A. E. A. **Cultura e identidade no maranhão estado-novista**. Publicado na III JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, São Luís – MA, 28 a 30 de agosto 2007.

\_\_\_\_\_. **O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**, Salvador: 2007.

\_\_\_\_\_. **Tambores e Maracás no ambíguo Maranhão estadonovista. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, CMF, n. 37, 2007.

---

<sup>18</sup> Esse fato por si só daria varias teses.

\_\_\_\_\_. Culturas popular e erudita nas linhas de maranhensidade. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís: CMF, n. 34, 2006a.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p. 203-230.

\_\_\_\_\_. **A identidade e a representação**: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. **Os Voduns do Maranhão**. São Luís: FUNC, 1977.

\_\_\_\_\_. **A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão**. 1987. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das Interpretações de civilizações. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971 (1960), 2. v.

CARDOSO, Letícia Conceição Martins. **DE MARGINAL A OFICIAL: a fabricação do bumba-meu-boi como símbolo de identidade do Estado do Maranhão**. Trabalho

CATENACCI, Vivian. **Cultura popular entre a tradição e a transformação**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 2, abr./jun. 2001. apresentado no XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste (DT 08 – Estudos Interdisciplinares da Comunicação). Maceió – AL, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A beleza do Morto**. In.: CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. 2. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**, entre práticas e representações. Rio de Janeiro; Lisboa: DIFEL; Bertrand, 1985.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. **A CULTURA POPULAR MARANHENSE E INTELLECTUAIS**. Disponível em:

□ <http://www.outrostempos.uema.br/curso/anaisampuh/anaishelidacy.htm> □. Acessado em: 25 de junho 2012.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRETI, Sergio, 1937. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da casa das minas do maranhão- 3 ed- Rio de Janeiro:Pallas, 2009.

- \_\_\_\_\_. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Editora USP / São Luís: FAPEMA, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Festas e Costumes do Maranhão no Passado**. São Luís, 1997. (Mimeo)
- \_\_\_\_\_. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. In: CARDOSO, C & BACELAR, J. (Org.) Faces da Tradição Afro-brasileira. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Andressa e Dudu** – os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) Caminhos da Alma. São Paulo: Summus, 2002.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Tambor-de-crioula**. Ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Identidade Cultural Maranhense na Perspectiva da Antropologia**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, São Luis, n. 27, 2003.
- FERRETI, Mundicarmo. **Formas sincréticas das religiões afro-americanas: O terecô de Codó** (ma). Publicado pela UFMA em Cadernos de Pesquisa. São Luv. 14, n.2, jul./dez. 2003, p.95-108.
- \_\_\_\_\_. (org) **Pajelança do maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. Transcrição documental por Jacira Pavão da Silva. -São Luis: CMF: FAPEMA, 2004.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais; morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LIMA, Olavo Correia. **A Casa de Nagô: tradição religiosa iorubana no Maranhão**. São Luis: UFMA, 1981.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs na Bahia**. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- LODY, Raul. **Cultura material dos Xangôs e candomblés: em torno da etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1987.
- MEIRELES, Marcio Martin. **O maranhão e a republica**. São Luis, SIOGE, 1990.

NUNES, Herliton Rodrigues. **Perseguição religiosa**: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, São Luís, n. 34, p. 9-12, jun. de 2006.

OLIVEIRA, Jorge de Itaci (Kada Dom Manja). **Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina**. São Luís: VCR Produções e Publicidade LTDA, 1989.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Ritmos da Identidade**: mestiçagem e sincretismos na cultura do Maranhão. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pós Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, PUC, 2001.

SILVA, Joselina Da. **A união dos homens de cor**: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. Estudos Afro-asiáticos, Rio de Janeiro, v. 25, n.2. 2003.