

## ARTIGO

### AO RÍTMO DE TAMBORES E MARACÁS: TAMBOR DE MINA E PAJELANÇA NO MARANHÃO DE MEADOS DO SÉCULO XX

### IN THE RHYTHM OF DRUMS AND MARACAS: *TAMBOR DE MINA* AND *PAJELANÇA* IN THE MID-20<sup>TH</sup> CENTURY IN MARANHÃO

ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS\*

#### RESUMO

Tendo como unidade de espaço e de tempo o Maranhão de meados do século XX, neste artigo observa-se que algumas modalidades de expressão das religiões de matriz africana começam, ainda que timidamente, a ser vistos, positivamente, como elementos da cultura nacional e regional. Entretanto, isto não impede que os sujeitos identificados com religiões e religiosidades populares e de matriz africana continuem a ser objeto de preconceito, discriminação e violência. Diante disso, o povo de santo, alvo prioritário da perseguição policial e no qual se nega até o direito de existir, insiste em demarcar sua alteridade e em intervir no mundo social.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiosidade popular; Religiões de matriz africana; Maranhão (c. 1930-60).

#### ABSTRACT

This article focuses on Maranhão in the mid-20th Century, when, like other states in Brazil, it is observed that some places of expression of African origins religions begin, albeit timidly, to be seen, positively, as elements of national and regional culture. However, this does not prevent subjects identified with African origin and popular religiosity and religions from continuing to be object of prejudice, discrimination and violence. Faced with this, the *povo de santo*, a priority target of police persecution and to which is denied even the right to exist, insists on demarcating their Otherness and intervening in the social world.

**KEYWORDS:** Popular Religiosity; African Origins Religion; Maranhão, Brazil (c. 1930-1960).

Tupinambás, guajajaras, canelas e outros povos habitavam o território atualmente conhecido como Maranhão, situado na fronteira sociogeográfica entre o Norte e o Nordeste do Brasil, quando ali aportaram os primeiros europeus a partir do século XVI. A estrutura social dessa região seria ainda mais complexificada com a chegada massiva, a partir do século XVIII, de minas, angolas, mandingas e outros povos africanos. Isto levaria o Maranhão a se constituir, a exemplo da Bahia, numa das áreas de maior presença populacional negra no Brasil e continuar, do mesmo modo que o território amazônico, uma importante região indígena,<sup>1</sup> na qual se desenvolveriam variadas formas de religião de matriz africana e de cultura e religiosidade popular,<sup>2</sup> destacando-se nesse panteão sociocultural e religioso, especialmente na região norte do estado, o Tambor de Mina e a Pajelança, cujas diferenças – como a ênfase terapêutica da última, razão porque também é denominada de Cura – devem ser interpretadas dentro de contextos específicos.

O Tambor de Mina é o nome dado a expressões religiosas de matriz africana originalmente presentes no Maranhão, assim como ocorre com o Candomblé na Bahia, o Xangô em Pernambuco e o Batuque no Rio Grande do Sul.<sup>3</sup> O Tambor de Mina faz referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos das regiões da África Ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana. Como em outras religiões de matriz africana, o Tambor de Mina abriga *nações* ou modalidades rituais cuja origem se associa a povos distintos. Mina, jeje, nagô, cambinda, cacheu e fulupa são alguns nomes presentes na memória do povo de santo maranhense.<sup>4</sup> Entretanto, apenas duas destas *nações* se cristalizaram como identidades religiosas demarcadas com

certa nitidez: a mina jeje e a mina nagô, cuja origem remonta à Casa das Minas jeje e à Casa de Nagô que são considerados dois dos terreiros mais antigos do Maranhão, fundados provavelmente na primeira metade do século XIX.

A Pajelança ou Cura, manifestação religiosa e terapêutica identificada entre a população negra do Maranhão antes mesmo do Tambor de Mina conquistar visibilidade na região, não deve ser confundida com a pajelança cabocla da Amazônia nem com o catimbó nordestino, “embora possa apresentar alguns elementos em comum com a pajelança cabocla e com o catimbó, principalmente no Pará”.<sup>5</sup> De fato, os termos “pajé” e “pajelança” têm sido utilizados para se referir a “rituais e especialistas religiosos e terapêuticos ligados à cultura indígena, ou à cultura cabocla, geralmente rural, encontrados principalmente no Norte do Brasil”.<sup>6</sup> Porém, no contexto maranhense, pelo menos desde meados do século XIX, esses termos “são também muito utilizados para designar rituais e especialistas religiosos negros (africanos e afrodescendentes) destinados à ‘cura de feitiço’ ou para ‘dar passagem’ a entidades espirituais [...]”,<sup>7</sup> de modo que, “embora se costume relacionar a Cura (pajelança de negro ou de terreiro) à cultura indígena, ela se aproxima mais do Tambor de Mina, reconhecido como de matriz africana”.<sup>8</sup>

“Pajelança”, sobretudo durante o século XIX, era um termo genérico utilizado de forma pejorativa para designar quaisquer manifestações não católicas consideradas feitiçaria no Maranhão.<sup>9</sup> Tudo indica que a população africana – sobretudo de origem congo-angola, predominante no estado – e seus descendentes, apropriou-se das práticas da Pajelança e contribuiu de modo marcante para a sua constituição e

posterior evolução. Com efeito, haveria uma série de paralelismos ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições banto e as práticas dos pajés maranhenses, particularmente, uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria, processos rituais de exorcismo nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente e a ação individual dos curadores. Esses elementos comuns teriam fornecido uma base de convergência na qual se dera a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos.<sup>10</sup>

Pelo menos desde 1930, as manifestações religiosas populares e de matriz africana do Maranhão, sobretudo o Tambor de Mina, têm sido objeto de estudo da antropologia.<sup>11</sup> As pesquisas se intensificaram a partir dos anos 1970.<sup>12</sup> Apesar de, em alguns desses primeiros trabalhos, sobretudo de caráter antropológico, haver referências ou mesmo levantamentos apoiados em fontes de época ou depoimentos orais acerca da história da religiosidade popular e de matriz africana no estado, só mais recentemente ela passou a ser vista desde abordagens propriamente historiográficas.<sup>13</sup>

Chegando a este ponto, cabe salientar que, no Maranhão e em outros contextos brasileiros, sobretudo a partir dos anos 1930, começa, ainda que timidamente, a se construir uma identificação positiva entre determinados elementos da cultura e da religiosidade popular e de matriz africana e o patrimônio cultural e identitário nacional e regional. Evidentemente, este processo se relaciona – em menor ou maior grau e a depender do contexto específico – a diversos movimentos históricos que muitas vezes se interligam, a exemplo do modernismo, projeto que buscava nas “tradições” das classes populares ou na dimensão dita

“primitiva” das culturas não ocidentais os motivos legítimos da cultura nacional e regional<sup>14</sup>, o movimento regionalista,<sup>15</sup> a representação da nação como democracia racial e como positivamente mestiça a partir dos anos 1920 e, de modo mais intenso, a partir da década de 1930, no Brasil<sup>16</sup> e em outros países da América Latina,<sup>17</sup> o Estado Novo, que instituiu uma política ao mesmo tempo paternalista e repressiva em relação à cultura popular,<sup>18</sup> a institucionalização da ação do estado brasileiro no campo da cultura entre 1937 e 1966,<sup>19</sup> as discussões levantadas pelos congressos afro-brasileiros, realizados em Recife (1934) e em Salvador (1937), em torno do “problema do negro”, a institucionalização acadêmica das discussões sobre as relações entre negros e brancos no Brasil, a partir dos anos 1930,<sup>20</sup> o debate em torno da questão nacional retomado no pós-guerra (1946-1964),<sup>21</sup> e o movimento folclórico que, pensando encontrar nas “obras do povo” os sinais de brasilidade comumente identificados com culturas e identidades populares e afro-brasileiras, tem uma forte mobilização nacional entre 1947 e 1964.<sup>22</sup>

Atualmente, em diferentes regiões do Brasil, tem sido amplamente divulgado e denunciado que homens, mulheres e crianças identificados com as religiões de matriz africana ou com práticas de religiosidade popular e negra vêm sendo, recorrentemente, objeto de preconceito, discriminação e violência.<sup>23</sup> Ora, isto aponta para a existência de uma tênue, ambígua e conflituosa relação entre o mundo material, místico e humano das religiões e religiosidades populares e de matriz africana e a sociedade brasileira. Trata-se de uma história que, pelo menos desde o Brasil Colonial, não caminha unicamente na direção do reconhecimento e da integração dessas expressões religiosas e culturais na *normalidade* da

sociedade,<sup>24</sup> o que se pode observar a partir da análise de documentos variados, como jornais de circulação periódica e registros da memória oral referentes ao Maranhão de meados do século XX.<sup>25</sup> Neste contexto, esta é uma história marcada pela forte atuação do aparelho policial repressor e pela intensa participação, especialmente da imprensa, na disseminação de preconceitos e mesmo na contínua cobrança para que os agentes públicos, sobretudo a polícia, coíbam ou mesmo eliminem as manifestações culturais e religiosas comuns às classes populares e identificadas com África e com os povos indígenas. Ao mesmo tempo, esta é uma história na qual o povo de santo e de encantado<sup>26</sup> resiste cotidianamente,<sup>27</sup> articula-se com outros setores sociais, a exemplo de intelectuais e políticos, e empreende várias outras iniciativas na qual afirma sua alteridade.

### **A difusão massiva de representações negativas sobre Tambor de Mina e Pajelança**

Já faz algum tempo que historiadores e cientistas sociais de diferentes campos teóricos têm reconhecido que os grupos dominantes produzem representações de si próprios e dos outros, num movimento por meio do qual estes últimos são inferiorizados,<sup>28</sup> e que “até ideias vagas, surgidas do nada e da confusão mental, fazem história e, como não podia deixar de ser, fazem uma história da pior qualidade”.<sup>29</sup>

De fato, no Maranhão, a exemplo do que ocorreu em outros lugares do Brasil, como na Bahia,<sup>30</sup> em Pernambuco<sup>31</sup> e na Amazônia,<sup>32</sup> foi intensa a instituição de práticas e a proliferação de discursos de depreciação e inferiorização em relação a todo o conjunto material e humano da

religiosidade popular e de matriz africana. Embora dessa operação tenham participado membros de diferentes estratos sociais e posições políticas, aqueles identificados com os grupos dominantes se destacavam, o que pode ser observado particularmente através da imprensa jornalística. Com efeito, como se tem reconhecido, o jornalismo pode ter “um papel importante na criação dos estereótipos sociais” e no reforço ao “preconceito e o ódio ao diferente”, impedindo ou minimizando o diálogo com a diferença e contribuindo para a manutenção da dominação social.<sup>33</sup>

Os rituais e festas realizados em terreiros, casas ou ao ar livre eram classificados, indistintamente, como tambor de mina, pajelança, macumba, feitiçaria, bruxaria, magia negra, mandinga, canjerê, e podiam ser descritos, a exemplo do que propagava o principal jornal de circulação do Maranhão no período, *O Globo*, como “prática nociva”,<sup>34</sup> motivo do atraso social “de um povo que vive no obscurantismo”,<sup>35</sup> meio “de depravação de costumes”,<sup>36</sup> “um problema de regeneração social”,<sup>37</sup> “válvula de escape”<sup>38</sup> que funcionaria como a diamba<sup>39</sup> e a cachaça, isto é, “narcóticos que nutrem a fantasia dos que vivem na pobreza”;<sup>40</sup> ou como “pagodes fetichistas”, “crenças supersticiosas”, “a mais completa anulação da dignidade humana, do bom senso e da moral”,<sup>41</sup> “fanatismo prejudicial à ordem social e ao bem estar coletivo”,<sup>42</sup> exemplo da perspectiva d’*O Cruzeiro*, semanário católico publicado nos anos 1930-1950 no município de Caxias, interior do estado. Na visão do periódico que, politicamente, posicionava-se na oposição, *Jornal Pequeno*, tratava-se de “imbecilidade que provém do analfabetismo” e do “pouco grau de cultura da nossa gente”.<sup>43</sup> Seriam ainda “herança perniciosa” dos incivilizados “antepassados índios e negros”<sup>44</sup> dos maranhenses, o que se poderia notar na própria dança do

povo de santo e de encantado, com seu “ritmo meio indígena e meio africano”.<sup>45</sup>

Mães e pais de santo e pajés eram vistos como macumbeiros, feiticeiros ou bruxos e acusados de conduzir uma “arte diabólica da feitiçaria”, “grosseiro fetichismo originário da África”.<sup>46</sup> Juízos de valor e representações estéticas se imbricavam nas caracterizações dadas aos agentes da religiosidade popular e de matriz africana: eles seriam marreteiros, chantagistas, desajustados, doentes sexuais, alcoólatras e feios. Os terreiros eram apresentados como lugares de ignorância, prostituição, lascívia, escolas do crime, espaços decadentes e degenerados. Perversão sexual e depravação eram características frequentemente atribuídas ao povo de santo e de encantado, que também era acusado da promoção da prostituição, inclusive infantil, o que se poderia comprovar por ocasião dos rituais de Tambor de Mina e Pajelança nos quais compareceriam “rameiras de toda espécie”<sup>47</sup> e quando, com “muita cachaça, a festa sempre se estende até alta madrugada”.<sup>48</sup>

Eles também podiam ser responsabilizados pela morte de alguém, o que poderia vir à tona na imprensa quando, por exemplo, políticos e chefes de polícia eram apresentados como o alvo dos pajés e pais de santo. Em 1951, Mundica Tainha e Zé Negreiros, que já naqueles idos eram famosos pais de santo da região, foram acusados pela morte de Saturnino Belo (1890-1951), governador maranhense eleito, mas que não chegara a tomar posse.<sup>49</sup> Também em 1951 uma mulher teria denunciado Mãe Odinéia à polícia de São José de Ribamar, município limítrofe a São Luís, afirmando que essa mãe de santo estaria realizando rituais com o uso de pedras e velas visando matar o delegado de polícia daquela cidade.<sup>50</sup>



Mundica Tainha seria também acusada de feitiçaria pela morte do presidente brasileiro Getúlio Vargas ocorrida em 1954.<sup>51</sup>

Pais de santo e pajés eram ainda frequentemente responsabilizados pela realização de despachos com a intenção de levar atribuições de todo o tipo às pessoas, como problemas financeiros<sup>52</sup> e amorosos<sup>53</sup> e ainda com o objetivo de liquidar a vida de alguém.<sup>54</sup>

Ora, é relevante lembrar que a difusão massiva de certos textos e imagens podem levar à interiorização progressiva de dada representação da ordem social.<sup>55</sup> Com efeito, uma vez que os corpos, gestos, utensílios, saberes e crenças dos pajés e mineiros<sup>56</sup> passam a ser concebidos como ontologicamente nocivos e perniciosos, dever-se-ia eliminá-los, apresentando-se a ação policial como elemento fundamental para a execução do que era anunciado como ato de purificação social.

### **Legislações, policiais, políticos e o mundo dos terreiros.**

Realizadas de modo relativamente sistemático, contínuo e intenso até pelo menos aos anos 1960, as campanhas policiais no Maranhão que visavam o universo humano e material do povo de santo e de encantado eram frequentemente realizadas em aliança com setores da imprensa, setores religiosos e médicos. Muitas vezes, as batidas policiais ocorriam durante a realização de festas e rituais, fazendo uso de violência simbólica e física. Na memória oral, esse período costuma ser caracterizado como o tempo em que a “brincadeira”<sup>57</sup> costumava ser feita no “oculto”, “só nas palmas e nos maracás” ou sem o uso de tambor, estratégia utilizada pelos populares para realizar suas festas e rituais.<sup>58</sup>

Os batuques – termo genérico dado, sobretudo durante o século XIX, às danças e cerimônias religiosas de escravos africanos e segmentos negros do campesinato no Maranhão – eram tolerados até final do século XVIII. Entretanto, com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial (1822), as legislações municipais foram fortalecidas e ampliadas, concentrando-se em tudo aquilo que era considerado necessário para a europeização cultural do Brasil, especialmente, vestuário, drogas e festas e religiosidades populares. Passou-se a proibir os batuques dentro das cidades depois que fosse dado o toque de recolher. Temia-se que eles se constituíssem como base de revoltas. Essa repressão institucional, embora presente, não era completa e tentou limitar a celebração dos batuques a lugares fora das cidades e das vilas.<sup>59</sup> Na segunda metade do século XIX, o país passou por profundas transformações, sobretudo devido às leis referentes à escravidão.

Durante a Primeira República, as principais cidades do Maranhão já possuíam uma imprensa organizada e as perseguições às religiosidades populares e de matriz africana podem ser observadas em diversos jornais que circulavam nos municípios.<sup>60</sup> Nesse contexto, diferentes leis e códigos legitimavam a prisão dos pajés e pais de santo, o fechamento de terreiros e a apreensão de objetos de culto, o que continuaria de modo intenso durante as duas décadas seguintes, a ponto de tanto na documentação de época referente ao Estado Novo (1937-45) quanto na memória oral sobre esse período, frequentemente haver a definição do chefe da polícia civil, Flávio Bezerra, como o maior perseguidor da cultura popular e negra da história da região.<sup>61</sup>

Cabe lembrar que um ano antes da aprovação da Constituição

Brasileira em 1891, foi elaborado o Código Penal da República, similar ao Código Criminal de 1830. O Código Penal de 1890 trazia à tona a posição dos médicos, diferenciando o médico do curandeiro, que passou a ser reprimido pela polícia, perseguido no âmbito religioso e visto como problema de saúde pública.<sup>62</sup> Embora a Constituição Republicana de 1891 assegurasse oficialmente liberdade de culto a todas as religiões, o artigo 157 do Código Penal de 1890 permitia que as religiões negras, geralmente tidas como feitiçarias, e outras religiosidades das camadas populares, fossem perseguidas.<sup>63</sup> Em 1904, foi criado o Serviço de Higiene Administrativa da União para julgar os artigos 157 (que tratava do controle da prática da magia e do espiritismo) e 158 (que proibia a prática do curandeirismo) daquele Código. Já o Departamento Nacional de Saúde Pública e a Polícia Sanitária foram criados em 1920. Ao lado da Polícia Civil, estes dois últimos foram incumbidos de fiscalizar macumbas, candomblés, espiritismos e outros responsáveis pela “alienação mental” no Brasil. O Código Penal de 1932 manteve os artigos do anterior que proibiam o curandeirismo e a magia. Em 1934, foram organizadas as Polícias de Costumes com o objetivo de controlar essas instituições religiosas e médicas. Desde a virada do século XIX para o XX, alvarás e licenças policiais condicionavam a existência legal dos “centros espíritas”, mas somente a partir de 1934 passou a ser obrigatório que os terreiros fossem registrados na polícia e, além disso, que fossem conseguidas licenças nas secretarias de Segurança Pública dos estados sempre que se pretendesse realizar festas nesses ambientes.<sup>64</sup>

A ação da polícia podia ocorrer dia e noite. A clientela que procurava o povo de santo e de encantado era significativa, tanto

numericamente quanto no que concerne à heterogeneidade das posições sociais de seus indivíduos. Eram muitos os que, por razões diversas, de saúde, espirituais, financeiras, amorosas e tantas outras, procuravam aqueles que tinham acesso aos espíritos “do fundo”, os pajés e pais de santo.

Em 1937, afirmava-se em *Diário do Norte*, porta voz do Estado Novo no Maranhão, que “os pagés estão em maré vazante”.<sup>65</sup> Nesse ano, noticiara-se a prisão de dois homens “da gente que tem ligação com o pessoal do fundo quando praticavam a macumba por meio de cobras embalsamadas e santas amarradas”<sup>66</sup> e outro que, também acusado de prática de pajelança, “a segunda delegacia auxiliar mandou recolher ao xadrez”.<sup>67</sup>

No dia 13 de maio de 1938, data cívica em que se comemorava, oficialmente, a abolição da escravatura no país, o chefe de polícia resolveu suspender “provisoriamente os tambores”.<sup>68</sup> A proibição, contudo, não resistiu duas semanas, pois no início de junho já se anunciava a realização do Tambor de Mina.<sup>69</sup>

Em 1940, uma mulher identificada como “pajé” foi presa por ter sido flagrada realizando um ritual de cura na casa de uma senhora. Os policiais teriam encontrado “vellas acesas, fitas e penas enfeitando o ambiente”.<sup>70</sup> Um homem, quando estava na “mesa de cura”, teria sido surpreendido por soldados da força policial, sendo levado ao xadrez<sup>71</sup> e outros quatro foram presos na vila do Vinhais, na Ilha de São Luís, todos acusados da prática de pajelança.<sup>72</sup> Também foram presos quatro homens à ordem de Flávio Bezerra, “por terem sido encontrados no lugar Angelim, interior da Ilha, fazendo pajelança”.<sup>73</sup> Foi ainda recolhido à

prisão Antonio Gomes, acusado de estar “em completo estado de embriaguez”, quando “se achava fazendo ‘mesa de cura’ à Rua Octavio Corrêa” nas imediações centrais da cidade de São Luís.<sup>74</sup>

É preciso lembrar que no ano de 1940 foi promulgada a Lei de Contravenções Penais que, do mesmo modo que o Código Penal de 1890, via o curandeirismo como prática criminal.<sup>75</sup> Essa lei deve ter levado a um aumento na perseguição aos terreiros, espaços nos quais, como descrevia o jornal *Trabalhista*, produzido no município de Carolina, interior do estado e vinculado ao Partido Trabalhista Brasileiro, o “macumbeiro ‘faz a gente ficar feliz’, e, entre outros tratamentos, cura feridas chupando-as; fecha o corpo dos seus clientes dando-lhes ‘lapos’ com ferro afiado nos músculos das costas”.<sup>76</sup>

A Lei de Contravenções Penais talvez também tenha contribuído para intensificar os processos de hibridismo e sincretismo. Muitos pajés/curadores podem ter passado a se identificar como mineiros e a realizar atividades específicas do Tambor de Mina, sem, entretanto, abandonar efetivamente a Pajelança. Nunca houve “licença” oficial para a Pajelança, como acontecia com o Tambor de Mina, entendido como “baile”. Daí, muitas vezes, “na sombra do tambor [baile]”,<sup>77</sup> como se noticiava em tom de denúncia nos jornais, os pajés, pais e mães de santo realizassem efetivamente seus rituais de Tambor de Mina e/ou Pajelança.

Após o Estado Novo, a ação da polícia, concentrada nos subúrbios e interiores de diferentes municípios do estado, era classificada pela imprensa ora como intensa ora como permissiva. Neste contexto, era comum que a imprensa exigisse, liderasse e organizasse as campanhas contra os sujeitos envolvidos com festas e rituais populares.

Em 1950, foi preso em São Luís um “curandeiro”, que “diz que possui consigo um espírito do fundo” e que já estaria fugindo da polícia em Belém do Pará, onde tinha um terreiro. Algumas pessoas teriam prestado queixa à polícia se dizendo ludibriadas pelo curador.<sup>78</sup>

Três anos depois, em 1954, na noite de 17 de janeiro, uma patrulha da polícia militar dera uma batida no Tirirical, interior de São Luís, e “prende o feiticeiro João Moraes, quando o mesmo estava em plena função de ‘magia negra’”, utilizando uma panela de barro em cujo interior haveria uma fotografia, uma oração de Santo Antonio, uma pedra e um pedaço de vela. Moraes foi “espancado barbaramente” e “se acha com várias escoriações pelo corpo, provocadas pela chibata” policial. Quanto ao caso, teria havido desentendimentos entre a polícia, pois os policiais que espancaram Moraes pertenciam ao segundo distrito e invadiram uma área do terceiro distrito.<sup>79</sup>

É fato que o povo de santo e de encantado mantinha relações, algumas particularmente estratégicas, com diversos segmentos sociais, o que possibilitou certo ganho para alguns pajés e pais de santo. Em 1939, “uma multidão de pessoas de destaque em nosso meio” foi à chefatura de polícia pedir pela soltura do pajé/pai de santo conhecido como Mestre Demétrio. “Todas afirmam estar em dívida para com o macumbeiro, que já as curou desta ou daquela doença. Os pedidos chovem [...] O chefe de Polícia, está deveras escandalizado” – afirmava o repórter.<sup>80</sup> Seria comum ver junto aos pajés, “caboclos ignorantes” e “gente de dinheiro, pessoas de destaque na sociedade, cidadãos de gravata em automóveis de luxo”.<sup>81</sup>

A construção hodierna de Codó, município do interior do estado do Maranhão, como “terra de macumba” e da “feitiçaria”, entendidas como

“trabalho do mal”, parece ter surgido nos anos 1950, período em que a mãe de santo, Maria Piauí, que chegou ali em 1936, passou a ser muito procurada por políticos e teve a sua fama extrapolada para além das fronteiras do Maranhão.<sup>82</sup>

Durante o Estado Novo, as Casas das Minas e de Nagô, localizadas no centro da cidade de São Luís, foram poupadas e o temido Flávio Bezerra não as incomodou. Um dos motivos que levou a isso parece ter sido, como lembrava Maria Celeste, operária, tecelã e zeladora da Casa das Minas, o fato de Mãe Andressa, chefe daquela casa, ter procurado Paulo Ramos, o interventor federal, que liberou o toque nas casas.<sup>83</sup> Lembre-se que a filha de Polibogi<sup>84</sup> foi uma das principais responsáveis pela abertura da Casa das Minas a pesquisadores, escritores e estudiosos.<sup>85</sup> Já em sua época, sobretudo dos anos 1930 até sua morte, em 1954, Mãe Andressa era personagem conhecida e respeitada. Sua história, assim como a de outros pais de santo e pajés, é uma página importante nas culturas do “Atlântico Negro”<sup>86</sup> e nos processos através dos quais indivíduos e grupos subalternos enfrentaram obstáculos para viver segundo seus conhecimentos, convicções e crenças.

Não à toa, a imprensa escrita muito se inquietava com os “feiticeiros maiores” que, acobertados por políticos e não sendo incomodados pela polícia, serviriam de mau exemplo.<sup>87</sup>

### **O Tambor de Mina como tradição maranhense e afro-brasileira e os descaminhos da Pajelança**

Nos anos 1930-1950, se, de um lado, continuaram a disseminação de representações negativas e campanhas de perseguição policial contra os

sujeitos envolvidos com o Tambor de Mina e a Pajelança, de outro, alguns elementos das manifestações de cultura e religiosidade popular e de matriz africana começaram a ser ditos e vistos como ideias-imagem e práticas culturais centrais para o quadro das “tradições” regionais, até então identificadas tão somente com os sentidos do Maranhão alcunhado de Atenas Brasileira e de São Luís imaginada como uma capital de origem francesa.<sup>88</sup> Neste contexto, não se deve subestimar ou superestimar o papel de alguns letrados, geralmente vinculados a instituições públicas e em contato com discussões que então se fazia em nível nacional e internacional sobre folclore e cultura popular.<sup>89</sup>

Ao se analisar a cobertura dos dois principais jornais de circulação diária do Maranhão estado-novista se nota a ambivalência do período. O jornal *O Globo*, publicado a partir de 1939, auxilia os membros da polícia empenhados na sua caça às bruxas. Por sua vez, o *Diário do Norte*, durante seus nove anos de publicação, entre 1937 e 1945, raramente descreve de forma pejorativa o mundo material e humano da religiosidade popular e, mais que isso, algumas vezes anuncia e convida para o Tambor de Mina. Certamente, um dos elementos que contribuiu para isso foi o fato de que Antonio Lopes era diretor do *Diário do Norte*. Ao lado de Fulgêncio Pinto, Lopes era o mais respeitado estudioso das chamadas “tradições populares” e do “folclore” maranhenses no período. Além disso, Lopes tinha trânsitos pessoais e profissionais com a administração estatal.

O fato é que, a partir de final dos anos 1930, ainda que de modo descontínuo, novos ventos sopram para alguns elementos da religiosidade popular, especialmente para aqueles que eram vistos como herança autêntica e legitimamente africana. Em 1937, ocorreram em São Luís, as



duas primeiras pesquisas sobre o Tambor de Mina. Uma delas foi do etnólogo português que ministrou cursos na Bahia e pesquisou no Norte do Brasil, Edmundo Correia Lopes,<sup>90</sup> que estava interessado sobretudo pela língua ritual da Casa das Minas. A outra foi da Missão de Pesquisa Folclórica do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo,<sup>91</sup> interessada especialmente nas músicas do Tambor de Mina, tendo-se feito observações no terreiro de dona Maximiniana, localizado no João Paulo, bairro operário suburbano de São Luís.

Datam de 1938 os primeiros convites e anúncios de festas de Tambor de Mina, publicados em um jornal maranhense, de que se tem notícia. Em *Diário do Norte*, anunciava-se e se convidava para as festas a serem realizadas por Andressa Ramos<sup>92</sup> e “no vasto terreiro da Noemia”, no subúrbio de São Luís.<sup>93</sup> Processo similar acontecia na Bahia. “No [...] ano de 1937, encontramos pela primeira vez convites para festas de candomblé, fato inédito até então, provavelmente de autoria de Edison Carneiro, ou escritos a pedido dele”.<sup>94</sup>

Este é um período em que, no Maranhão, é crescente a influência do modernismo,<sup>95</sup> momento em que a Pajelança serve de referencial estético para a produção poética apresentada na terra de Gonçalves Dias. Em 1941, a poesia “pajelança”, de Moreaux, publicada no *Diário do Norte*, poetizava o “pucuntum” dos tambores e o “xiquiti” dos maracás, do “pajé Pai-de-santo”, capazes de vencer “quebrante no corpo”.<sup>96</sup> Entretanto, a Cura, embora tenha conquistado reconhecimento público – já que sujeitos de diferentes posições sociais procuravam os serviços dos pajés e os “divertimentos” dos rituais de Pajelança –, continuou objeto preferencial da repressão policial e da reprovação dos setores sociais dominantes, cujas

visões de mundo predominavam na imprensa.

A mais antiga casa de culto do Tambor de Mina, a Casa das Minas, é então reconhecida como tradição religiosa afro-brasileira. Em 1940, duas fotos da “dança sagrada das minas na sua perfeita cadência com os ritmos do culto afro, no tradicional terreiro” foram publicadas na *Revista Athenas*, periódico organizado por intelectuais e patrocinado pela administração estatal, e que visava ser a confirmação das “gloriosas tradições” que seu nome indicaria.<sup>97</sup>



Figura 1: Dança Sagrada das Minas  
Fonte: REVISTA ATHENAS. São Luís/MA, 12 jul. 1940, p. 12.

Em 1941, nos Estados Unidos, Arthur Ramos sugeriu a Herskovits uma viagem de estudos ao Maranhão, o que não se concretizou.<sup>98</sup> Em fins da década de 1940 e início da seguinte, Pierre Verger e Roger Bastide estiveram no Maranhão e visitaram a Casa das Minas, quando conheceram os mais antigos terreiros de São Luís.<sup>99</sup>

Em 1942, Nunes Pereira escrevia sua monografia sobre aquela casa, cuja primeira edição foi publicada em 1948. A obra inaugurou as publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, então presidida por Arthur Ramos, para quem, o Maranhão constituiria “um dos pontos do Brasil mais interessantes para a pesquisa de africanismos culturais”. *A Casa das Minas* foi publicada como um estudo brasileiro sobre o “problema do Negro”.<sup>100</sup> Filho e sobrinho de antigos membros da Casa das Minas, a qual frequentava quando era criança, Nunes Pereira entendia que a Casa de mãe Andressa “reflete a alma africana” herdada e conservada “sem deformações”. Assim, “observando-se esta Casa negra”, “podemos compreender [...] os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano”.<sup>101</sup>

Entre novembro de 1943 e junho de 1944, estive no Maranhão o pesquisador paulista Costa Eduardo a fim de realizar pesquisa de campo para sua tese de doutorado defendida no Departamento de Antropologia da Northwestern University sob orientação de M. J. Herskovits. Na ocasião, Eduardo identificara ao menos vinte terreiros de Tambor de Mina e Pajelança na Ilha de São Luís.<sup>102</sup>

Em 1952, Pierre Verger sugeriu que a Casa das Minas fora fundada por uma rainha do Daomé vendida como escrava entre fins do século XVIII e início do século seguinte, pois, segundo ele, alguns voduns

daquela casa se identificavam com membros da família real do Daomé, inclusive o rei Agonglo ou Agongono, como é conhecido no Maranhão.

Em 1954, o maranhense D. Vieira Filho, personagem central do processo inicial de estabelecimento de referenciais de políticas públicas de cultura no Maranhão,<sup>103</sup> argumentava que “não” se verificaria na Casa das Minas “o ritual complexo e barbaresco” como ocorreria com os terreiros da Bahia e de outros lugares.<sup>104</sup>

De fato, intelectuais como Nunes Pereira e Vieira Filho tentam separar o joio do trigo: “Na Casa das Minas não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos, etc”,<sup>105</sup> o que seria característico da Pajelança. “Quer na periferia urbana, nos subúrbios ou nos distritos rurais o culto é processado sem perseguições policiais”.<sup>106</sup> Isto se daria

[...] porque uma coisa é o fetichismo simples, vozes da África que nos ficaram, e outra é a macumba, a magia negra, o baixo espiritismo, práticas nocivas e fora da lei [...] Estas manifestações mórbidas, sim, merecem repressão policial de início, para depois se tornarem objeto de tratamento de higiene mental.<sup>107</sup>

Assim, num tempo de crescentes louvores à mestiçagem no território nacional e latino-americano,<sup>108</sup> num certo lugar das práticas sociais, ser (visto como algo) misturado podia implicar uma maldição e não uma bênção.

O prestígio dado ao Tambor de Mina deve ter levado muitos pajés a se aproximarem dele, sem, entretanto, abandonarem a Pajelança. Vieira Filho, assim como o cubano Fernando Ortiz (este muito lido pelo primeiro), e outros intelectuais brasileiros e estrangeiros da época estavam

interessados nas sobrevivências africanas, nos africanismos. De fato, os intelectuais que terão mais sucesso nesse período são aqueles que, como Herskovits, centram suas abordagens “na identificação de continuidade em termos de padrões de cultura entre a África Ocidental e o Brasil”, o que “muito bem se encaixava nas agendas da política cultural do Estado Novo e dos mais influentes pesquisadores nacionais”.<sup>109</sup> Uma perspectiva que, como se vê, ultrapassa as barreiras cronológicas do Estado Novo.

Graças às ideias de Nina Rodrigues e à intermediação de intelectuais ligados aos Serviços de Higiene Mental, que começaram a funcionar em Pernambuco em 1931, os terreiros nagôs do Nordeste brasileiro, apresentados por eles como puros, enfrentaram menos problemas com a polícia do que os terreiros considerados sincréticos e os de caboclo.<sup>110</sup> Estes últimos, em Salvador, por exemplo, eram vistos com desconfiança e mais acusados de feitiçaria.<sup>111</sup> No Maranhão, os jejes, mais que os nagôs, foram vistos como mais legítimos, e coube àqueles identificados como Pajelança o repúdio de diferentes letrados e a atenção policial.

A divisão clara e distinta entre Tambor de Mina e Pajelança certamente não era questão de interesse dos populares, que podiam estar mais interessados em professar sua fé ou tentar resolver seus problemas, bem como em busca de diversão e convívio social. Por outras razões, também não parecia fazer sentido para a imprensa, médicos, clérigos e policiais, que poderiam identificar como manifestações mórbidas tudo o que representasse religiosidade popular e de marca africana e indígena. Para membros da imprensa escrita, exatamente por serem práticas ou puramente africanas ou autenticamente indígenas, ou misturadas entre si, em todos os casos entendidas como carentes de civilização e cultura,

seriam manifestações torpes cuja responsabilidade seria da polícia.

De todo modo, sobretudo a partir dos anos 1950, inicia-se uma inflexão, ainda que bastante pontual, no modo como a imprensa maranhense lida com a Mina e a Pajelança. Em 1954, o jornal *Pacotilha – O Globo*<sup>112</sup> publica a primeira grande reportagem em um jornal de circulação diária do Maranhão interpretando positivamente o Tambor de Mina como uma tradição regional. O terreiro selecionado pela imprensa não é nenhum daqueles que despertava o interesse dos intelectuais locais e da agenda intelectual e política nacional, como a Casa das Minas e a Casa de Nagô.



Figura 2: Negreiros

Fonte: PACOTILHA O GLOBO. São Luís/MA, 3 ago. 1954, p. 2

Original no que concerne ao tema e ao conteúdo – um trabalho jornalístico realizado por ocasião de uma festa de Tambor de Mina, 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. ELE É O CHEFE SUPREMO DA GRANDE LINHA DE MINA. SEU ‘PATRÃO’ É LÉGUA BUGÍ BUÁ”.<sup>113</sup>

A equipe da reportagem de agosto de 1954 tinha consciência de seu ineditismo.

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. Sua casa, no Caminho do Turú, onde celebra-se o culto gêge, é conhecidíssima e rara a pessoa que ainda não a visitou, nas noites das festas rituais.

Dreyfus Azoubel foi o primeiro repórter fotográfico a penetrar com u’a máquina naquele mundo imenso dos “orixás” ou “voduns”, com permissão do chefe da seita para iluminar com os seus “flashes” o “guma” sagrado, tendo oportunidade de colher flagrantes do ritual das velas que naquele dia se realizara como homenagem aos mortos que pertenceram ao grande império de “Seu” Légua Bugí Buá.

Seguimos o roteiro dos terreiros de S. Luís e penetramos nos segredos de mina. Paramos diante da Pedra de Santa Bárbara ou “Fala Mãe”. Ouvimos o “imbarabó”, em respeitoso silêncio, e nos contaram a história da encantaria sagrada, o que procuraremos transmitir aos leitores de *PACOTILHA – O GLOBO*.<sup>114</sup>

É relevante salientar que há apenas quatro anos havia sido publicada uma reportagem vencedora de um concurso promovido por esse mesmo periódico na qual o Tambor de Mina e a Pajelança eram apresentados como algo indistinto e reduzido à feitiçaria deplorável, resultante da falta de assistência educacional e religiosa.<sup>115</sup>

Em grande medida, o terreiro selecionado pela imprensa guarda as mesmas características daqueles que vinham sendo descritos como herança perniciososa que deveria ser eliminada e problema social que precisaria ser resolvido. Se o que define a escolha dos intelectuais é, sobretudo, a relação África-América, o que parece reger os princípios seletivos da imprensa é a capacidade de mobilização dos pajés e pais de santo diante da sociedade local, especialmente no que concerne às suas relações com políticos e a denominada “gente de sociedade”. “Governadores e parlamentares se elegem, pobres que enriquecem do dia para a noite: são acontecimentos em que surge o nome do famoso ‘pai-de-santo’”. Até o Moto Club, popular time de futebol do estado, teria sido campeão por causa de Negreiros. “O nome de Zé Negreiros corre pelo norte e nordeste do Brasil”.<sup>116</sup>

A esta altura, a “ideologia do prestígio”<sup>117</sup> já está suficientemente instalada e, embora este não seja um movimento dominante, já é possível observar na imprensa que “mete gosto ver, nos dias e nas noites de cerimonial, na liturgia sagrada dos terreiros, essa gente em remígio de fé elevando, aos seus santos, a cantilena votiva que lhe ensinaram os antepassados e que passa, de geração a geração”.<sup>118</sup>

Cabe destacar ainda que, ao que tudo indica, em meados do século XX, intensifica-se a participação dos homens como médiuns de incorporação e chefes de terreiros. Até esse período, eles, ao menos em tese, deveriam ser tocadores dos instrumentos utilizados durante os rituais. Mas não deveriam dançar. Havia uma associação construída como negativa entre homens pajés e pais de santo e feminilidade e homossexualidade. Em 1947, um jornalista teria encontrado um



“curandeiro [...] requebrando-se qual uma dançarina de cabaré. Vestia um pijama igual àqueles usados por mulheres de pensões livres”.<sup>119</sup> Pai Euclides (1937-2015), que fundara em 1954 a Casa Fanti-Ashanti, primeiro enveredou pela Cura, sendo preparado “no fundo”, na encantaria, pois sua família incentivava sua ligação com a Pajelança e não o aceitava como mineiro, por este ser visto como homossexual.<sup>120</sup> O mesmo aconteceu com Pai Jorge de Itaci (+2003), que fundara o Terreiro de Iemanjá em 1956, e cujo pai não aprovava a ideia dele “ter Orixá e dançar Mina, pois naquela época, era uma coisa terrível um homem dançar Mina, o que não era visto com bons olhos por ser considerado afeminado”.<sup>121</sup>

Duas décadas depois do início da identificação positiva do Tambor de Mina com a cultura regional e nacional, a Pajelança continuava, de modo geral, percorrendo caminhos bem mais tortuosos. Em 1957, foi criada a Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão cujo primeiro diretor foi Bacelar Portela, um médico e líder católico. Nesse contexto, as campanhas de repressão à Cura foram intensificadas. De fato, no Maranhão novecentista, o curandeirismo era apresentado como um problema que dizia respeito tanto à medicina quanto à igreja, a Pajelança como um problema de saúde pública e de desvio religioso e os pajés e pais de santo, reduzidos a curandeiros, como concorrentes do médico e do padre.<sup>122</sup>

## **Considerações finais**

Interpretando a contrapelo os registros, em sua maioria,

depreciadores, em relação ao universo do povo de santo e de encantado, é possível observar que, no Maranhão de meados do século XX, os padrões do imaginário e as formas de sensibilidade eram profundamente marcados pela ideia de poder dos pajés e pais de santo, poder este que teria relação direta com África ou com os povos indígenas.

Em 1962, ocorre a celebração oficial dos 350 anos da capital do Maranhão, quando foram realizados desfiles, encenações e recitais pelas ruas e praças da capital para lembrar que a cidade seria talvez, não mais tão ateniense quanto no século XIX, mas certamente fundada por franceses, logo, sua origem continuaria indelevelmente branco-europeia e não negro-africana ou indígena. De qualquer maneira, algumas das culturas, tradições e identidades populares e negras começam a ser, ainda que modestamente, lembradas – o que não ocorrera na festa dos 300 anos em 1912.<sup>123</sup>

Os tambores são, então, caracterizados como “cultura popular”, como “folclore maranhense”. Realiza-se um Festival Folclórico com a intenção de se “apresentar um quadro autêntico e grandioso das manifestações de folclore ainda vivas no substratum do povo maranhense”, como o tambor de crioula, a dança do lelê, a dança do coco, o bumba-meu-boi, a folia do Divino Espírito Santo e o Tambor de Mina.<sup>124</sup>

Mas este evento parece ser marco de um novo cenário que se abre. Nele, cada vez mais, novos setores sociais ganharão relevância, a exemplo dos chamados neopentecostais e, novamente, os sujeitos identificados com religiosidades populares ou religiões de matriz africana serão tratados como objeto preferencial de preconceito, discriminação e mesmo

violência.<sup>125</sup> Ao mesmo tempo, este novo cenário é aquele da cultura popular e negra no poder instituído,<sup>126</sup> quando essa cultura “se ‘reifica’ como estratégia de luta e embate, pois se há um poder nas representações culturais, existe um duplo poder nas representações culturais quando estão no poder”.<sup>127</sup>

## Notas

---

\* Doutor em Estudos Étnicos e Africanos (Universidade Federal da Bahia/UFBA), com estágio pós-doutoral no Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Leipzig, Alemanha. Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História e Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (Universidade Federal do Maranhão/UFMA). Departamento de História e Geografia, Programa de Pós-Graduação em História (Universidade Estadual do Maranhão/UEMA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4225-3669>

<sup>1</sup> ASSUNÇÃO, M. R. Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: EDUFMA, v. 3, n. 1, 1999, pp. 29-67. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3672>. Acesso: 5/10/2018; BARROSO JÚNIOR, R. dos S. No turbilhão da diáspora africana: o estado do Maranhão e Piauí e as etnias africanas (1770-1800). In: SOUZA FILHO, B. (org.). **Entre dois mundos: escravidão e a diáspora africana**. São Luís: EDUFMA, 2013; CHAMBOULEYRON, R.; SOUZA JR, J. A. de (orgs.). **Novos Olhares sobre a Amazônia Colonial**. Belém: Paka-Tatu, 2016.

<sup>2</sup> Neste artigo, utilizo popular no sentido de “colocar no centro da investigação as pessoas pobres, simples, comuns, escravos, negros [...]”. O termo não necessariamente suprime diferenças entre os populares, mas permite destacar que os sujeitos assim identificados compartilham uma série de manifestações, a exemplo das festas, danças, gostos e, além disso, são desse modo, identificados pelas autoridades que comumente desejam “civilizar” os costumes. Ver ABREU, M. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999, p. 28.

<sup>3</sup> CABRAL, N. D. et al. (orgs.). **História das Religiões no Brasil**. V. VII. Recife: UFPE/CEPE, 2015; CAROSO, C.; BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileira**. Salvador: CEAO; Rio de Janeiro: Pallas, 1999; MOURA, C. E. M. de. (org.). **As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a Religião dos Orixás**. São Paulo: Editora da USP, 1994.

---

<sup>4</sup> FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da USP; São Luís: FAPEMA, 1995, p. 108; PACHECO, G. B. F. **Brinquedo de Cura**. Um estudo sobre a pajelança maranhense. Doutorado, Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil, 2004, p. 48.

<sup>5</sup> FERRETTI, M. M. R. Brinquedo de Cura em Terreiro de Mina. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 59, dez. 2014, p. 60. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78>. Acesso: 10/1/2019.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>9</sup> FERRETTI, M. M. R. **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004, p. 19; SANTOS, T. L. dos. **Maranhão Terra de Pajé**: a pajelança em São Luís do Maranhão na passagem do século XIX para o XX. Doutorado, CCH-UFMA, São Luís, Brasil, 2017, p. 43; 128.

<sup>10</sup> PARÉS, L. N. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In.: CARVALHO, M. R. de; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). **Negros no Mundo dos Índios: Imagens, Reflexos e Alteridades**. Natal: EDUFRN, 2011, p. 119-120.

<sup>11</sup> ALVARENGA, O. **Tambor de mina e tambor-de-crioulo**. São Paulo: PMSP; DC; DPM, 1948; EDUARDO, O. da C. **The negro in Northern Brazil**. Nova York: J. J. A. Publisher, 1948; PEREIRA, N. **A Casa das Minas**. Rio de Janeiro: SBAE, 1948; LOPES, E. C. Vestígios de África no Brasil. **O Mundo Português**, Lisboa, v. 6, n. 63, 1939; \_\_\_\_\_. O kpoli de mãe Andressa. **O Mundo Português**, 9, abr. de 1942; \_\_\_\_\_. A propósito de “A Casa das Minas”. **Atlântico – Revista Luso Brasileira**, Lisboa, v. 57, n. 5, 1947; VERGER, P. Le cult des vodoun d’Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? **Les Afro-Américains**, Dakar, IFAN, p. 157-160, 1952.

<sup>12</sup> BARRETTO, M. A. P. **Os Voduns do Maranhão**. São Luís: FUNC, 1977; \_\_\_\_\_. **A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão**. Doutorado, Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil, 1987; FERRETTI, M. M. R. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001; \_\_\_\_\_. **Desceu na Guma**: o caboclo no Tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti–Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000a; \_\_\_\_\_. **Maranhão Encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000b. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/site/wp-content/uploads/2017/03/Livro-ilustrado.pdf>. Acesso: 10.2.2019; FERRETTI, S. F. **Querebantam de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 1985. \_\_\_\_\_. *op. cit.*, 1995; LIMA, O. C. **A Casa de Nagô**. São

---

Luís: UFMA; CCS, DSOC, 1981; MATTA, R. da. et. al. **Pesquisa polidisciplinar – Prelazia de Pinheiro**. V. 3. São Luís: IPEI, 1974; PACHECO, G. B. F. op. cit.; PARÉS, L. N. op. cit.; SANTOS, M.; SANTOS NETO, M. **Boboromina: terreiro de São Luís**. São Luís: SECMA, 1989.

<sup>13</sup> ARAÚJO, R. I. S. **O Reino do Encruzo**. História e Memória das Práticas de Pajelança no Maranhão (1946-1988). Belo Horizonte: Fino Traço, 2017; BARROS, A. E. A. **O Pantheon Encantado: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**. Dissertação, CEAO-UFBA, Salvador, 2007; FARIAS FILHO, M. **Religião afro-brasileira em São Luís do Maranhão: aspectos e repressão nas décadas de 1920-1930**. **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**, São Luís, v. 1, pp. 179-187, 2004. Disponível em:

<http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/166f6d0bb752dcccfe20f0b181481660.pdf>. Acesso: 30/11/2018. FERRETTI, M. M. R. op. cit., 2004; NUNES, H. R. **Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896**. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 34, pp. 9-12, jun. de 2006; Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/e2a6a24cf47af29c03c96a5500d853da.pdf>. Acesso: 20/10/2018; PARÉS, L. N. op. cit.; SANTOS, T. L. dos. op. cit.

<sup>14</sup> GUILLEN, I. C. M. **Maracatus-Nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930-1940**. **Clio Revista de Pesquisa Histórica**, n. 21, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24846/20119>.

Acesso: 30/11/2018. MORAES, E. J. de. **Modernismo Revisitado**. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 1, pp. 220-238, 1988. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2165/1304>. Acesso: 10/09/2018; MATA, L. C. da. **Os primitivos: Mário de Andrade e Georges Bataille**. **ARS (São Paulo)**, v. 16, n. 32, São Paulo, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ars/v16n32/2178-0447-ars-16-32-117.pdf>. Acesso: 1/2/2019.

<sup>15</sup> Se com o projeto modernista, iniciado simbolicamente em 1922 através da *Semana de Arte Moderna*, o Brasil, para contribuir com o mundo, precisaria primeiro ser nacional, isto é, “a operação que possibilita o acesso ao universal passa pela afirmação da brasilidade” (MORAES, E. J. de. **A Brasilidade Modernista: sua Dimensão Filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978, p. 105), com o projeto regionalista, bem representado por Gilberto Freyre no *Manifesto Regionalista* de 1926, o Nordeste, para contribuir com a nação, precisaria, antes de tudo, ser regional (ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **A Feira dos Mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste, 1920-1950)**. São Paulo: Intermeios, 2013; \_\_\_\_\_. **A Invenção do Nordeste e outras artes**. 5ª. Ed. São Paulo: Cortez, 2011), isto é, o acesso ao nacional passa pela afirmação do

---

regional.

<sup>16</sup> MAGGIE, I. Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão. **Rev. bras. Ci. Soc.**, v. 20, n. 58, São Paulo, jun. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n58/25626.pdf>. Acesso: 25/07/2018; SANSONE, L. **Negritude sem Etnicidade**. Salvador: Edufba; Pallas, 2003; SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993; SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco, Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; ORTIZ, R. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>17</sup> REITER, B.; e SIMMONS, K. E. (orgs). **Afro-Descendants: Identity, and the Struggle for Development in the Americas**. East Lansing: Michigan State University Press, 2012; STEPAN, N. **The Hours of Eugenics**. London: Cornell University Press, 1991.

<sup>18</sup> CATENACCI, V. Cultura popular entre a tradição e a transformação. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 2, abr./jun. 2001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000200005>. Acesso: 22/11/2018; MELO, D. **A cultura popular no Estado Novo**. Coimbra: Angelus Novus, 2010; MICELI, S. (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.

<sup>19</sup> CALABRE, L. História das políticas culturais na América Latina: um estudo comparativo de Brasil, Argentina, México e Colômbia. **Revista Escritos**, Ano 7, n. 7, 2013. Disponível em: [http://www.casaruibarbosa.gov.br/escritos/numero07/escritos%207\\_12\\_historia%20das%20politicais%20culturais.pdf](http://www.casaruibarbosa.gov.br/escritos/numero07/escritos%207_12_historia%20das%20politicais%20culturais.pdf). Acesso: 5/1/2019; \_\_\_\_\_. Políticas Culturais no Brasil: balanço e perspectivas. **Anais do III ENECULT**. Salvador, 2007. Disponível em:

<http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/bitstream/fcrb/451/2/Calabre%2c%20L.%20-%20Politicais%20Culturais%20no%20Brasil>. Acesso: 15/11/2018; FALCÃO, J. A. Política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In.: MICELI, S. (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.

<sup>20</sup> SANSONE, L. Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100001>. Acesso: 20/01/2018.

<sup>21</sup> CALABRE, op. cit., 2013; op. cit., 2007; OLIVEN, R. G. A relação Estado e Cultura no Brasil: cortes ou continuidades? In.: MICELI, Sérgio (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984, p. 216.

<sup>22</sup> COSTA, M. D.; SANTOS, E. F. dos. O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964) e o Debate Atual Sobre Folclore. **Dimensões**, n. 14, 2002. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2641/2126>. Acesso:

---

15/1/2019; VILHENA, L. R. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: FGV/FUNARTE/MEC, 1997.

<sup>23</sup> D'ANGELO, H. As origens da violência contra religiões afro-brasileiras. **Revista Cult**, 21 de setembro de 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-religiosa-candomble-umbanda/>. Acesso: 10/1/2018.

<sup>24</sup> ASSUNÇÃO, op. cit.; FERRETTI, M. M. R., op. cit., 2004; SOUZA, L. de M. e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. 2ª Ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.

<sup>25</sup> A presente pesquisa se fundamenta na análise de documentação escrita: periódicos, sobretudo jornais, mas também revistas, bem como artigos e livros produzidos por etnógrafos, antropólogos, folcloristas e escritores, referidos ao longo deste artigo. A escolha dos jornais obedeceu, primeiramente, o critério de sua disponibilidade em São Luís na Biblioteca Pública Benedito Leite e em repositórios públicos on-line, a exemplo daquele disponibilizado pela Biblioteca Nacional. Foram considerados os jornais mais constantes: *Diário do Norte* (1937-45), *O Globo* (1939-49), *Pacotilha – O Globo* (1949-58) e *Jornal Pequeno* (1952-65), todos estes de circulação diária e sediados em São Luís. Considerou-se também uma série de outros jornais, de periodicidade semanal ou mensal, muitos dos quais de cidades do interior do estado, como *Correio de Timon* (1956-9), de Timon, *A Tarde* (1934-5; 1950-5), de Carolina, *Trabalhista* (1946-52), de Itapeturu-Mirim, *Boletim Paroquial* (1953-59), de Arari, e *Cruzeiro* (1934-59), de Caxias. Foi também incluída no corpus documental a *Revista Athenas* (1939-42). Além disso, buscou-se analisar jornais com visões sociopolíticas diferentes, ainda que isso tenha sido pouco possível durante o Estado Novo. Assim, *Diário do Norte* foi o porta-voz do Estado Novo no Maranhão. Até 1943, quando ingressou nos “Diários Associados” de Assis Chateaubriand, esse diário se dizia, antes de tudo, um “jornal provinciano”, ocupado com as questões especificamente do estado, embora, efetivamente, estas questões estivessem em constante diálogo com os problemas nacionais e mesmo internacionais. Sediado em São Luís, *O Globo* estava vinculado às elites locais. Embora ainda estivesse relacionado àqueles grupos, a partir de 1943, quando passara a fazer parte dos “Diários Associados”, *O Globo*, como *Diário do Norte*, inseriu-se num projeto além-Maranhão. Em 1949, ele se juntou à *Pacotilha*, fundado em 1880, nascendo assim o jornal *Pacotilha – O Globo* (PGB). *Trabalhista* e *Correio Trabalhista*, este de São Luís e publicado em 1949-50, eram ambos vinculados ao Partido Trabalhista Brasileiro, defensores de Getúlio Vargas. *Jornal Pequeno* era um periódico de perspectiva, sobretudo, local e politicamente à esquerda e *Boletim Paroquial* e *Cruzeiro*, periódicos católicos semanais. Estes dois últimos oferecem, de maneira exemplar, a visão católica oficial das religiões populares e de matriz africana, embora esta perspectiva também possa ser observada em outros jornais. Além das fontes propriamente escritas, que constituem a maior parte do material aqui analisado, utilizo também

---

alguns depoimentos de agentes da cultura popular disponíveis, também em formato escrito, na coleção *Memória de Velhos*, organizada pelo Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho (CPDVF) nos anos 1990. O CPDVF realizou várias entrevistas com diferentes agentes da cultura popular, dentre os quais, pais de santo de pajés. Ver MARANHÃO. **Memória de Velhos**. São Luís: LITHOGRAF, 1997, especialmente, volumes 1 e 5.

<sup>26</sup> *Encantado* é um termo genérico pelo qual são conhecidas as entidades espirituais recebidas em terreiros maranhenses, como voduns, orixás, gentis e caboclos. Também consiste numa categoria específica de seres espirituais, são humanos que desapareceram misteriosamente ou que se tornaram invisíveis, “encantando-se” e indo morar em certos sítios naturais como rios, lagoas e praias. FERRETTI, M. M. R. op. cit., 2000b, pp. 24-25.

<sup>27</sup> SCOTT, James C. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. London: New Haven and London, Yale University Press, 1985.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. **A História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo, Perspectiva: 1997 [1961]; HALL, S. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, Brasília: UFMG, UNESCO, 2003; THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. A categoria “representação” é entendida neste artigo nos dois primeiros sentidos atribuídos ao termo por Abbagnano (2007, p. 853), quais sejam: “representação” é tanto a *ideia* quanto a *imagem*, ou ambas as coisas, que se elabora sobre um dado objeto ou realidade. Assim, utiliza-se representação para fazer referência às ideias, imagens e discursos que determinados setores sociais produzem e disseminam sobre o mundo material, humano e místico do Tambor de Mina e da Pajelança. Ademais, entende-se que, no contexto em análise, não cabe o uso do termo “representação” no terceiro sentido apontado por Abbagnano, no qual se concebe “representação” como o próprio objeto representado. Ver ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Brasil: Martins Fontes, 2007, p. 853. Os historiadores têm reconhecido a ambiguidade do termo. Carlo Ginzburg, por exemplo, lembra que o termo “representação” tanto “faz as vezes da realidade representada” e, portanto, evoca a ausência, quanto “torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença”. Ver GINZBURG, C. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 85.

<sup>29</sup> CHALHOUB, S. **Cidade Febril**. Cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 22-23.

<sup>30</sup> LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, dez.-fev. 1995-1996 pp. 194-220. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28377/30235>. Acesso: 30/03/2018; FERREIRA, E. **O poder dos Candomblés: perseguição e**



---

resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: Editora da UFBA, 2009; SANTOS, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**. Salvador: EDUFBA, 2005.

<sup>31</sup> GUILLEN, I. C. M. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2, pp. 59-72, 2005; SANTOS, M. R. dos O sagrado perseguido: intolerância e demonização das práticas religiosas afro-brasileiras no bairro de Afogados - Recife (1930-1940). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, jul. 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300845060\\_ARQUIVO\\_textocompletoanpuh2011.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300845060_ARQUIVO_textocompletoanpuh2011.pdf). Acesso: 30.10.2018.

<sup>32</sup> FIGUEIREDO, A. M. de. **A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

<sup>33</sup> CARLONI, P. Esclarecimento e dominação: o preconceito no jornalismo. **Comunicologia**, v. 8, n. 2, jul./dez, 2015, p. 44-45. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RCEUCB/article/view/6147>. Acesso: 10/09/2018.

<sup>34</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 30 jul. 1941, p. 6

<sup>35</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 30 maio 1948.

<sup>36</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 9 jun. 1947.

<sup>37</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 7 abr. 1947.

<sup>38</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 9 jun. 1947

<sup>39</sup> Termo de origem quimbundo comumente utilizado no Maranhão para se referir à maconha. Assim, “diambeiro” é o mesmo que “maconheiro”.

<sup>40</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 9 jun. 1947

<sup>41</sup> O CRUZEIRO. Caxias/MA, 21 jun. 1947.

<sup>42</sup> O CRUZEIRO. Caxias/MA, 28 jun. 1937, p. 4.

<sup>43</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís/MA, 18/8/1951.

<sup>44</sup> O CRUZEIRO. Caxias/MA, 22 mar. 1949.

<sup>45</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 9 jun. 1947.

<sup>46</sup> O CRUZEIRO. Caxias/MA, 21 jun. 1947.

<sup>47</sup> O CRUZEIRO. Caxias/MA, 9 out. 1937, p. 4.

<sup>48</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 30 maio 1948.

<sup>49</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís/MA, 19 out. 1951, p. 1.

<sup>50</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís/MA, 18 ago. 1951, p. 3.

<sup>51</sup> FERRETTI, M. M. R. op. cit., 2000a, p. 71.

<sup>52</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 30 ago. 1942, p. 2.

<sup>53</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 16 mar. 1941, p. 5.

<sup>54</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís/MA, 18 set. 1954, p. 5; 14 jul. 1955, p. 1; 8 jan. 1956, p. 4.

<sup>55</sup> BOËTSCH, G.; SAVARESE, E. Le corps de l'Africaine. Érotisation et inversion. **Cahiers d'Études Africaines**, 153, XXXIX, 1999, p. 123.

---

Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1999\\_num\\_39\\_153\\_1967](https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_153_1967). Acesso: 7/7/2018.

<sup>56</sup> Quem pertence ao Tambor de Mina.

<sup>57</sup> *Brinquedo* era (e ainda o é) uma expressão usada com frequência pela imprensa para se referir aos rituais festivos dos pajés e pais de santo. Certamente o uso de expressões como *brinquedo* ou *brincadeira* está relacionado às estratégias de proteção contra a perseguição policial, uma vez que era utilizado, desde pelo menos final do século XIX, para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (FERRETTI, M, 2000a). A Pajelança é uma brincadeira séria, na qual é difícil saber onde termina o sagrado e onde começa o profano (PACHECO, G. B. F. op. cit.).

<sup>58</sup> Ver, por exemplo, depoimentos de agentes da cultura popular, especialmente de pais e mães de santo, disponíveis em: MARANHÃO. op. cit., 1997.

<sup>59</sup> ASSUNÇÃO, M. R. op. cit., p. 54; SANTOS, T L. dos. op. cit., 2017, p. 83.

<sup>60</sup> FARIAS FILHO, M. op. cit.; FERRETTI, M. M. R. op. cit., 2001; \_\_\_\_\_. Op. cit., 2000a; \_\_\_\_\_. op. cit., 2000b; FERRETTI, S. F. op. cit., 1985; NUNES, H. R. op. cit.; SANTOS, T L. dos. op. cit., 2017.

<sup>61</sup> Em outros estados do Brasil a memória da religiosidade popular também registra personagens como Flávio Bezerra, caso do delegado Pedro de Azevedo Gordilho, conhecido como Pedrito, que atuou nos anos 1920-40 na Bahia (LÜHNING, A. op. cit., p. 198).

<sup>62</sup> MAGGIE, Y. **O Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, pp. 42-43.

<sup>63</sup> DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

<sup>64</sup> MAGGIE, Y. op. cit., 1992, p. 46.

<sup>65</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 30 nov. 1937.

<sup>66</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 28 out. 1937, p. 3.

<sup>67</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 29 nov. 1937, p. 4

<sup>68</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 13 maio 1938, p. 4.

<sup>69</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 1 jun. 1938.

<sup>70</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 30 abr. 1940, p. 5.

<sup>71</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 4 set. 1940, p. 5.

<sup>72</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 30 jul. 1940, p. 3.

<sup>73</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 30 abr. 1940, p. 5.

<sup>74</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 4 set. 1940, p. 5.

<sup>75</sup> MAGGIE, Y. op. cit, 1992, p. 47.

<sup>76</sup> TRABALHISTA. São Luís/MA, 31 jul. 1947.

<sup>77</sup> CRUZEIRO. Caxias/MA, 21 jun. 1947.

<sup>78</sup> PACOTILHA O GLOBO. São Luís/MA, 30 nov. 1950.

<sup>79</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís/MA, 18 de janeiro de 1954, p. 1.

---

<sup>80</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 30 abr. 1939, p. 1.

<sup>81</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 9 jun. 1947.

<sup>82</sup> FERRETTI, M. M. R. Religião e magia no tererê de Codó. In.: CAROSO, C & BACELAR, J. (orgs.), op. cit., p. 45; RIBEIRO, J. C. **O Perigo de uma história única**: a “invenção” de Codó – MA como Terra da Macumba (1950 a 1990). Dissertação, CCH-UFMA, São Luís, 2015, p. 39.

<sup>83</sup> MARANHÃO. **Memória de Velhos**. São Luís: LITHOGRAF, v. 1, 1997, pp. 93-96.

<sup>84</sup> Entidade espiritual guia de Mãe Andressa.

<sup>85</sup> Em 1938, por exemplo, esteve em São Luís, o escritor espanhol Álvaro de Las Casas (1901-1950). Ele conta que estivera na Casa das Minas tendo conversado “amigavelmente” com Mãe Andressa, que lhe teria oferecido “deliciosos sapotis, tão gostosos como nunca comi outros”. LAS CASAS, A. de. **Na labareda dos Trópicos**. Viagem ao Norte do Brasil. Rio de Janeiro: A Noite, 1938, p. 66.

<sup>86</sup> O Atlântico Negro é uma formação intercultural e transnacional. Nele, as culturas negras do século XX relacionam-se, ao mesmo tempo, com a própria terra onde se diz que elas têm suas raízes, e com o Atlântico – configurado como um sistema de trocas culturais. GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; UFBA; UCD, CEAO, 2001.

<sup>87</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís/MA, 18 ago. 1951.

<sup>88</sup> Na tentativa de construção de uma identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas do Maranhão, como Gonçalves Dias, começou a se destacar no plano nacional. As elites locais da região passaram, então, a utilizar a ideia-imagem de “Atenas Brasileira” para se referir ao Maranhão. BORRALHO, J. H. P. **Uma Atenas Equinocial**: A literatura e a invenção de um Maranhão no Império Brasileiro. São Luís: EdFunc, 2010. Em meados do século XX, essa representação é continuamente reificada por contemporâneos para demarcar o que seriam as “verdadeiras tradições maranhenses” ou a identidade da região e dos regionais. Nessa perspectiva, “é importante lembrar que embora a representação maranhense-ateniense (a identificação do Maranhão como Atenas Brasileira) seja um pretense marcador identitário regional, que visa diferenciar a região de outras regiões e da própria nação, instituindo o Maranhão em padrões branco-europeus, em grande medida, parece ter se tornado possível no contexto da ideologia do branqueamento, que é de caráter nacional e mesmo latino-americano. A Atenas Brasileira poderia ser interpretada como uma refinada ideia-imagem local, gestada e estruturada pelas elites, da ideologia do branqueamento. [...] A ideia de Atenas Brasileira não é essencialmente racista, mas o racismo parece ser uma de suas principais marcas. Enfim, a representação sobre o Maranhão a partir de padrões eruditos e eurobrasileiros, de um lado, e os preconceitos e perseguições às produções culturais negromestiças, de outro, constituíram, muitas vezes, o

---

avesso e o direito de um mesmo processo”. BARROS, A. E. A. O Pantheon Encantado: sujeitos, culturas e questão racial no processo de formação de identidade maranhense. In.: \_\_\_\_\_ et al. (orgs.). **Histórias do Maranhão em Tempos de República**. Jundiá: Paco Editorial, 2015, pp. 50-51.

<sup>89</sup> É importante lembrar que, no contexto dos anos 1920, os próprios homens e mulheres negros também agenciaram sua presença como símbolos nacionais. GOMES, T. de M. Negros Contando (e Fazendo) sua História: Alguns Significados da Trajetória da Companhia Negra de Revistas (1926). **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 53-83. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n1/a03v23n1.pdf>. Acesso: 1/5/2018.

<sup>90</sup> LOPES, E. C. op. cit., 1939; op. cit., 1942; op. cit., 1947.

<sup>91</sup> ALVARENGA, O. op. cit..

<sup>92</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 1 jun. 1938.

<sup>93</sup> DIÁRIO DO NORTE. São Luís/MA, 10 ago. 1938, p. 2.

<sup>94</sup> LÜHNING, A. op. cit., p. 206.

<sup>95</sup> MORAES, E. J. de. op. cit. 1978. \_\_\_\_\_ op. cit., 1988.

<sup>96</sup> MOREAUX, S. Pajelança. **Diário do Norte**, São Luis, Maranhão, Brasil, 13 de fev. de 1941, p. 4.

<sup>97</sup> REVISTA ATHENAS. São Luis/MA, 12 jul. 1940, p. 12.

<sup>98</sup> RAMOS, A. Introdução. In.: PEREIRA, N. op. cit., p. 9. Arthur Ramos falecera em 1949 e Herskovits em 1962.

<sup>99</sup> BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971 (1960), v. 1, p. 257.

<sup>100</sup> RAMOS, A. op. cit., pp. 11-3.

<sup>101</sup> PEREIRA, N. op. cit., p. 21.

<sup>102</sup> EDUARDO, O. C. op. cit. Cruzando-se as notícias de jornais e os dados de Costa Eduardo, constata-se que havia pelo menos 30 terreiros em São Luís nos anos 1940, quando a população dessa ilha era de 85.583 habitantes, havendo, portanto, ao menos um terreiro para cada 2.852 pessoas. Sobre os contatos entre Costa Eduardo e Herskovits, ver RAMASSOTE, R. Cartas de trabalho: a correspondência de Octávio da Costa Eduardo a Melville J. Herskovits. **Repocs**, v. 14, n. 27, jan/jun. 2017. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/6413/4101>. Acesso: 08/01/2019.

<sup>103</sup> REIS, E. T. dos. Em nome da “cultura”: porta-vozes, mediação e referenciais de políticas públicas no Maranhão. **Revista Sociedade e Estado**. v. 25, n 3, Set./Dez. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922010000300005>. Acesso: 30/08/2018.

<sup>104</sup> VIEIRA FILHO, D. Folklore sempre. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, 1954, p. 80.

<sup>105</sup> PEREIRA, N. op. cit., p. 47.

---

<sup>106</sup> VIEIRA FILHO, D. op. cit., p. 80.

<sup>107</sup> Idem.

<sup>108</sup> MAGGIE, I. op. cit., 2005.

<sup>109</sup> SANSONE, L. op. cit., 2002.

<sup>110</sup> Intelectuais como Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-49), Edison Carneiro (1912-72) e Roger Bastide (1898-1974) defendiam a ideia de superioridade do nagô quando se referiam às tradições africanas e destacavam a importância do Nordeste (e, particularmente, da Bahia) enquanto região em que se poderia observar aquela herança. DANTAS, B. G. op. cit..

<sup>111</sup> LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1967.

<sup>112</sup> *Pacotilha* foi fundado em 1880 e em 1949 se fundiu com *O Globo*. Esses jornais se vinculavam aos grupos políticos dominantes e destinavam o mesmo tipo de cobertura às expressões religiosas populares e de matriz africana.

<sup>113</sup> MASSON, N. Governadores e Parlamentares se elegem... **Pacotilha – O Globo**, São Luís, 3 de ago. de 1954, p. 1. Léguas Boji Buá é o comandante de uma importante família de encantados que parece chegar a mais de quinhentas entidades. AHLERT, M. “*A família de Léguas tá toda na eira*”: tramas de parentesco nas relações entre pessoas e encantados. **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa/PB, 2016. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/admin/files/1466467272\\_ARQUIVO\\_RBA2016\\_Completo\\_AfamiLiadeLeguatatodanaeira.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/admin/files/1466467272_ARQUIVO_RBA2016_Completo_AfamiLiadeLeguatatodanaeira.pdf). Acesso: 7/9/2018; FERRETTI, M. M. R. op. cit., 2000a; op. cit., 2000b; op. cit., 2001.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>115</sup> PACOTILHA O GLOBO. São Luís, 18 abr. 1950.

<sup>116</sup> MASSON, N. op. cit., p. 2.

<sup>117</sup> Analisando o contexto baiano, Lima nota que o prestígio era cobiçado pelos candomblés. Políticos e outras pessoas de poder na sociedade, ligadas, de algum modo, aos terreiros, davam-lhes prestígio e segurança. LIMA, V. da C. **A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs na Bahia**. Dissertação, FFCH-UFBA, Salvador, 1977.

<sup>118</sup> O GLOBO. São Luís/MA, 3 set. 1954, p. 2.

<sup>119</sup> O GLOBO. São Luís, 9 jun. 1947.

<sup>120</sup> FERREIRA, E. **A Casa Fanti-Ashanti e seu Alaxé**. São Luís: Editora Alcântara LTDA, 1987, p. 20.

<sup>121</sup> OLIVEIRA, J. de I. (Kada Dom Manja). **Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina**. São Luís: VCR Produções e Publicidade LTDA, 1989, p. 15.

<sup>122</sup> NUNES, P. M. P. **Medicina, Poder e Produção Intelectual**. São Luís: EDUFMA, 2000. Sobre o conflituoso processo de constituição da medicina científica na história do Brasil, enfocando-se as corporações médicas ou os chamados curadores, feiticeiros, etc., ou ainda os conflitos entre esses setores,

---

ver, particularmente, CHALHOUB, S. et. al. (orgs.). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2003.

<sup>123</sup> SOUSA, W. E. B. de. **Política, Memória e Cidade**: as comemorações do III Centenário de fundação capital maranhense pelos franceses em 1912. Dissertação, CCH-UFMA, São Luís, Brasil, 2016, p. 185-186.

<sup>124</sup> JORNAL PEQUENO. São Luís, 4 set. 1962; O IMPARCIAL. São Luís/MA, 7 set. 1962; 8 set. 1962.

<sup>125</sup> D'ANGELO, op. cit..

<sup>126</sup> Estudos têm observado que a partir dos anos 1960, no contexto da modernidade desenvolvimentista, no Brasil, a “convivialidade racial”, a herança cultural negra e a cultura popular emergem como matéria-prima na implementação de políticas estatais regionais e nacionais, o que acontece, por exemplo, no Maranhão e na Bahia (ALBERNAZ, L. S. F. **O “urrou” do boi em Atenas**. Instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. Tese, IFCH-UNICAMP, 2004; SANTOS, J. T. dos. op. cit..).

<sup>127</sup> SANTOS, J. T. dos. op. cit., p. 234.