UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

HERLITON RODRIGUES NUNES

MEMÓRIA DOS NEGROS NA FORMAÇÃO DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO (1888-1945)

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
AGOSTO DE 2018

HERLITON RODRIGUES NUNES

MEMÓRIA DOS NEGROS NA FORMAÇÃO DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO (1888-1945)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientadora: Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
AGOSTO DE 2018

Nunes, Herliton Rodrigues.

N925m Memória dos negros na formação do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão. / Herliton Rodrigues Nunes – Vitória da Conquista, 2018.
65 f.

Orientadora: Isnara Pereira Ivo.
Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2018.

Inclui referência F. 62 - 65.

1. Abolição - Memória. 2. Festa para Preto Velho. 3. Tambor de Mina - São Luís do Maranhão. I. Ivo, Isnara Pereira. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós- Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 326.0981

Catalogação na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Memory of the Negroes in the formation of the Tambor de Mina in São Luís in Maranhão.

Palavras-chave em inglês: Abolition. Memory. Old Black.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo (presidente); Prof. Dr. Marcello Moreira (titular); Profa. Dra. Isabel Cristina Ferreira dos Reis (titular).

Data da Defesa: 31 de agosto de 2018.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

HERLITON RODRIGUES NUNES

MEMÓRIA DOS NEGROS NA FORMAÇÃO DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO (1888-1945)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 31 de agosto de 2018.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Isnara Pereira Ivo (Presidente)
Instituição: UESB
Ass.:

Prof. Dr. Marcello Moreira
Instituição: UESB
Ass.:

Profa. Dra. Isabel Cristina Ferreira dos Reis
Instituição: UFRB
Ass.:

Dedico este trabalho à família na qual nasci e à
família que constituí com minha esposa e
companheira Francisca das Chagas Gomes e nossas
filhas Catarina Cecília e Natássia Ísis.

AGRADECIMENTOS

A energia que nos anima e que permite as realizações no qual chamamos pelo Titulo de Deus.

Ao Pai de Santo Odilon vieira de Moraes, chefe do Terreiro Tendo Nossa Senhora da guia “Cabana de Preto Velho”;

Ao meu pai, Catarino Dionísio Campos Nunes e minha Zeila Rodrigues Nunes, nos quais sou grato pela formação de caráter e afeto.

A minha esposa Francisca Gomes companheiras de todas as horas, alento e fortaleza, junto com nossas filhas Catarina Cecília e Natássia Ísis completam o homem que sou e procuro ser.

Aos meus irmãos Edilton, Edvanilson, Edson Carlos e Silene pela motivação, descontração e carinho.

A Professora Doutora Isnara Pereira Ivo, por suas orientações, incentivo e dedicação em momentos que precisava de conhecimento, norte para a pesquisa e para o estudo da História, meu muitíssimo obrigado por acreditar em nosso trabalho.

Ao Instituto Federal do Maranhão – IFMA pela oportunidade e a preocupação em qualificar os servidores e assim, realizar mais este crescimento profissional.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da UESB, com aulas de excelência.

Ao setor administrativo da UESB nas pessoas de Vilma e Tâmara, pela gentileza e atenção a todo momento.

Ao Grupo de “Pesquisa Religião e Cultura Popular”, no qual fui “iniciado” nos estudos sobre religião africana. Em especial, aos coordenadores, Professor Doutor Sérgio Ferretti (*in memoriam*) que infelizmente nos deixou neste plano, durante a escrita deste trabalho, mas que muito contribuiu junto com sua companheira Professora Doutora Mundicarmo Ferretti, minha gratidão pelo imenso aprendizado e pelos empréstimos dos livros que me deleitei em conhecimento.

Ao Grupo de Pesquisa Escravidão e Mestiçagem, coordenado pela Professora Doutora Isnara Pereira Ivo, no qual foi recebido e acolhido.

Aos colegas do Mestrado Interinstitucional IFMA/UESB, Suzany, Nivaldo, Ilanna, Rodrigo, Isabela, José Carlos (Canhoto), Sarah, Sandra, Marcones, Alanny, Tiago, Karlana, Adriana, Arlene e Layanne, pela nossa jornada e força.

Às amigas e aos amigos que permitem a minha presença em suas vidas, vocês também fazem parte dessa vitória, com palavras, gestos e afeto.

O meu muito obrigado a todos e a todas por mais essa caminhada.

RESUMO

O trabalho trata da Memória dos negros na formação do Tambor de Mina na cidade de São Luís do Maranhão no período compreendido entre 1888-1945. Compreendendo a formação do Tambor de Mina a partir do processo de miscigenação. E a memória, como operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado e se completa em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes, mas também compreendido como conflito e disputas de poder. Os dados serão levantados através levantamento etnográfico em espaço cultural que representa as manifestações culturais negras, no terreiro de Tambor de Mina Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho" e elementos ligados a esse espaço, bem como a realização de pesquisa documental em jornais tendo como referência o 13 maio. O dia 13 de maio é comemorado o dia da abolição e também se festeja nos terreiros de Tambor de Mina, o dia de preto velho, entidade religiosa recebida em transe mediúnico. Analisa-se, portanto as comemorações dos 13 de maio dentro e fora dos terreiros bem como a importância desses eventos para a formação étnica dos negros no Maranhão.

Palavras-chave: Abolição. Memória. Preto Velho.

ABSTRACT

The work deals with the Memory of the Negroes in the formation of the Tambor de Mina (Afro religious ceremony) in the city of São Luís in Maranhão in the period between 1888-1945. Understanding the formation of the Tambor de Mina from the process of miscegenation. And memory as a collective operation of events and interpretations of the past and is completed in more or less conscious attempts to define and reinforce feelings of belonging and social boundaries between collectivities of different sizes, but also understood as conflict and disputes of power. The data will be collected through an ethnographic survey in a cultural space that represents the black cultural manifestations, in the Tambor de Mina Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho" and elements related to this space, as well as the accomplishment of documentary research in newspapers taking as reference the May 13th. The 13th of May is celebrated the day of the abolition and also celebrates in the terreiros of Tambor de Mina, the day of old black, religious entity received in trance mediumunicum. The celebrations of May 13 inside and outside the terreiros are analyzed, as well as the importance of these events for the ethnic formation of blacks in Maranhão.

Keywords: Abolition. Memory. Old Black.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO..... 10

2. MEMÓRIA DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO..... 14

2.1. RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA, INDÍGENA E EUROPEIA NO MARANHÃO..... 17

2.2. FESTA PARA PRETO VELHO NA TENDA NOSSA SENHORA DA GUIA "CABANA DE PRETO VELHO" EM SÃO LUÍS..... 31

3. A CELEBRAÇÃO DO 13 DE MAIO NA IMPRENSA DO MARANHÃO NO PÓS-ABOLIÇÃO..... 43

3.1. OS JORNAIS COMO FONTE DE PESQUISA HISTÓRICA..... 43

3.2. O PÓS-ABOLIÇÃO NA IMPRENSA MARANHENSE DE SÃO LUÍS 46

3.3, A IMPRENSA COMO ESPAÇO DE DISPUTA DA MEMÓRIA SOBRE AS CELEBRAÇÕES..... 53

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 60

REFERÊNCIAS..... 62

1. INTRODUÇÃO

O Maranhão concentra um relevante contingente da população negra brasileira, porém não se sabe ao certo dados sobre a experiência histórica dessa população nas terras maranhenses. Embora em 1950 intelectuais maranhenses como Astolfo Serra reconhecessem que "o estudo do negro maranhense se impõe como uma das mais imperiosas contribuições para se apreciar os fenômenos de nossa formação histórico-social" (SERRA, 1950, p. 71), a história da população afro-maranhense, continua a necessitar de atenção em pesquisas.

Diante disso, este trabalho intitulado *Memória dos negros na formação do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão (1888-1945)* discute a miscigenação do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão com um preâmbulo acerca das palavra/conceito *escravo* compreendendo-a como uma categoria jurídica, mas uma análise histórica nos permite inferir a condição e a qualidade daqueles que foram de forma legal ou ilegalmente propriedade de outro. A condição entendida como livre, liberto ou escravo, e a qualidade como índio, branco, preto, negro, mestiço. Discute-se também a palavra/conceito *mestiço*, que apresenta uma definição de filho de imigrantes espanhóis com as índias durante o século XVII, bem como a redefinição no século XVIII, que teve o significado ampliado transformando-se em sinônimo de misturado de forma biológica ou cultural. Ainda, referente ao termo mestiço gera outro termo novo que se constitui, a partir de elementos biológicos, o racial e o racialista chamado de mestiçagem.

Na pesquisa, discutiram-se as comemorações da data de 13 de maio retratadas nos jornais da cidade São Luís (Capital), onde se percebem as mudanças conjunturais e estruturais advindas do fim oficial da escravidão, bem como da comemoração do dia de Preto Velho realizada no terreiro a Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho", onde foi escolhido como espaço de campo para as observações etnográficas. Perceberam-se uma inconstância na vida dos jornais que foram pesquisados e que nem sempre a data elegida nesta pesquisa como foco era a referenciada nas páginas dos jornais, o que demonstra que, a data de 13 de maio, era considerada "espinhosa" para se tratar em tempos republicanos, ou pode-se refletir que era a forma engenhosa de silenciar as discussões que rodea esta data, em um período da história brasileira marcada pela escravidão.

Além da complexidade da data de 13 de maio, esta se tornou um tema polêmico, e as comemorações eram tímidas por setores da "militância" negra. Ao contrário, atualmente, o dia oficial da Abolição é, frequentemente, uma ocasião de denúncias à marginalização do negro e ao preconceito que, este tem sido vítima. Como sugere Chalhoub (1990), em grande medida,

o 13 de maio tornou-se o oposto do 20 de novembro. Enquanto o primeiro revelaria o negro passivo, que aceitaria as decisões dos seus senhores e patrões, o segundo – 20 de novembro - o Dia de Zumbi, refletiria o negro da luta, do protesto.[1]A dicotomia contribuiu para o ocultamento de múltiplas e significativas experiências de setores da população afrodescendente na história do Brasil.

A pesquisa focará nos "negros comuns"[2], que, de maneira geral, não serviriam para modelos de "heróis" de seu "povo", de sua "raça" ou dos seus "irmãos de cor", mas que certamente foram fundamentais para a história e para a sociedade na qual atuavam.

De fato, os jornais maranhenses registram que a assinatura da "Lei Áurea" foi recebida em São Luís pelos escravos, afrodescendentes e abolicionistas com grande festividade. Na ocasião, toques de tambor de crioula ecoaram por toda a cidade. Entretanto, não se deve pensar que este é um espaço no qual se podem ver tão somente relações amigáveis e negociações marcadas por mediações culturais. Ao contrário, este é também um lugar no qual se podem notar múltiplas tensões e conflitos sociais. É este conjunto de dinâmicas sociais que se pretende analisar, tomando como ponto de partida o 13 de maio.

Em Visões da Liberdade, Sidney Chalhoub (1990), afirma que o 13 de maio está cada vez mais desqualificado como uma data de benevolência que resultou na "concessão" de liberdade aos negros por um ato de humanidade de uma princesa regente, ou mesmo uma classe dominante. Também está em ascendência a desmoralização enquanto data de redenção do trabalho, momento de emergência de um tempo de liberdade na história. Mas, que existiu um número significativo de homens e mulheres que na condição de escravos estavam, longe de estarem passivos ou conformados com sua situação e condição, e procuraram mudar sua condição através de estratégias mais ou menos previstas na sociedade na qual viviam. Mais que isso, conseguiu pressionar em busca de uma mudança, em seu benefício, de aspectos institucionais daquela sociedade.[3]

Foram e são múltiplas as formas da variada população afrodescendente contribuir para a História do Brasil. Isto é, são diversas as formas de pressionar pela mudança. Considerando-se que o dia 13 de maio não foi algo tão somente "dado", mas também algo "conquistado"

[1] Numa associação mais recente, talvez se pudesse dizer que o 13 de maio seria o lugar de uma "negritude sem etnicidade" e o Dia de Zumbi um ponto essencial de inspiração de reivindicação social do que se poderia chamar de "negros étnicos" (conscientes de sua negritude?). Sobre a ideia de negritude sem etnicidade, ver SANSONE (2003). de "negros étnicos" (conscientes de sua negritude?). Sobre a ideia de negritude sem etnicidade, ver SANSONE (2003).

[2] Negros comuns: termo utilizado nesta pesquisa para designar os negros que não ocupavam cargo de lideranças ou destaque na comunidade negra em que ocupavam.

[3] CHALHOUB, 1990, p. 251-252.

acredita-se que esta data foi/é valorizado por uma parcela significativa da população afrodescendente do Maranhão, fazendo parte de um ambiente de vivência, em suas festas e seus rituais.

Em São Luís as comemorações são realizadas em muitos terreiros de Mina, com uma festa para os pretos velhos, entidades apresentadas como ex-escravas. Nessas festas de terreiros, não faltam toques de tambor de crioula e homenagens a São Benedito, considerado o grande protetor dos negros. A Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho", por exemplo, é um terreiro de São Luís que tem como chefe espiritual Ouro Preto, que é um preto velho recebido em transe mediúnico.

No Maranhão, não há como separar a celebração de 13 de maio, da história da cultura e religiosidade afrodescendente. Ele está inscrito em diversas formas nos terreiros de mina e nos rituais e festas de tambor de crioula. Argumenta-se que o dia de 13 de maio foi reescrito pela população pobre e negra do Maranhão, particularmente aquela que homenageava os *voduns* e *orixás* nas religiões de matriz africana.

Neste estudo o dia de 13 de maio funcionará como um ponto de partida para o entendimento das práticas e representações sociais para os quais foram determinantes homens e mulheres negras no Maranhão em uma época, mas que abrange as gerações que vieram e virão em construção de sua história. Objetiva-se em verificar como a "Lei Áurea" foi comentada em jornais de São Luís, incluindo o *corpus* examinado em matérias publicadas no ano da abolição até o Estado Novo (1888-1945). Para que o dia de 13 de maio, seja interpretado, como tempo, mas também como espaço, em que se observam os homens e as mulheres negros (as) que contribuíram para a construção da cidadania e formação da história contada pelos próprios protagonistas dessa história.

Considera-se, ainda, que as representações da referida data analisada, 13 de maio, elaboradas durante todo o período do estudo serão pensados em discursos sobre mestiçagem e raça, em especial, nos meios letrados, mais informados esta é uma questão fundamental. Pois, neste meio acredita-se que as percepções sobre o 13 de maio de 1888 a 1945 serão construídas a partir, das mudanças que começam a surgir em torno das visões sobre o Brasil. Portanto, será fundamental, comparar e confrontar as experiências dos diferentes atores sociais em relação ao 13 de maio. Os pretos velhos invocados nos terreiros de Mina exatamente no dia de comemoração da abolição revelam outras dinâmicas e práticas sociais que, embora possam em algum nível dialogar com as representações dos grupos dominantes, não deixa de revelar outros modos de perceber o mundo e as relações sociais, diversos aos meios da elite e da intelectualidade.

Para melhor entendimento da dinâmica do trabalho, a organização os seguintes passos. Encontra-se dividido em dois capítulos e em subdivisões. O primeiro intitulado *Memória do tambor de Mina em São Luís do Maranhão,* com duas subdivisões sobre *Religião de matriz africana, indígena e europeia na Maranhão* e a outra em *Festa para preto velho na Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho" em São Luís Maranhão.* O próxima capítulo será o objeto central da pesquisa, foi intitulado "*A celebração dos 13 de maio na imprensa do Maranhão no Pós-Abolição*, este capítulo analisará os documentos encontrados e elegidos para a análise, será subdividido em três partes, *Os jornais como fonte de pesquisa histórica*, para explanação de quais fontes serão abordadas, a construção dessas fontes e conhecer a sua conjuntura de construção; a segunda parte *O pós-abolição na imprensa maranhense de São Luís*, contextualizar como a comunidade vivenciou o pós-abolição descritos na fonte dos jornais e para finalização deste capítulo *A imprensa como espaço de disputa da memória sobre as celebrações*, nesta abordará como a imprensa – jornal, registro as celebrações de 13 de maio como espaço de luta para a cidadania dos negros e negras ludovicenses e maranhenses. Em continuação no corpo da trabalho por fim, mas não em esgotamento de estudo, as considerações finais para que descreve os resultados que até a presente data da pesquisa foi possível encontrar, mas que são plausíveis outras visões sobre o objeto, assim como ampliação da pesquisa.

2. MEMÓRIA DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO

Considerando as contribuições de diversos indivíduos que compõem a sociedade brasileira, em especial a de São Luís do Maranhão, buscamos observar quem são esses indivíduos e quais os elementos étnicos que propiciam a formação multiétnica e plural da denominação religiosa Tambor de Mina e como estes se relacionam entre si. Quando mencionamos essa tradição religiosa – desenvolvida por africanos escravizados e que sofre influência da cultura nativa da América portuguesa e também dos ibéricos – compreendemos que esses grupos étnicos distintos também estão conectados numa mistura cultural gerando, portanto, um produto miscigenado. Então, convém explicar os cuidados que devemos ter em relação ao uso e estudo da palavra e/ou conceito considerando que "[...] as palavras não são apenas palavras, assim como o uso delas não se restringe a escolhas semânticas e a questões fonéticas [...]" elas são também "conceitos elaborados e complexos" que vão definir na história, os agentes, suas ações, pensamentos e conhecimentos. Por isso, devemos evitar ao máximo as projeções de conceitos e significados atuais sobre o passado. Numa perspectiva histórico-antropológica, isso deve ser encarado quando se estuda, por exemplo, a palavra/conceito *escravo* que "[...] foi e é vocábulo que identifica, mas também conceito que explica e define. Em certa medida, ele esclarece, mas em paralelo ele turva realidades, obstando a emergência do ser humano e do grupo social em sua complexidade histórica." [4]

Além da compreensão sobre a elaboração da palavra/conceito *escravo* devemos perceber como uma categoria usada para identificar aqueles que legal e ilegalmente são propriedades do outro. Devemos, portanto, compreendê-la como uma categoria jurídica, mas uma análise histórico-antropológica remete-nos também a inferir a "condição" de escravos, pois por condição entenda-se livre, liberto e escravo e a "qualidade" de cada um que consiste em entendê-la como índio, branco, preto, negro, crioulo, mestiço, etc., que vão definindo os indivíduos e grupos sociais. Nesse sentido aparecem também as categorias de "cor" brancos e negros que se apresentam independente da condição legal, muito embora nas sociedades coloniais ibéricas estruturassem hierarquicamente através da escravidão que a cor negra estava ligada a condição de cativo e a cor branca ligava-se a liberdade. E o surgimento de

[4] PAIVA, Eduardo França. Escravo E mestiço: do que estamos efetivamente falando? In: Paiva, Eduardo França, Org.; Chaves, Manuel F. Fernández, Org.; García, Rafael M. Pérez, Org. De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Editora Garamond, 2015, p. 57.

pessoas e grupos sociais que apresentavam misturadas características exclusivas de um ou de outro extremo.[5]

Nessa perspectiva, recai a mesma observação em relação à palavra/conceito de *mestiço*. O mestiço era o termo empregado na colonização da América entre o final do século XV e nos primeiros anos do século XVII pelos espanhóis/castelhanos para definir o filho ou filha do conquistador com a índia. A partir do século XVIII, a palavra/conceito *mestiço* foi sendo associado a novas definições ou "tipos", a exemplo de *mulato, pardo, cabra*. No século XIX, esse termo – *mestiço* – teve seu significado estendido, transformando-se em sinônimo de misturado biológica e/ou culturalmente o que levou a representá-lo automaticamente como *mulato*, *pardo*, ou *moreno* como fazemos hoje. Porém, devemos evitar o anacronismo, ou seja, evitar lançar sobre o passado a visão constituída *a posteriori* a época em que foi construído tal conceito, uma vez que a partir do século XIX a cor da pele passa a ser mais valorizado do que a condição.

O termo/conceito *mestiço* gera a construção de um termo congênere chamada de *mestiçagem*, termo relativamente recente que se constitui a partir de componentes biológico, racial e racialista, porém distingue-se de *mestiço*, pois este é entendido como "qualidade" e de "mescla" e de "mistura", percebido como cruzamento de "nações" e de "qualidades" distintas. (IVO, 2012, p.254; PAIVA, 2015, p.78).

A presença *a priori* negra africana, a presença indígena e a europeia formam um engendramento culturalmente miscigenado nos terreiros – templos religiosos – de Tambor de Mina em São Luís, tornando-os lugares sociais mestiços. O Tambor de Mina em São Luís recebe influências múltiplas dos elementos étnicos formando uma amálgama, uma mistura seja biológica ou cultural. Tais existências desses lugares não são apenas mera miscigenação biológica, mas resultado de uma sociedade complexa, formada a partir de grupos de mestiços identificados como livres, escravos, libertos, ou brancas, pretos, mulatos, crioulos em um processo de interação econômica, política e cultural. Nesse sentido, as interações são propiciadas pelas permeabilidades e impermeabilidades tanto econômicas, políticas e culturais que se desenvolveram nas sociedades coloniais na América, onde se observa um movimento em alto grau de misturas culturais. Portanto, "[...] lugares sociais mestiços são também hierarquizados e são também definidos pelas ascendências – que não só africana, mas

[5] PAIVA, op.cit., p 59-79;

indígena, europeia e asiática.” São resultados de uma estrutura social, política e econômica, que propicia uma construção de práticas novas e híbridas.[6]

Os terreiros também podem ser compreendidos como lugares de memória “[...] os lugares de memória são, antes de tudo, restos”. Dentre os lugares de memória estão às festas, os monumentos, os santuários que são considerados testemunhas de outras eras.[7] O terreiro, pois, pode ser considerado um desses lugares de memória, bem como as suas festas. Compreendendo que terreiro de Mina no Maranhão não é só a compreensão da estrutura física da casa de culto, mais também as pessoas que os compõe, cabe, portanto inferir que lembrar a festa, a comemoração religiosa além de ser uma lembrança individual ela é também coletiva. Pois, para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta os testemunhos, não basta à reconstrução parte por parte de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É preciso que a memória do indivíduo não tenha deixado de comungar, concordar com a memória do grupo e que devem existir pontos de entrelaçamento para que essa lembrança seja reconstruída sobre uma base comum. Por outro lado é preciso também que a reconstrução seja feita a partir de noções e dados comuns que esteja no espirito do indivíduo e dos outros, pois a lembrança sempre está passando do coletivo para o individual e vice-versa e isso só será possível se continuarem fazendo parte do mesmo grupo e só assim pode chegar à compreensão de como uma lembrança é reconhecida e reconstruída.[8] Nessa perspectiva o reconhecimento e a reconstrução da comemoração do dia 13 de maio, o dia da abolição da escravidão no Brasil, mais principalmente o dia de preto velho que é realizado de maneira geral nos terreiros de tambor de mina em São Luis não é somente uma posição religiosa ou politica do líder religioso (pai ou mãe de santo) e/ou dos membros do culto, mas também da reconstrução de uma memória social e coletiva que circunda o grupo, mas estabelecendo que a memória coletiva não explica todas as lembranças individuais.[9]

Os lugares de memória sacralizam, mesmo que de forma passageira, diante de uma sociedade que dessacraliza, estabelece sinais de “reconhecimento e pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos”. Assim, os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não existe memória espontânea, por isso surge à necessidade de se criar arquivos, de manter vivas as celebrações, os aniversários, o

[6] IVO, op. cit., p.255
[7] NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. Projeto História, n° 10, p. 7-28, dez. 1993. p.12.
[8] HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva / Maurice Halbwachs; tradução de Beatriz Sidou. – São Paulo: Centauro, 2006. p. 39
[9] HALBWACHS, op. cit., p. 42.

discurso fúnebre e o ato de redigir atas, porque essas operações não são naturais.[10] Os terreiros de Tambor de Mina, de maneira geral, se tornam esses espaços de memória, já que agregam o monumento/santuário e as comemorações, celebrações que lhe são inerentes nesse processo de interação, de miscigenação. A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se completa em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes.[11]

A concepção de memória que norteia a observação do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão pode ser compreendida como memória coletiva nesse sentido como bem lembra Le Goff (1992, p. 428): "preferir-se-á reservar a designação de memória coletiva para os povos sem escrita". Convém, entretanto, inferir que o fenômeno da atividade mnésica fora do ato de registro escrito é uma atividade presente não só nas sociedades sem escrita, bem como nas que a possuem.

No Tambor de Mina, os ensinamentos, as tradições são transmitidas por meio da oralidade e "[...] o primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é a existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem" (LE GOFF, 1992, p.428). Nos terreiros de Tambor de Mina, em geral o pai e mãe de santo funcionam como agentes de memória, pois são guardiões dos fatos, uma vez que os descrevem e os ordenam de acordo com as tradições estabelecidas. Por isso, o uso do canto nos rituais do Tambor de Mina é imprescindível. Quando as entidades cantam suas doutrinas ou músicas, por exemplo, constroem uma narrativa e estruturas históricas dentro de uma cronologia dos acontecimentos e o canto acaba atribuindo a memória mais liberdade e mais possibilidades criativas.[12]

2.1. RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA, INDÍGENA E EUROPEIA NO MARANHÃO.

A unificação das coroas católicas sob o governo de Felipe II imprimiu no processo expansionista, ocorrido entre os séculos XVI e XVII, uma mobilização ibérica que fora representada pela precipitação dos impérios português e espanhol através das expedições, de descobertas e de conquistas, sendo essa mobilização militar, religiosa e econômica como

[10] NORA, op. cit., p. 12-13.
[11] POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. p. 7.
[12] LE GOFF, Jacques. História e Memoria. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1992. p. 430.

jamais tinha ocorrido em todo o processo de expansão ultramarina anterior ao século XVI. Extendendo a sua dominação politica e material, os impérios ibéricos acumulam novas experiências e novos saberes. A busca por produtos como escravos, metais preciosos, bem como de informações de todo tipo e a expansão entusiasmada do cristianismo católico representada em seus evangelizadores, ocasionou o deslocamento de centenas de milhares de homens e mulheres, vivendo a emigração ou sofrendo os impactos do tráfico negreiro, e com isso acionou-se um movimento incontrolável de objetos, de crenças e de ideias.[13]

Essa mobilização ibérica atinge escala planetária projetando imaginários de seus contemporâneos aos horizontes até então considerados inatingíveis, galvanizando as subjetividades na medida em que faz o lançamento de tropas e exércitos rumo ao desconhecido, fazendo com que os horizontes de contato recuem indefinidamente, multiplicando os confrontos e os descentramentos críticos, relativiza os saberes dos antigos e planetiza a antiguidade. Ao pensar a mobilização ibérica, devemos ampliar o olhar para além do desenrolar das navegações, considerando os registros dos diários íntimos dos andarilhos, o ir e vir do conhecimento, dos seres humanos, das mercadorias, etc., e, ainda, que o movimento proporciona mais movimento. Nessa perspectiva, a mobilidade ibérica inicia um processo "[...] lançando sempre para mais longe europeus, africanos, asiáticos e mesmo ameríndios, a mobilização dos seres aproxima os dois hemisférios e as quatro partes do mundo".[14]

Ao considerar a busca pelos tesouros durante o processo de mobilização ibérica a atenção dada ao transporte das mercadorias é significativa, já que a aproximação dos dois hemisférios e as quatro partes do mundo forneceram a Europa bens e capitais que tanto necessita. Acerca da expansão lusitana na África e Ásia e da colonização espanhola na América, lançou-se ao mar frotas carregadas de mercadorias e de metais preciosos que esses continentes forneciam à Europa, quer quisessem, quer não. O dinheiro americano cruza o Atlântico para encher os cofres europeus, quando não escapa também para abastecer os cofres chineses. As especiarias oriundas da Ásia tomam o caminho do oceano Índico contorna a África, adentram o Atlântico sul para amontoar-se nos entrepostos de Lisboa e Antuérpia. A mercadoria humana, vindas da África alimentavam as rotas do tráfico negreiro que ligam os portos da Guiné, de Angola, e do Cabo Verde ao Brasil dos portugueses, as Índias ocidentais e às terras do Oriente. [15]

---

[13] GRUZINSKI, Serge. As quatro partes do mundo: história de uma mundialização; Cleônice Paes Barreto Mourão, Consuelo Forte Santiago, tradução – Belo Horizonte; Editora UFMG; São Paulo; Edusp, 2014. p. 52.
[14] GRUZINSKI, op. cit., p 53-57.
[15] GRUZINSKI, op. cit., p 60.

O trato negreiro no começo ocorre apenas em algumas partes do litoral atlântico africano no sentido norte-sul e que havia uma precariedade do tráfico, o qual tinha como base o assalto para "amarrar" e nos "filhamentos" de cativos. Porém alerta-se que só a pilhagem das aldeias africanas por corsários e piratas não seria capaz de dar conta da demanda escravista que crescia na península ibérica, e em outras regiões que necessitavam da mão de obra escrava, antes mesmo dos portugueses chegarem ao novo mundo e em especial no Brasil.

Na primeira metade do século XVI, há uma estimativa de deslocamento de escravos entre os anos de 1526-50 – antes do deslanche do tráfico para o Brasil – de que saía de Guiné-Bissau e da Senegâmbia uma média de mil cativos por ano para atender demandas na península ibérica, e em possessões portuguesas nos arquipélagos africanos e esse numero representa 49% dos indivíduos deportados do Continente Negro. Outras retiradas de escravos se espalhavam por outras partes do continente, e da África central vinha outros 34% e do golfo da Guiné saiam 13% de escravos.[16]

O tráfico negreiro está para além das estruturas meramente econômicas e a escravidão vista como apêndice do capitalismo mercantil em vigor entre os séculos XV-XVIII. Para adentrar no continente eram usados os "lançados" – aventureiros, degredados ou cristãos-novos deportados – que penetram no interior do continente africano. Foram os primeiros portugueses ou os primeiros europeus a se adaptarem aos trópicos, se integrando às populações nativas, facilitando a entrada dos portugueses nos mercados africanos, os "lançados", isto é, "dejetos, jogados fora dos navios, pobre-diabos expatriados pela penúria rural e urbana metropolitana para mercadejar a pilhagem africana para a economia-mundo".[17] Esses "lançados", na região da grande Guiné, faziam riqueza e impulsionava o comércio, montando uma pauta de exportação que era composta além da escravaria e do ouro, também cabia à venda de marfim, âmbar, almíscar, couros, dentre outros produtos, que eram trocados por "panos bretões, flamengos, alentejanos e norte-africano"; "vinhos e aguardentes ibéricos"; "cavalos da Espanha, do Marrocos e de Cabo Verde". Entre as importações europeias, as que mais impactaram diretamente na produção mercantil de escravos, foram os cavalos e as armas de fogo. Esses produtos ajudam ao expansionismo de grupos africanos sobre outros, embora não seja consenso entres os estudiosos à eficácia desses equipamentos "modernos" diante dos

[16] ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 44.
[17] ALENCASTRO, op. cit., p.

mais tradicionais que de certa forma conseguiram conter os avanços militares no interior do continente.[18]

Outros aspectos justificaram o tráfico como: os reflexos dos conflitos étnicos e religiosos entre grupos animistas, a expansão do Islã e da cristandade. Onde a bula *Romanus pontifex* endossa a expansão do Catolicismo frente principalmente ao Islamismo "[...] empresta apoio aos reis combatendo os mouros e formula a primeira justificação evangélica do trato negreiro [...]", pois considera justo o comércio e posse de negros. Marcando assim a presença do catolicismo no continente africano e nos seus fieis convertidos onde eles possam ir. Além disso, se junta às narrativas sobre a "[...] estranheza da fauna e os rigores do clima ampliam o caráter desantropomórfico e desnaturante das perversões atribuídas às sociedades do Continente Negro [...]" e no mesmo sentido estão os registros de canibalismo e guerras intertribais que ocorriam na África e que foram utilizados como elementos de salvação dos escravizados.[19]

O tráfico negreiro entre a África e a América é um dos circuitos comerciais mais importantes da história da humanidade. Quanto ao tráfico de africanas o Brasil apresenta uma estimativa de mais de três milhões de africanos transportados entre os séculos XVI e XVIII. No século XVIII o Brasil é o destino de navios negreiros que partem de duas áreas fornecedoras, a costa ocidental chamada Costa da Mina e a costa centro-ocidental, chamada Angola. É importante percebermos que o comércio atlântico retira escravos de regiões diferentes da África, para enviá-los a cidades portuárias, como é o caso do Rio de Janeiro, Recife e Salvador de onde eram distribuídos para o interior da colônia. (SOARES, 2000, p.71)

Porém mesmo levando em consideração o consenso da existência dos dois grandes grupos étnicos entre os africanos que para cá vieram devemos ficar atentos quando definimos as "nações" dos africanos. Considerando que a discussão sobre "nações" dos africanos que vieram na condição de escravos para Novo Mundo tenha se constituído um consenso entre estudiosos, não é ainda bem divulgada entre o público mais amplo o fato que as "nações" africanas no Novo Mundo não derivaram necessariamente de "tribos" africanas de contornos bem definidos, mas, muitas vezes, das vicissitudes do tráfico, do interesse comercial dos negreiros e das necessidades dos cativos de reinventar uma identidade. Portanto, as 'nações'

[18] ALENCASTRO, op. cit., p. 49-51.
[19] ALENCASTRO, op. cit., p. 51-53.

podiam ser resultado, de variantes como o nome de uma entidade política (um reino), de uma língua comum a vários grupos étnicos ou de um porto de embarque no litoral africano.[20]

Nesse sentido, quando se refere a "nação" Angola, por exemplo, esta tem sua origem no porto e feitoria de Luanda, capital do reino de Angola, onde eram embarcados escravos procedentes das mais diferentes etnias e estados ao redor dessa colônia portuguesa. Como os Angolas, assim como os Cambindas e o Benguelas apresentavam uma base cultural e linguística comum, acabaram constituindo uma "nação" no Brasil. Mas trata-se de uma etnicidade nova, colonial. (ASSUNÇÃO, 2001, p.3)

Por outro lado as representações auferidas às nações africanas na América portuguesa, não são só reflexos das relações desenvolvidas entre não-africanos e africanos em terras luso-brasileiras. Mas, na verdade, algumas características atribuídas às nações africanas em plena América portuguesa são concebidas através das realidades históricas vivenciadas por portugueses e luso-brasileiros nos diversos territórios africanos. Em outros aspectos, certas nações eram designadas por termos genéricos, como por exemplo, os congos e os loangos, que expressavam todo o africano da região do Congo, e os Moçambiques que se referia a todo e qualquer indivíduo proveniente da África Oriental, antes do século XIX, momento este, que o tráfico, principalmente o dos homens da praça mercantil do Rio de Janeiro, voltou-se para esta região.[21]

O termo *nação* passa a ser usado de forma mais efetiva ao longo do século XVIII quando há o desuso do termo *gentio*[22], pois este se apresenta no vocabulário de D. Raphael Bluteau escrito entre os anos de 1712 e 1727 e no dicionário de Morais e Silva que data de 1789 com uma nítida vinculação ao universo religioso. (SOARES, 2000, p.79)

Com relação o termo *nação* se efetiva por ser também genérica, mas que comparado ao *gentio* é a que atende melhor as exigências do tráfico de escravos, desta forma o termo é mais secularizado, alterando assim a identificação e a importância do escravo, do "[...] ponto de vista mais secularizado, o escravo passa a ser identificado não por sua contribuição ao

---

[20] ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Maranhão, terra Mandinga. São Luís, Boletim de Folclore nº 20/Comissão Maranhense de Folclore, 2001. p. 3.

[21] REZENDE, Rodrigo Castro. As "Nossas Áfricas": população escrava e identidades africanas nas minas setecentistas. Belo Horizonte – UFMG, 2006. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História – FFCH/UFMG), p. 38-39.

[22] O termo gentio tem como significado nos dois dicionários da língua portuguesa tanto no organizado por D. Raphael Bluteau, como no de Antonio Morais e Silva com adjetivação de bárbaro, idolatra, pagão. Ditos e opiniões gentias, e do ethinicos o gentio. A gente que serve o gentilismo, bárbara – gentio do Brasil. A gentalha, a peble. O gentilismo é também apresentado como uma religião errado dos gentios e que deveriam ser convertidos a cristandade. O gentio é apresentado como primitivo e que deveria ser resgatado.

projeto de expansão cristã, mas por sua importância no quadro dos conflitos em território africano e das rotas e portos de embarque do tráfico negreiro."[23]

O Maranhão durante o seu processo de formação recebeu africanos das mais diversas regiões da África, para serem usados como mão de obra nos principais ciclos econômicos que aqui foram implantados como forma de fortalecer a ocupação territorial da região. Os africanos na dinâmica estabelecida pela produção econômica foram sendo alocados em várias regiões do Estado propiciando assim a presença negra em toda a extensão do território maranhense, seja na frente litorânea da ocupação a partir do século XVII, seja na frente interiorana a partir do século XVIII. Percebemos, portanto, que as levas migratórias de africanos escravizados que vieram para o Maranhão trouxeram mecanismos de resistência à escravidão como os quilombos e as insurreições. Trouxeram também elementos culturais que propiciaram um processo aglutinador baseado na proteção de suas divindades. Nesse sentido, as conexões que resultaram na formação das crenças e práticas do passado passam por outras análises conceituais que perpassam pelo trânsito e mobilidades culturais, dinâmicas de mestiçagem contribuindo de maneira geral no enfoque dado ao processo de conformação das práticas; assim como na atuação dos mais diversos agentes históricos buscando entender as negociações e os conflitos produzidos no interior das crenças e que esses agentes apresentam "qualidades" e "condições" distintas. (PAIVA, 2016, p.16)

Assim sendo, os africanos que chegaram ao Brasil mantiveram costumes alimentares, técnicas, indumentária, crenças, que serviram para recriar a África na América, aproximando as terras até então separadas pelo Oceano Atlântico e facilitando a vida cotidiana dos escravos e do restante da população colonial. Não se trata só de uma transposição dos saberes africanos para as mais diversas regiões da América e/ou do Brasil, mas sim de negociações que resultaram em adaptações, reapropriações e as ressignificações culturais que foram produzidas nas terras americanas e brasileiras. Isto é, os processos de hibridação – tanto culturais, quanto biológicos – também foram importantes instrumentos mediadores, que serviram de conexão aproximando universos tão diversamente ricos: o africano, o europeu e o americano. (PAIVA, 2002 p.91)

O Tambor de Mina, de maneira geral, se desenvolve também num processo de encontro de matrizes distintas, carregando em seu bojo heranças africanas. Devemos considerar, entretanto, que os africanos que para cá vieram já estabeleciam essa conexões

[23] SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil colonial. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. p. 79-80.

históricas em território africano, levando em conta as permeabilidades fronteiriças seja geográfica, biológica e cultural; O Tambor de Mina ou Mina, presente em São Luís e suas variantes em outras regiões do Estado do Maranhão, são resultado do entrelaçamento, das conexões, das mestiçagens que ajudam a construir um universo complexo, multifacetado, polissêmico e mesclado das religiões e religiosidades no Brasil entre os séculos XVI e XIX.

Candomblé, Xangô e Batuque são variantes rituais da religião dos orixás no Brasil. A tradição das religiões dos orixás, divindades da cultura iorubá ou nagô, consolidou-se em território brasileiro entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX como expressão cultural de escravos, negros livres e seus descendentes. Além dos orixás, outras divindades foram trazidas da África para o Brasil pelos africanos: os inquices dos povos bantos, que foram aos poucos esquecidos e substituídos pelos orixás nagôs nos candomblés bantos; e os voduns trazidos pelos povos ewê-fons, de região do antigo Daomé, hoje república do Benim, e que são denominados de jejes no Brasil (PRANDI, 2005, p. 63-64).

O translado da mercadoria humana africana no comércio atlântico fez com que o volume do tráfico entre a Bahia e o Golfo do Benim transformasse a cidade de Salvador num dos principais locais de desembarque de africanos provenientes da área linguística gbè nas Américas durante o século XVIII. Nesse período, cerca de 26,2% dos navios que traficaram na região de Uidá entre os anos 1727 e 1863 tiveram Salvador como seu porto de origem, e 31,1% das embarcações em Porto Novo também originaram-se da Bahia entre 1760 e 1850. (SILVA JÚNIOR, 2016, p.7)

Na região do Golfo do Benim, quando se registrava a proveniência dos africanos a serem embarcados, são usuais os termos *ardra*, *mina* e *jeje*. Os *ardras* (ardras, aladas) denominavam aqueles exportados pelo reino de Aladá, através de seus principais portos, Ofra e Jakin. O termo arda vai perdendo força nos registros da documentação baiana a partir dos primeiros anos do século XVIII, mesmo período que o termo mina toma força nos registros que tratam da comercialização transatlântica entre o Golfo do Benim e Salvador. O termo *mina*, por sua vez, aparece como uma espécie de "guarda chuva" étnico englobando os africanos oriundos da Costa da Mina, como a grosso modo o império português define as costas do Ouro e dos Escravos. Grande parte dos minas na Bahia setecentista era oriundo da área Gbè (mahis, savalus, agonlis, couras/couranos), mas certamente alguns africanos escravizados da Costa do Ouro podem ter terminado a travessia atlântica na Bahia, via negreiros baianos que tocavam o litoral da Costa do Ouro ao longo do século XVIII. O primeiro registro jeje na Bahia – bem provável o primeiro nas Américas – data do ano de 1711, no Recôncavo Baiano. E quando o caso é a cidade de Salvador, a primeira menção é de

1720. Diferente de outras denominações encontradas em outras áreas do mundo atlântico, jeje parece ter sido um termo usado quase que exclusivo da Bahia. Não há evidência documental de seu uso no Haiti, Cuba, Trinidad ou outras áreas da Américas que receberam escravos da área Gbè.[24]

Os Minas no Rio de Janeiro eram poucos, aproximadamente 7% dos escravos africanos entre os anos de 1833 e 1849, comparados à esmagadora presença de 67% de falantes de línguas bantas de Angola e do Congo, e 17% de africanos do leste, na sua maioria de Moçambique. Somente uma pequeníssima parte dos minas chegava ao Rio de Janeiro diretamente da Costa da Mina, pois a maioria vinha por meio do tráfico interno da colônia vindo principalmente da Bahia. (GRAHAM, 2012, p.36)

O culto aos voduns sobreviveu na Bahia e no Maranhão. Em Salvador e cidades do Recôncavo, a religião dos voduns recebeu a denominação de candomblé jeje-mahim. Já no Maranhão, recebeu o nome de tambor-de-mina. Na Bahia, é pequeno o número de grupos de culto jeje em comparação com o número de casas de orixá. No Maranhão, os voduns estão presentes em praticamente todas as casas de culto afro-brasileiro e os orixás ali cultuados nas casas de vodum são igualmente chamados de voduns, às vezes com a referência de que se trata de um vodum nagô e não jeje. Em São Luís e outras cidades do Maranhão, a religião dos voduns recebeu o nome de tambor-de-mina, alusão à presença constante dos tambores nos rituais e aos escravos minas, como eram ali designados os negros sudaneses.[25]

O Tambor de Mina ou Mina é a designação da religião de matriz africana deixada pelos negros que vieram para o estado do Maranhão na condição de escravos e tem equivalência a outras religiões de matriz africana desenvolvidas em outras regiões do Brasil.

O Tambor de mina ou Mina, é uma religião extática e iniciática, que tem na incorporação uma forma sensível de comunicação com o sobrenatural e, no contato direto entre filho e pai ou mãe-de-santo, intensificado em períodos de reclusão, a principal forma de transmissão de conhecimento.

Em São Luís, estão localizadas as duas Casas tradicionais do Tambor de Mina que foram fundadas por africanas de "nação" nascidas na África e trazidas como escravas, que são a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô. Essas duas Casas serviram de modelo para outros terreiros de Tambor de Mina do perímetro urbano de São Luís do Maranhão que foram

[24] SILVA JR, Carlos. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. Almanack. Guarulhos, n.12, p.6-33. 2016. p. 9.
[25] PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor de mina em São Paulo – In. Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (Org) – Somavó, o amanhã nunca termina. São Paulo, Empório de Produção, 2005, p. 63-94. p.64-65.

fundados na segunda metade do século XIX e princípios do século XX, e assumiam naquele tempo uma posição elitista em relação às casas mais novas. [26]

A Casa das Minas Jeje é um terreiro onde os voduns são cultuados – entidades espirituais oriundas da divinização dos reis do antigo reino do Daomé – e que não recebe orixás e/ou caboclos em seus rituais. Porém a Casa de Nagô imprime um modelo para a maioria das casas de Tambor de Mina em São Luís e em outras cidades do maranhão. Nesta Casa os iniciados dançam com orixás e caboclos.

A Casa das Minas Jeje está localizada na Rua de São Pantaleão, nº 857/857A, no bairro da Madre de Deus na cidade de São Luís e os fundadores foram negros africanos jeje trazidos na condição de escravos para o Maranhão. Pesquisadores afirmam que São Luís é o único lugar fora da África onde são conhecidas e cultuadas as divindades da família real de Abomey. Isso se dá devido o fato de que a memória dos membros da casa informa que a casa teria sido fundada por Maria Jesuína e a mesma teria sido "feita" na África. Sérgio FERRETTI (1996) ao fazer a etnografia da Casa das Minas Jeje aponta que os membros do grupo afirmam que a casa foi fundada por Mãe Maria Jesuína, que adorava Zomadônu. Jesuína seria africana e teria sido "feita" na África, tendo vindo da casa anterior. Pode supor que Maria Jesuína era a mesma Nã Agotimé que teria nascido na década de 1770, tendo menos de oitenta anos de idade em 1847, ano da aquisição do prédio atual. Se não foi a fundadora, Nã Agotimé teria sido a mãe-de-santo de Maria Jesuína. As filhas da Casa desconhecem o nome de Nã Agotimé e quase nada dizem sobre Maria Jesuína, pois as mais velhas não conversavam sobre a fundadora, cujo nome é um dos segredos perdidos da Casa.[27]

Quanto ao processo de iniciação a última feitoria na casa foi realizada em 1914 e menciona também que a Casa não apresenta mais mãe com iniciação completa pois o último grau de preparação das filhas da Casa, ao qual nenhuma das filhas atuais se submeteu, é a feitoria das *tobóssis*, em que as filhas da casa passam a ser chamadas de *vodúnsi-gonjaí* e a receber uma entidade feminina infantil, chamada *tobóssi*, ou menina. As quatro últimas gonjaís da Casa morreram em inícios da década de 1970. Depois disso a Casa não teve mais mãe completa. [28]

[26] FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. De segunda a domingo: mina, uma religião de origem africana. São Luís, SIOGE, 1985. p. 37-39.
[27] FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Querebentã de Zomadônu: etnografia das Casas das Minas. 2ª ed. rev. atual. – São Luís, EDUFMA, 1996. p. 58-59.
[28] FERRETTI, S. op. cit., p. 58-59

A Casa das Minas Jeje apresenta elementos teogônicos próprios. No sistema teogônico dos jejes do Maranhão, as entidades estão divididas em: Voduns - "As sombras ou brancos", Toqüéns e as Tobóssis ou Meninas.

Os voduns também eram chamados pelas vodúnsis por Sombras ou Brancos. De maneira geral nos terreiros de tambor de mina, não se costuma falar muito acerca das divindades espirituais e costuma-se fazer reservas em falar sobre elas. Na visão da Casa, o Avievodum ou Eviovodum que é concebido como um Deus Superior, e este é muito mais difícil de chegar e é identificado ao Divino Espirito Santo da doutrina católica. Depois dele, vêm os santos do catolicismo e depois os voduns. Entretanto, todo culto e ritos são dirigidos exclusivamente aos voduns. Segundo relatos colhidos de algumas vodúnsi por Sérgio Ferretti, entre as décadas de 1980 e 1990, lhe foi dito que alguns voduns tiveram vida terrena e outros nunca encarnaram na Terra.[29]

Na Casa das Minas cada vodum tem devoção a um santo católico, porém não se pode confundi-los, pois os santos são considerados puros e os voduns estão mais ligados aos elementos da natureza – as águas, os ventos, as plantas e as doenças. Os voduns não comem, não bebem, não dormem e não satisfazem necessidades. Os voduns masculinos são chamados de *tói* e os femininos, de *nochê*. Dentre os voduns alguns são homens mais velhos, outros são velhos e alguns são homens maduros e os voduns femininos velhos e os jovens também chamados de toqüéns ou toqüenos.

Os toquéns ou toqüenos são voduns jovens e formam na Casa das Minas um grupo especial, pois são considerados os guias ou mensageiros, ou ajudantes e são liderados pelo Nagono Toça que é filho de Zomadônu – chefe espiritual e vodum da fundadora da Casa. Apresentam-se em tenra idade, aproximadamente quinze anos de idade, entre homens e mulheres. A etnografia da casa informa também que alguns são meio-irmãos. [30] Na teogonia jeje do Maranhão, na Casa das Minas, também apresenta outro grupo de divindade importante, que são chamadas de Tobóssis ou meninas.

As Tobóssis ou meninas formavam outro grupo de divindades na Casa das Minas e que eram recebidas em transe mediúnico pelas vodúnsis-gonjaís (vodúnsi com o último grau de iniciação). As últimas gonjaís morreram nos anos de 1970 e as Tobóssis deixaram de vir. As Tobóssis eram crianças, falava em língua africana, o que dificultava a compreensão dos demais membros da Casa. Eram também chamadas de sinhazinhas e no fim de cada "feitoria" cada Tobóssi dava o seu nome africano, bem como escolhia o nome africano para cada

[29] FERRETTI, S. op. cit., p.91.
[30] FERRETTI, S. op. cit., p.95

vodúnsi e a partir daí só chamava a vodúnsi pelo nome africano que lhe foi atribuído. E depois que a vodúnsi morria a Tobóssi por ela recebida não voltava mais, por se compreender que a sua missão ali estava concluída. Diferentemente dos voduns que não comiam e nem bebiam as Tobóssis comiam, dançavam, tomavam banho e brincavam com bonecas e brinquedo que lhe eram presenteados, bem como podiam passar longos períodos de tempo incorporado nas vodúnsis e eram consideradas puras, sem falhas. Essa pureza das Tobóssis lhe conferia a qualidade necessária para capacitar uma vodúnsi-gonjaí a preparar outra vodúnsi-gonjaí.[31]

Os Voduns, os Toqüenos masculinos e femininos, e as Tobóssis estão organizados em três panteões, famílias, ou pelotões principais e dois secundários: os principais são a família real de Davice, Dambirá e Quevioçô; e os secundários são Savaluno e Ajautó de Aladanu.

A família de Davice ou família real - é formada de voduns que são nobres, reis e/ou príncipes. A Casa das Minas apresenta um nome jeje de Querebentã que na tradição da Casa seria o nome do palácio do povo de Davice, mais também pode significar terreiro de Davice. Davice é a família do dono da Casa e foi a primeira família que chegou e fundou a Casa e hospedou os voduns das outras famílias.[32]

Diversos voduns cultuados na Casa das Minas foram identificados com sendo membros da família real de Davice conforme informações contidas nos estudos de Octávio da Costa Eduardo (1948, p.77) e P. Verger (1990, p.151-158).

A família de Dambirá - família liderada por Acóssi Sapatá formando o panteon de Odã, e o nome refere-se ao nome do palacete ou dos aposentos de Acóssi. É o panteon ligado a terra, são as entidades que combatem a peste e as doenças. Acóssi adora São Lázaro.[33]

A família de Quevioçô - é nagô e é formada pelos voduns dos astros, do céu e das águas, que controlam os raios e trovões e combatem as ventanias. A maioria dos voduns dessa família é muda, os únicos que falam são Averequete ou Verequete e Abê. Os outros não falam para não revelarem os segredos dos nagôs. Dentre os voduns da família de Quevioçô o principal é Badé e que em língua nagôs é chamado de Xangô, na língua dos jeje de Quevioçô.[34]

Existem outras famílias que estão ligadas a Casa das Minas Jeje como a de Savaluno – Savaluno ou savalu é o nome dado à região norte do antigo Daomé, o país Mahi, são

[31] Idem, p.95-98
[32] Idem, p.101
[33] Idem, 114-115
[34] Idem, p. 114-115; PEREIRA, Manuel Nunes. A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1979. p.34.

considerados amigos da família real de Davice, bem como a família de Ajautó de Aladá ou Aladânu que é vodum amigo da Casa e mora com seu filho Avrejô ou Afrejó, com a família de Quevioçô e cuidam dos filhos da família de Dambirá. Na Casa das Minas Jeje também não tem um se culto organizado para Legba,[35]

Na Mina maranhense as entidades africanas recebidas em transe mediúnico durante a iniciação são chamadas de "senhor e senhora", "patrão e patroa" ou "santo". Nos terreiros que recebem caboclos, tidos como fidalgos ou possuidores de título de nobreza, são conhecidos por "gentil" ou "gentilheiros" e os primeiros a virem na "croa" dos filhos de santos são chamados de "guia". Normalmente, o pessoal de terreiro de São Luís tem um casal de entidades africanas – o senhor e a senhora - o seu guia e vários outros caboclos. Esse modelo, porém não se aplica a Casa das Minas Jeje onde cada membro da comunidade recebe apenas um vodum. Contudo, nem sempre a primeira entidade a se manifestar em uma pessoa é o seu "senhor" ou sua "senhora". Muitas vezes o "caboclo" vem na frente e são necessários muitos anos de espera para se poder ter as primeiras manifestações das entidades africanas que a partir daí podem passar a vir muito raramente. Há ainda os que nunca receberam aqueles santos, como acontece atualmente mesmo com algumas dançantes da Casa de Nagô.[36]

A introdução do "caboclo" na Mina maranhense foi feita por um povo africano que veio para Codó, os "Caxéu" ou "Caxias". Porém o termo Cacheu apresenta outra denominação, primeiramente, ao rio de mesmo nome que se originava próxima à cidade de Farim e desaguava próximo ao porto, feitoria e Praça de Cacheu, na qual luso-africanos e africanos costumavam negociavam, portanto, refere-se também a espaços geográficos e não somente a algum grupo étnico especifico. "Os dezoito escravos de Cacheu representam um número até relativamente pequeno frente à média de 183 escravos que entravam por ano no porto de São Luís durante as décadas de 1770 e 1780". (BARROSO JR, 2013, p. 10)

Na Mina maranhense, os caboclos "[...] são denominados genericamente como todas as entidades espirituais que não eram cultuadas pelos negros antes da abertura dos primeiros terreiros de religião afro-brasileira" (BARROSO JR, 2013, p.86), porém não devem ser confundidos como índios embora apresentem alguma ligação com eles. O caboclo é definido conforme a mitologia do mesmo na mina maranhense como, sendo brancos europeus turcos (mouros) e crioulos, que pode ser de origem nobre ou popular que entraram na mata ou na zona rural, ou ainda que, renunciando ao trono e à civilização, aproximaram-se da população

[35] Idem, p. 111-126

[36] FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. De segunda a domingo: mina, uma religião de origem africana. São Luís, SIOGE, 1985. p. 39.

nativa indígena, miscigenando-se com ela e distanciando-se de certo modo dos padrões de comportamentos das camadas dominantes, de uma elite nobiliárquica. São também, em menor escala, índios 'civilizados'(acaboclados) ou miscigenados, recebidos na Mina como caboclos. Porém há também a realização de rituais onde são recebidas em transe mediúnico entidades que apresentam características estereotipadas de índios na condição de "selvagens" e esse ritual é conhecido como tambor de índio, tambor de Borá ou canjerê, embora esse tipo de ritual não seja realizado em todos os terreiros.[37]

A trajetória histórica dos caboclos no Tambor de Mina está vinculada, geralmente, na existência de um tempo longínquo e a uma realidade vivida antes a extinção da escravidão no Brasil, bem como ao surgimento dos primeiros terreiros. Além disso, há registro de suas vinculações com eventos da história universal, como as Cruzadas e as lutas do imperador Carlos Magno. Os caboclos também tem geralmente um ancestral não caboclo (gentil ou vodum). As entidades espirituais caboclas também são conhecidas na cidade de Codó, cidade localizada no interior do estado do Maranhão, onde a religião de matriz africana foi mais influenciada por tradições religiosas bantu, principalmente angola e cambinda e é conhecida como Tambor da Mata, Terecô e 'Barbara Soeira'.[38]

O tambor de mina maranhense também sofre a influência da cultura indígena, pois é comum a existência nos terreiros de Mina a linha de Cura ou Pajelança. Geralmente nos terreiros de Mina, é comum dizer que os "índios" vêm como caboclos, ou seja, como civilizados. (FERRETTI, 2000, p. 85). Percebemos, portanto, um entrelaçamento da mina com a pajelança nos terreiros, mas se observa um posicionamento superior da Mina em relação à Pajelança de maneira geral, quando se observa em terreiros de Mina atitudes "irreverentes" de um caboclo em relação a entidades espirituais africanas geralmente partem de entidades caboclas de 'linha de Cura' (Pajelança). Atualmente, a pajelança é realizada, principalmente, em terreiros de Mina abertos por curadores (que tendo 'linha de Mina' tornaram-se também pais-de-santo), mas geralmente é ali apresentada como inferior a Mina. Contudo, a importância da Cura é sempre lembrada pelos encantados, quando 'em terra', em meio a desafios à religião de origem africana e a ameaças aos pais-de-santo/curadores que tentam abandonar a Pajelança e suas entidades espirituais da 'linha de água doce'. [39]

---

[37] FERRETTI, M. Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2ª. Ed. rev. e atual. – São Luis: EDUFMA, 2000.
[38] FERRETTI, M. op.cit., p.86-90
[39] FERRETTI, M. op.cit., p.89-90

Ao compreender o Tambor de Mina como uma contribuição cultural dos negros que foram trazidos na condição de escravos para o Maranhão, percebe-se as permeabilidades das fronteiras culturais quando se entrelaça com a cultura europeia permitindo que a história universal esteja presente quando faz alusão a eventos como as Cruzadas ou a história de Carlos Magno, bem como as trocas culturais entre os elementos negros e indígenas quando se trata da introdução das entidades caboclas no culto do Tambor de Mina. Mesmo com os entrelaçamentos, permeabilidade e trocas culturais as tensões e/ou as relações de poder se estabelecem, mas essa permeabilidade de mundos e cruzamentos de civilizações dá pista a uma história cultural descentrada que podem igualmente revelar-se fecundas. (GRUZINSKI, 2014, p.44)

O Tambor de Mina sofre também uma grande influência da Umbanda nos seus processos ritualísticos. Patrícia Birman, ao analisar os livros de divulgação da doutrina umbandista, nos mostra que habitualmente sugerem dois argumentos sobre o simbolismo da umbanda quando se trata dos elementos religiosos africanos. De um lado o argumento que as divindades cultuadas na umbanda e no candomblé são de origem africana e que, com a convivência no Brasil, sofreram um processo de sincretismo com a tradição católica. Portanto, para compreendê-las é preciso voltar às origens, restabelecendo o sentido que possuíram no passado, até hoje presente nas casas tradicionais. O outro argumento diz respeito a "desvirtuação" do sentido original das crenças africanas pela Umbanda e nela é possível reconhecer outras influências, como a indígena, o espiritismo branco, que devem ser incluídos no estudo de suas origens. [40]

Os dois argumentos são, portanto, complementares, pois apresentam elementos que compõem os quadros teogônicos da umbanda "[...] a umbanda é uma religião popular tipicamente brasileira, que apresenta um caráter universalista que engloba principalmente em seu corpo doutrinário cinco influências: africana, católica, espírita, indígena e orientalista"[41]. Na umbanda, além dos orixás estão presentes caboclos, pretos velhos, crianças e exus, considerando que os caboclos, pretos velhos, crianças e exus são os que "dão consulta", portanto, são os que estão mais próximos das pessoas existindo uma separação nítida entres estas entidades e as outras que compõem o panteon umbandista. E essas entidades se transformam em personagem com vida própria nos terreiros. A Umbanda cria outra forma de pensar o mundo sobrenatural e sagrado, compreendo o mundo em três domínios distintos: a

[40] BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo-SP: Brasiliense, 1985 (Coleção Primeiros Passos) p. 30.
[41] VERGER, P. Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Editora Corrupio, 1999. p. 193.

natureza, o mundo civilizado e um mundo marginal. E esses domínios seria o lugar originário de quatro espíritos. O domínio da Natureza lugar originário dos caboclos, do Mundo civilizado dos pretos velhos e crianças e do Mundo Marginal os exus.[42]

2.2. FESTA PARA PRETO VELHO NA TENDA NOSSA SENHORA DA GUIA "CABANA DE PRETO VELHO" EM SÃO LUÍS

A Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de PretoVelho" localiza-se na Rua da Mangueira, 78 - no bairro do São Cristóvão, que fica localizado na periferia da cidade de São Luis, na capital maranhense. Conheci o terreiro desde o período da graduação em História na UEMA (Universidade Estadual do Maranhão) quando fui bolsista de iniciação cientifica de um Projeto de Pesquisa chamado Religião e Sociedade sob coordenação da Profª Drª Mundicarmo Maria Rocha Ferretti e mantive um contato ora mais presente ora mais afastado das atividades públicas do terreiro. Nesse projeto os bolsistas deveriam pesquisar recortes relacionados principalmente com a sua futura formação e a antropologia das religiões afro-brasileiras. Neste sentido começamos a ter interesse aos registros sobre o que os jornais maranhense e especial os das cidades de São Luis, Codó e Caxias. Mas deveríamos também estudar um terreiro e um determinado grupo de entidade espirituais recebidos em transe mediúnico.

Em nossas visitas escolhemos o grupo dos pretos velho primeiro porque o terreiro tem um segundo nome chamado de "Cabana de Preto Velho", e também porque a festa do chefe espiritual do terreiro que é um preto velho chamado de Ouro Preto é comemorado no dia 13 de maio, o dia da abolição mas que no terreiro é consagrado a essa entidade como toque de tambor de crioula e toque de tambor de mina. O terreiro localiza-se dentro do mesmo terreno que mede aproximadamente 200m², onde fica a residência do pai de santo, porém com estruturas separadas. O terreiro apresenta um barracão de alvenaria, com as paredes com revestimento estilo reboco e pintado na cor branca, apresenta o chão com revestimento cerâmico existe também um quarto continuo a estrutura do terreiro para onde são levados os consulentes que querem uma conversa mais reservada com as entidades. Há representação de santos também pintados em conjuntos de azulejos que estão incrustados nas paredes laterais o teto geralmente está enfeitado por bandeirolas de papel que muda de cor acordo com as

[42] BIRMAN, P. op. cit., p.37-43

entidades homenageadas. Apresenta três altares em sua estrutura que estão assim distribuídos, sendo um no centro e no fundo do barracão com três degraus, onde estão os santos católicos, ocupando a parte mais alta os santos Cosme e Damião, Santa Luzia, Santa Bárbara e São Sebastião. No lado direito da entrada do terreiro estão localizados no chão as imagens dos pretos(as) velho(as) sempre com uma vela na cor branca acessa, bem como cuias contendo cachaça e fumo. No lado esquerdo da entrada do terreiro estão também colocadas no chão às imagens de dois exus que são assim como os pretos velhos são recebidos em transe. São os exus Pomba-gira e Tranca Rua. O terreiro possui três tambores e uma cabaça e um ferro (gã, agogô). Os tambores são do modelo abatás da Mina Nagô, em número de dois e fica na posição horizontal colocado sobre cavaletes, o outro tambor é chamado tambor grande ou da mata que fica na posição inclinado sobre cavalete. Segundo o pai de santo Odilon Vieira, sempre funcionou no mesmo local e é filiado à Federação Maranhense de Cultos Afros e Umbanda desde que foi fundado na década de 1970 e o pai de santo considera o terreiro como de Tambor de Mina com influência da Umbanda[43].

A presença do catolicismo popular nos terreiros de tambor de mina em São Luís se dá porque as festas afro-religiosas nos terreiros são constantes ao longo do ano inteiro, ao passo que os adeptos dessas religiões além da devoção por um santo católico costumam também louvar suas entidades espirituais. Pode-se afirmar que as devoções aos santos católicos acontecem em paralelismo com as entidades espirituais tanto pelos adeptos do tambor de mina quanto pelos umbandistas do Maranhão. É dessa maneira que nos terreiros de Mina e Umbanda no Maranhão tanto santos católicos e entidades espirituais são homenageados em uma relação de paralelismo nessas religiões de matriz africana. No Maranhão pode-se afirmar que há uma grande devoção a Santa Bárbara, São Sebastião, Santos Cosme e Damião, Santos Juninos (Antônio, João e Pedro), etc., santos católicos e as entidades espirituais associadas, devotas ou com festas paralelas.

Por outo lado, isso acontece pelo peso da tradição católica no processo de colonização da América pelas coroas católicas a partir do século XVII e as mais diversas ordens religiosas católicas que acompanharam os conquistadores rumo às outras partes do mundo chegando até os dias atuais com as festividades religiosas que se espalham por todo país. (GRUZINSKI, 2014, p.64-66). Por outro lado, a presença dos santos católicos se dá também pela constituição de um catolicismo mais popular, que remete a uma miscigenação cultural, oriunda da

[43] NUNES, Herliton. As Comemorações do treze de maio na imprensa maranhense e o dia de preto velho em terreiros de São Luís. São Luís; UEMA, 2002. (Monografia do Curso de História).

presença do catolicismo em algumas regiões da África desde o final do século XV e fortalecido no século seguinte, e que serviu de ligação com um passado africano – importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes que se formaram no contexto da diáspora em direção ao Novo Mundo.[44]

Os africanos quando foram arrancados de seus lugares de origem e escravizados para atender a demandas do tráfico, ao sofrerem pelos rompimentos dos laços que constituíam as suas identidades de pertencimento a um grupo social, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico que fora imposto pela violência do tráfico, ao transporem o grande Atlântico e "finalmente" terem que se dobrarem ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram obrigados a uma integração, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Nesse sentido, novas alianças, identificações e identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia. (SOUZA, 2002, p. 127-128)

Na Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho", a presença dos santos é tido como elemento de devoção do pai de santo e das pessoas que ali frequentam e que são realizados toques nos dias dos santos por que é tradição da casa e muitas entidades são "devotas" dos santos católicos. E o preto velho chamado de Ouro Preto que é o chefe espiritual da casa é devoto dos santos que estão representados no altar. O pai de santo Odilon Vieira informou também que o preto velho Ouro Preto em vidas passadas era o mesmo Pai Joaquim e que trabalhou muito nos canaviais no Brasil e para amenizar o sofrimento que veio com a escravidão deveria fazer a caridade. Em uma das nossas visitas ao terreiro, observamos o transe mediúnico do pai de santo ao receber a entidade Ouro Preto. De fato, o pai de santo quando incorporado apresenta o "estereótipo" de um homem velho, com postura encurvada, falando mansamente, amigável, "falando errado" com dificuldade para andar por isso é sempre auxiliado pela assistência e usa também um cajado de aproximadamente 1,8m de altura como apoio. Sempre lhe é servido em uma caneca de cerâmica o café que deve está sempre muito quente e amargo. Conferindo então um reconhecimento que esse estereótipo é de um preto velho.[45]

Percebemos, portanto, que a relação entre os elementos religiosos negros – seja católico ou vinculado ao processo constitutivo do tambor de mina e ainda pela influência da umbanda – nos remete a percepção de que as fronteiras étnicas se mantêm permanentes apesar do fluxo das pessoas que as atravessa. Isso é visível quando distinguimos territorialmente o

[44] REZENDE. R. 2006, p. 42-45
[45] NUNES, H. 2002, p. 35

espaço de cada grupo de entidades que formam o panteon religioso especifico do terreiro com fronteiras muito bem definidas no campo visual na distribuição dos altares pelo espaço físico do terreiro, observando então a existência de sistemas sociais abrangentes em que interagem indivíduos de distintos grupos étnicos. Assim compreende-se que as distinções entre as categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato ou informação, mas implicam num efetivo processo de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas.[46]

Na Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho" realiza semanalmente sessões de passagem, geralmente a noite. Entretanto, segundo informações do próprio pai de santo em conversa conosco disse que devido o aumento do índice de violência na localidade, as sessões estão ocorrendo com início por volta das 16 horas e terminando perto das 20 horas. Nessas sessões, o pai de santo fica sentado em uma cadeira e recebe em transe mediúnico, as entidades espirituais para auxiliar os consulentes e é utilizado um maracá para acompanhar as doutrinas (cânticos). Não há uso de instrumentos de percussão e nem ocorre à dança. Nesse ritual, os únicos instrumentos utilizados são a voz e o maracá.[47] Segundo Câmara Cascudo (1999, p.552), define maracá como "[...] o primeiro dos instrumentos indígenas no Brasil. É o ritmador dos cantos e das danças ameríndios [...]" mas alerta que o instrumento também são encontrados em outros lugares e são chamados de *nkwanga* no Congo ou de *bud-rattle* no Alasca. Podem ser ornamentadas, gravadas, recobertas de tecido, plumas e peles de animais. Podem ser feitos de vários materiais que vão de crânios de animais, esferas de madeira ou de argila, um instrumento usados pelos feiticeiros (pajés). O mesmo autor nos lembra de que, depois da conquista ibérica (portuguesa), o nome maracá foi ressignificado para chocalho. Embora o uso do maracá tenha função de marcação rítmica, sua função primordial era mágica. Uma conjunção de elementos como o ritmo, guizo, enfeites, a madeira sagrada, o canto, a dança, as palavras são fatores que contribuem para intensificar o efeito mágico e tudo isso tem como finalidade alcançar proteção e se defender as influências demoníacas.

As entidades vêm cantam, conversam com as pessoas presentes, onde dão conselhos, fazem consultas e "sobem" e isso se repete até o fim das sessões. Como bem nos lembra Lísias Negrão (1996, p.289): "[...] no caso da Umbanda, homens e deuses se veem, conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo a

[46] BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa, 2000.p. 26.
[47] NUNES, H. op.cit., pg 40.

divindade". Portanto, a consulta materializa o espírito/entidade para todos os presentes. Nesse sentido, o uso do maracá "intensifica" interseção entre o sobrenatural e o vivido das pessoas que procuram o terreiro para amenizar as tensões sociais e espirituais que lhe afligem, pois acreditam pela experiência no poder de intervenção das entidades no cotidiano de suas vidas.

A Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho" tem um calendário festivo bastante restrito. O calendário que é seguido foi fornecido pelo próprio pai de santo e se apresenta bastante restrito se comparados com outros terreiros de Mina de São Luís. O terreiro apresenta sete linhas espirituais e apresenta entidades que as lideram na casa, a linha Branca liderada por Oxalá; a Azul por Iemanjá; Verde por Oxossi; Preta pelo Exu Tranca Rua; Vermelha pela Exu Pombagira; Amarela por Iansã e Roxa por Xangô.

Nos terreiros de Mina e de Umbanda em São Luís, o dia 13 de maio é organizado pelos pais, mães e filhos de santo a festa para os pretos velhos. Essas entidades são apresentadas como ligados ao domínio da civilização. Patrícia Birman (1985, p. 40) ao estudar a umbanda descreve os pretos velhos "como figuras de velhos, curvados pelo peso da idade, falando errado, pitando um cachimbo, bebendo vinho numa cuia, numa imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras no século passado". O vinho e a cuia que a autora menciona ao descrever a umbanda pode nos trazer em uma análise preliminar elementos de mestiçagem, considerando o vinho (de uva) como um produto muito presente no comércio atlântico desenvolvido pelos ibéricos, por outro lado deve-se considerar que os povos da África Central também fabricavam e consumiam bebidas fermentadas chamado de *malafo* que os portugueses chamavam de "vinho de palma". O Malafo é extraído de diversos tipos de palmeiras, como o dendezeiro, e era muito utilizado como bem de consumo, nas trocas e nas cerimônias. Em Angola era muito associado à masculinidade e ao poder político (ALENCASTRO, 2000, p.311). Já a cuia compreende possuir uma influência cultural e utilitária de tradição secular indígena (CASCUDO, 1999, p.326-327).

Os pretos velhos apresentam qualidades ora ligados ao poder da magia negra, pois geralmente são conhecidos como grandes feiticeiros, ora outras qualidades se contrapõem ao temor da feitiçaria e essas qualidades são a bondade, a humildade, a generosidade e o amor paternal. (BIRMAN, 1985, p.40). A ligação com a magia negra compreendida aqui como feitiçaria nos remete também à presença ao lado dos mestres caboclos a existência de mestres negros que são espíritos recebidos no Catimbó, onde lhe são atribuídas qualidade de grandes conhecedores de ervas, raízes, amuletos, etc., que parecem ser as mesmas qualidades dos espíritos de homens negros velhos na Umbanda conhecidos como pretos velhos. São

apresentados alguns traços que são concomitantes entre os mestres catimbozeiros e os pretos velhos, como o designativo de Pai, o uso do cachimbo e o conhecimento sobre as ervas. Existe também a repetição de nomes como Pai João, Pai Joaquim, que também são nomes de pretos velhos recebidos em rituais de umbanda (SANTOS, 2010, p.122). Porém, em terreiros de Mina e Umbanda de São Luís, essa entidade podem se apresentar como resmungões e altivos de personalidade performática dentro do ritual do toque.

A festa do 13 de maio, dia de preto velho, não é realizada nas Casas tradicionais do tambor de mina em São Luís como ocorre nos outros terreiros principalmente aqueles que praticam rituais da Umbanda como é o caso da Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho" e em outros terreiros isso por que as Casas mais antigas, fundados por africanos (Casa das Minas-Jeje e Casa de Nagô), apesar de, até bem pouco tempo, se receber nessa última uma entidade denominada Preto Velho, que se apresentava como "vaqueiro do Rei Sebastião", daí porque era homenageado com uma brincadeira de "Bumba-boi". Mas data é festejada na capital maranhense em vários terreiros de Mina e de Umbanda com um toque, quando ocorre a "descida" de entidades espirituais e com um Tambor de Crioula – brincadeira típica do folclore maranhense –, onde as mulheres dançam às vezes incorporadas, segurando na cabeça a imagem de São Benedito, patrono dos negros. Fala-se que foi com essa brincadeira que os negros festejaram no Maranhão o fim da escravidão.[48]

O terreiro que foi feita a observação empírica foi a Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho". Na festa de 13 de maio, comemora-se o dia da Abolição e o dia de preto velho, e percebemos que, seja a festa feita de dia ou de noite, a animação e o sentimento de liberdade pela manifestação mediúnica das entidades identificadas como preto velho é visível. As comemorações do 13 de maio estão presentes nos jornais desde a proclamação do fim da escravidão, passando pelos romances e também nos terreiros de Tambor de Mina e em especial os terreiros de Umbanda.

As comemorações da abolição e as festas dos pretos velhos estão vivas nos terreiros de Tambor de Mina e de Umbanda em São Luís, mas também em outras cidades do interior do Maranhão. Porém nem todas as festas de comemoração ao dia 13 de maio estão vinculadas aos terreiros como é o caso do Centro Operário Codoense, na cidade de Codó – cidade localizada na região leste do estado do Maranhão a 380 km de distancia da cidade de São Luís

[48] FERRETTI, M. op. cit., 2001, p. 4.

– com a realização de tambor de crioula e vivas à Princesa Isabel, onde se percebe a saudação da festa e da liberdade (FERRETTI, 1998, p.3-5).[49]

Nos terreiros, a festa e a liberdade estão ao lado, também, da tênue fronteira entre o profano e o sagrado, pois, a festa de preto velho é acompanhada de tambor de crioula, que é realizado em homenagem a São Benedito, santo católico que é também homenageado nos toques para preto velho nos terreiros. Por São Benedito se apresentar como um santo muito próximo do popular, principalmente nas festas negras, é um santo que consegue transitar entre o sagrado e o profano. É tanto que existe uma vinculação entre essas festas populares com o consumo de bebidas fermentados ou destiladas, incluindo além do vinho – seja de uva ou de palma – o consumo da cachaça, portanto criando é certo, uma nova vinculação estabelecida entre a cachaça e o São Benedito, o santo negro.

Sobre a história de São de Benedito conta que ele nasceu por volta de 1525 em Messina na Sicília, filho de um escravo africano levado para aquela região por negreiros ibéricos e seu nome era Benedetto Manasseri, pertenceu a uma ordem dos frades menores dos capuchos de regra franciscana do convento de Santa-Maria-di-Gesú. Vivendo ali e realizando tarefas humildes de cozinheiro e morreu em 1594 com fama de santidade. O seu processo de canonização deu-se em 1594, e devido a fama de Benedetto il nero ter se difundido no século XVII, no Mediterrâneo e principalmente nos países ibéricos foi criada por mouros e negros convertidos ao cristianismo a Irmandade de São Benedito em 1619 na cidade de Lisboa, porém só foi declarado santo em 1807. O culto a São Benedito provavelmente foi levado pelos missionários franciscanos na expansão dos Descobrimentos e também o primeiro a fazer referência a um santo negro enraizando-se em Angola, e dali espalhando-se por toda a África e América portuguesa, tornando-se o santo protetor dos negros nas terras sul-americanas sob tutela das monarquias católicas e isso bem antes de Nossa Senhora Aparecida ter emergido e ser resgatada das aguas do rio Parnaíba. (ALENCASTRO, 2000, p.314)

A festa de São Benedito em vários lugares no Brasil está relacionada à tradição católica dos negros sejam cativos ou libertos e é sempre realizada com expressão na devoção e na fé. A religiosidade católica da cidade de Poços de Caldas em Minas Gerais, por exemplo, mudou com a chegada de um ex-escravo que introduziu a festividade de São Benedito na cidade, mas que também começou a se espalhar e a influenciar a região circunvizinha a cidade

[49] FERRETTI, S. Tambor de crioula no dia 13 de maio em Codó. São Luís, Boletim de Folclore nº 10/Comissão Maranhense de Folclore, 1998. p. 3-5.

nos fins do século XIX. E que a presença do santo foi também incorporada nas congadas realizadas na região.[50] (ANUNCIAÇÃO, 2014, p.18-19).

O São Benedito também é cultuado no Pará, na região de Bragança, na Marujada de São Benedito, manifestação cultural de influência africana que acoplou heranças de costumes indígenas. No ciclo de São Benedito, que ocorre em dezembro, e ainda no mesmo perfil do catolicismo, em Bragança se projetam linguagens específicas no quotidiano de parte dos moradores, católicos ou não, com conotações muito fortes para o caráter profano, ou sagrado popular, emblematizados em alguns signos como o arraial, a dança, a bebida, a festa, onde os contrastes são bastante evidentes, desde a posição econômica dos participantes até a distinção de hierarquia dentro do ambiente do sagrado eclesiástico, seja na procissão, seja na reza em latim arcaico (SILVA, 2006, p.26).

Já observamos alguns rituais festivos para preto velho, centrando a nossa observação no terreiro Tenda Nossa Senhora da Guia "Cabana de Preto Velho", localizada na periferia de São Luís, no bairro do São Cristóvão, que tem como chefe espiritual o preto velho Ouro Preto e é dirigido pelo pai de santo Odilon Vieira. Ali, o toque para preto velho é precedido pelo tambor de crioula, que é bastante animado, onde a festa e a liberdade se manifestam, diminuindo ainda mais a barreira entre o profano e o sagrado, pois símbolos sagrados são convidados/colocados no interior do tambor de crioula, participando da dança e sendo levados por uma das dançantes (NUNES, 2002, p. 32).

Na casa de pai Odilon, observa-se, no tambor de crioula, a presença de entidades caboclas que participam da abertura e do fechamento do ato festivo, com a presença do farrista do pai de santo Manuelzinho Bua da Trindade, entidade também recebida em transe mediúnico no Terecô codoense. Manuelzinho ou Manezinho como é chamado pelo povo do terreiro é filho de uma entidade do Terecô que é conhecido na Mina como um vodum cambinda chamado de Légua Boji Buá, que também é representado como um preto velho angolano.

A liberdade é observada quando o pai de santo entra em transe com seu farrista Manuelzinho, que traz bebida alcoólica para dentro do terreiro e é seguido por alguns participantes, pois o preto velho Ouro Preto não admite o uso de bebida alcoólica no interior do salão por achar que isso é um desrespeito aos santos e ao local sagrado que é o terreiro. No dia de preto velho, o terreiro está em festa, enfeitado e com bolo confeitado que será

[50] ANUNCIAÇÃO, Ana Paula. A festa de São Benedito em Poços de Caldas/MG: perspectivas históricas. In: Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas, 20 a 22 de maio. UEL. Paraná. 2014. p. 18-19.

distribuído no fim da festa de aniversário do preto velho Ouro Preto. Com o toque para preto velho evidencia-se a incorporação da entidade Ouro Preto, que apresenta características típicas desse grupo de entidades, mostrando um estereótipo de quem realmente é muito velho apoiado por um grande cajado, andando devagar com os dedos dos pés enrijecidos.

Além de Ouro Preto, houve a incorporação da preta velha Mãe Maria. Ambos dançaram dando vivas a Deus e São José de Ribamar, como mostra a música a seguir:

"Seu Ouro Preto não tem morada
Ah! ele mora é no alto mar
Oh! viva a Deus (bis) e São José de Ribamar."

Os pretos velhos sentaram-se em suas cadeiras, onde fumavam seus cachimbos e bebiam café amargo, e logo foram cumprimentados pelos presentes e dançaram ao toque do tambor. Depois foi cantado o parabéns, servido bolo com refrigerante e foi cantado, para o encerramento, a música a seguir que se repete até todos os filhos e filhas de santo saírem do transe mediúnico "Rola na mão e joga no mar."

Os pretos velhos Ouro Preto e Mãe Maria apresentam características físicas de estarem muito velhos e comportamento calmo e meigo. O comportamento do Preto Velho Ouro Preto da "Cabana de Preto Velho" enquadra-se nas características apresentadas por alguns autores da literatura antropológica: andarem encurvados, por serem velhos.

Quanto à menção a São José de Ribamar na música, está relacionada ao culto do santo católico que é muito venerado tanto na cidade que recebe seu nome quanto no próprio estado do Maranhão onde é padroeiro e protetor. É também o nome de um município que está localizado na zona metropolitana da capital do Estado, e compõe com São Luís, Raposa e Paço do Lumiar os quatros municípios localizados na Ilha do Maranhão. Segundo Cezar Marques (1870), conta-se em informações colhidas junto ao povo, que outrora um navio português enganando-se na barra, entrou na baia de São José e a tripulação assustada, ouve-se uma voz carregada de fé que invocou a proteção de São José e imediatamente uma onda livrou o navio e tripulação dos baixios (bancos de areia ou rochedos que aparecem em maré baixa) e que passado alguns anos regressando de Portugal o tal capitão do navio trouxe consigo uma imagem de São José e em frente à baia levantou uma ermida onde depositou a imagem. Conta-se também que devido à beleza da imagem os habitantes da capital removeram-na levando-a para a igreja matriz à noite e no dia seguinte a imagem desapareceu e abrigou-se em sua capela de frente para a baia de São José. Roubaram-na mais uma vez e o

santo procedeu da mesma forma então nunca mais tentaram leva-la para a matriz entendendo que era assim o desejo do santo. (MARQUES, 1870, p. 510)

Vimos também no Terreiro de Iemanjá, localizado em um bairro próximo ao Centro de São Luís, chamado Fé em Deus, que era liderado pelo pai de santo Jorge Itaci de Oliveira, já falecido, continua-se realizando o tambor em comemoração ao dia de preto velho devido à presença marcante dos filhos e filhas de santo do Terreiro. No terreiro de Iemanjá, realiza-se também o toque de tambor de crioula que ocorre no "Viva Fé em Deus" (praça que recebe o nome do Bairro onde está situado o Terreiro), com a apresentação de grupos folclóricos de tambor de crioula do próprio bairro que apresenta alguma ligação com o Terreiro. A presença do santo católico São Benedito nas rodas de tambor de crioula é marca significante. Já que aquele santo é considerado o patrono do Tambor de Crioula e tem forte ligação com o vodum daomeano Averequete ou Verequuete.

Ao término do tambor de crioula realiza-se uma ladainha, cantada em latim, marca significante da influência católica, seja pelo catolicismo negro que fora anteriormente mencionado, seja pelo catolicismo trazido pelos ibéricos, em especial os portugueses. Há a louvação a São Benedito, e após o término da ladainha, uma pequena imagem de São Benedito é beijada por todos os médiuns presentes. Os pretos velhos se apresentam de forma encurvada, demostrando serem muito velhos, com dificuldade para andar. Dançam batendo as bengalas no chão, falando alto, quebrando aquele estereótipo do bondoso e calmo. A imagem de São Benedito é beijada por eles e cantaram para Verequete: "Verequete tua croa virou pro mar, verequete é o rei croado lá no mar". Cantaram em seguida para preto velho: "Ele é preto crioulo, ele é rei dos pretos, ele é preto crioulo"; "Preto, preto, preto de Holanda, sangue de Cristo te banhou". Percebemos que as músicas cantadas carregam em certas palavras o peso da mestiçagem, bem com dos trânsitos culturais, como as expressões "crioulo" e "preto de Holanda". O transe é coletivo, pois os médiuns entram em transe todos de uma vez e cantaram "Mamãe não quer casca de coco no terreiro, que é pra não lembrar o tempo do cativeiro". Dançaram, beberam e depois sentados no chão fumaram charutos e foi distribuído fumo para ser mascado por eles e após algumas conversas com os presentes que se dirigiam a eles numa espécie de consulta. Os pretos velhos se dirigiram ao centro do terreiro e saíram todos ao mesmo tempo do transe. Depois o tambor de virou para caboclo e houve incorporação também daquele que não receberam os pretos velhos, cantaram para os caboclos da Mata de Codó, da família de Légua Boji Bua e o toque terminou no início da madrugada.

Os pretos velhos incorporados durante as comemorações são identificados como espíritos de negros e despertam o respeito das entidades e dos médiuns. (LAPASSADE, G: 1972; NEGRÃO, L: 1996).

O preto velho Ouro Preto apresenta as características típicas de tal entidade pode ser identificado com o personagem do Pai João, que tem como qualidades positivas atribuídas à sua raça a afetividade e a passividade. (SANTOS, 1998, p.37). Embora o preto velho Ouro Preto apresente tais características, observamos o controle por ele exercido no andamento do Terreiro, onde as qualidades afetividade e passividade são consideravelmente diminuídas, já que tanto as entidades espirituais como as pessoas que frequentam a casa se curvam diante de tal controle e força devido ao papel de chefe espiritual do Terreiro.

Nas comemorações do dia de preto velho, os sentidos da festa e da liberdade se completam, pois na história dos negros, no afã da liberdade, festejam seus deuses na perspectiva de serem ajudados para alcançar a sonhada liberdade. O símbolo do preto velho e a data do 13 de maio nos terreiros de Tambor de Mina e de Umbanda em que realizam essa festa desempenham o papel agregador para a realização da liberdade almejada pelos grupos religiosos e pela massa popular que frequenta os terreiros.

Ao compararmos as festas nos dois terreiros observamos também, que apesar do grupo de entidade definido como preto velho apresentarem algumas características em comum, que lhe são inerentes, eles também se diferenciam de Terreiro para terreiro, portanto, a organização étnica pode ser compreendida como "[...] um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma forma". (BARTH, 2000, p. 27)

Ao considerarmos o terreiro como um espaço onde as tradições são transmitidas por meio da oralidade, e, nessa perspectiva, também o compreendendo como uma micro-sociedade, percebemos que os pais e mães de santo, bem como os filhos de santo ou carnais, funcionam como especialistas da memória – homens-memória. Nesse sentido ao colocarmos a análise da realidade vivida no binômio memória e história teremos um conflito interpretativo do passado. Para Pierre Nora a relação entre história e memória nos explica que a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, por esse motivo, ela está em constante processo evolutivo, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, e vulneráveis a todo tipo de uso e de manipulações de longas latências e repentinas revitalizações. Já a história é reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. A memória emerge de

um grupo que ela une o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. Por outro lado a história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe confere uma vocação para o universal. Dessa forma a memória se liga no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A "história às continuidades temporais, às evocações e as relações das coisas". [51]

Desta forma, os membros dos terreiros estão inseridos em uma relação entre o legado negativo da escravidão, que os leva a uma organização social militante tendo como base os dados históricos no pós-abolição. A história, na maioria das vezes, tende a dar uma vocação para o universal, mas a memória tende a ser múltipla, coletiva, plural e individualizada mantendo a união do grupo.

Por fim, a data do 13 de maio – o dia da Abolição; dia de preto velho – ainda tem um papel muito significante nos terreiros e fora deles devido a ressignificação da data, pois deixa de considerar a Princesa Isabel como redentora dos escravos para dá lugar como data do Dia Nacional de Combate ao Racismo e isso se dá devido as mobilizações e lutas efetivas dos movimentos sociais negros principalmente no século XX. Na atualidade, a data é comemorada nas escolas, nos terreiros de Mina e Umbanda e em outras organizações que tem ligações com movimento sociais e percebe-se que os mesmos atores sociais que guardam o culto ao preto velho, que se apresenta em muitas das vezes como o estereótipo da passividade, da bondade, o que de certa forma o coloca como símbolo da escravidão. Mas, por outro lado na questão mediúnica é o mesmo preto velho que orienta o cotidiano dos agentes que estão diretamente ligados às organizações civis, sociais e militantes que reivindicam melhorias para o desenvolvimento social, cultural, religioso, educacional e de saúde dentre outros para as camadas sociais negras que foram historicamente excluídos do processo de inserção no desenvolvimento do Brasil e do Maranhão.

[51] NORA, P. op.cit., p.09.

3. A CELEBRAÇÃO DOS 13 DE MAIO NA IMPRENSA DO MARANHÃO NO PÓS-ABOLIÇÃO

3.1. OS JORNAIS COMO FONTE DE PESQUISA HISTÓRICA.

O artefato importante para a realização do trabalho do historiador é o documento, elemento imprescindível para a concretização da história, uma vez que a afirmativa é compartilhada entre os teóricos da história, inclusive os mais ortodoxos, porém o estigma que estabelece, ao documento é de ser mais definido e referenciado do que o fato histórico, pois a descrição do acontecimento, dificilmente é o real visto em primícias e verdade, já que é uma narrativa construída. Os historiadores acreditavam que os "verdadeiros" documentos eram os que relatavam os fatos com mais relevância e destaque em grandiosidade e desta forma a história deveria ser preserva-los, transmitindo-os e ensinando-os; reafirmando a ideia que a história nasceu com o aparecimento da escrita, o que justifica a predileção do documento escrito.[52]

Com a História Nova dos *Annales* o historiador focalizou em outros objetos, problemas e abordagens, permitindo novos aportes de análises provenientes das recentes ciências das humanidades, como: Antropologia, Sociologia, Psicanálise, Linguística e a Semiótica, que impulsionou a interdisciplinaridade, através das contribuições metodológicas diferenciadas, na qual busca que o historiador repense a sua disciplina e suas fronteiras, que se encontrava em abstrusa compreensão e motivação. O historiador, preocupado com o processo do fazer histórico, encontrou na *Annales* à renovação das temáticas, nas quais passaram a "incluir o inconsciente, o mito, as mentalidades, as práticas culinárias, o corpo, as festas, os filmes, os jovens e as crianças, as mulheres, aspectos do cotidiano, enfim uma miríade de questões antes ausentes do território da história".[53]

A História Nova dos *Annales* contribuiu para as temáticas e renovou a obtenção das fontes, o estatuto da imprensa sofre um deslocamento para o lado da História. O jornal se tornou objeto de pesquisa para o historiador. Entre as décadas de 1960 e 1970 começaram a evidenciar a produção historiográfica brasileira, abrangendo os jornais como fonte descritiva para estudo da sociedade e seus variados aspectos, surgindo uma história da imprensa no Brasil, a partir desses escritos e seus diferentes aspectos, estilos, os anúncios e as reportagens

[52] LE GOFF, 1992, p.104.
[53] LUCA, 2005, p. 112-113.

traziam em si temáticas de diversas naturezas e áreas; econômica, politica, social e cultural.[54] Assim, o jornal não se estuda de forma isolada, contrapô-lo com outras fontes é essencial, pois se encontra em um tempo objetivo, que interpreta o texto escrito efetivamente e o tempo subjetivo que precisa entender não escrito, mas está nas entrelinhas do escrito em possível identificação no fator explicador - o contexto histórico. Logo, o estudo da imprensa necessita do reconhecimento do que está em seu entorno, já que a imprensa está atrelada ao tempo histórico, ao qual pertence. Lapuente alerta que ao compreender a conjunção dos tempos: objetivo e subjetivo do jornal como fonte faz com que o historiador perceba o quanto é complexo analisá-lo, bem como alerta para não incorrer no equívoco simplista da pesquisa, pois no jornal terá uma noção integral do contexto histórico pesquisado. Pode-se incorrer na fonte periódica a análise particular, comum na pesquisa em jornais e válida para análise de qualquer fonte: a ideia de realizar uma pesquisa com resultados pré-concebidos, que reiteradamente tendem ao estudo com direcionamento ao senso-comum do tema pesquisado. Neste sentido, o historiador não atento às recomendações pode revelar, que a investigação corrobora e confirma uma "verdade" que ele mesmo já elencou como "verdade" buscando apenas o reflexo nas fontes.[55]

Ao utilizar o método e a fonte em jornal, deve-se observar a presença inevitável ideologias e memórias em seu *corpus*, e problematizar a relação entre, o que se escreve do fato e o fato em si, para que se aproxime e conheça o passado mais próximo possível. E desta forma, poder-se-ia, inclusive, explicitar certas contradições que se encontra no tratamento dado pelo jornal aos acontecimentos. A análise sobre o material recolhido pelo historiador, quando realizada, leva-se em consideração que a fonte é antes uma representação de grupos sociais, sobre si mesmo e a realidade que os cercam.[56]

A materialização dos impressos varia de acordo com a aparência que resulta da interação que há nos métodos de impressão, os quais estão disponíveis em um determinado momento e o lugar social, em que encontra ocupados os jornais.

Ao analisar o material recolhido para este estudo usamos o método do paradigma indiciário morelliano, que nos fora apresentado pelo historiador Carlo Ginzburg (1989), aplicado na história da arte e vinculado ao vocabulário dos historiadores da arte. O método consiste em não se basear em características mais vistosas de uma pintura artística, mas pelo contrário é necessário examinar os pormenores negligenciáveis. "O conhecedor de arte é

[54] LUCA, 2005, p. 117.
[55] CAMARGO, 1971, p. 226; LAPUENTE, 2015, p. 4.
[56] FARIA 2013, p. 14.

comparável ao detetive que descobre o autor do crime (do quadro) baseado nos indícios imperceptíveis para a maioria".[57]

O método proposto se estabelece segundo um saber do tipo venatório que consiste na capacidade de, "[...] a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente. Pode-se acrescentar que esses dados são sempre dispostos pelo observador de modo tal a dar lugar a uma sequência narrativa". Ao decifrar ou ler as pistas somos induzidos a tomá-las aos detalhes, como o resumo de um processo histórico denso como foi à invenção da escrita.

Convém então entender que o paradigma venatório e o paradigma implícito no texto do passado, ambos pressupõem um reconhecimento de uma realidade, mesmo que pequena, para que o observador descubra pistas de eventos não diretamente experimentáveis por ele, porém ao tentar decifrar o passado terá que desenvolver atitudes de conhecimento, bem como aplicar operações intelectuais baseadas nas análises, comparações e classificações. Nesse sentido, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural.[58] Ao recorrer a memória é necessário fazer um retorno ao momento de um fato ocorrido e ao retornar, identificar além das pessoas envolvidas, o instante em que os fatos ocorreram, assim ganha destaque, a noção de tempo. Porém o tempo não é entendido como a mera recuperação exata do dia de um fato, mas como uma recordação de um período, fazendo com que lentamente exista o reviver de uma lembrança. Ao identificar um contexto no tempo o observador pode particularizar aquele fato diante de muitos outros, o que possibilita que o mesmo seja lembrado por meio de vestígios que se destacam quando pensamos no momento em que ele ocorreu.[59]

Dessa feita, pode-se pensar que em muitas situações, recordar o momento em que um fato ocorreu, pensando em como se comportou naquele momento, com quais pessoas estava envolvido, o que aquele fato significou para o individuo naquela época, pode contextualizá-lo melhor e fazer com que aquele indivíduo se lembre com mais clareza do fato. Nesse sentido, "os limites até onde retrocedemos assim no passado são variáveis segundo os grupos e é o que explica porque os pensamentos individuais conforme os momentos (...) atingem lembranças mais ou menos remotas".[60]

O paradigma indiciário ensina que se a realidade é opaca, turva, existem regiões privilegiadas nessa realidade chamadas de sinais, indícios que permitem descortiná-la,

[57] GINZBURG, 1989, p. 145)
[58] Op.cit, 1989, p. 152-153
[59] Op.cit, 2006, p. 125
[60] Op.cit, 2006, p. 156

explicitá-la, um ponto essencial do paradigma indiciário que adentrou as diversas áreas do conhecimento, moldando em particular as ciências humanas, nas quais as particularidades são usadas como pistas que reconstruirão trocas e transformações culturais. Nessa lógica, o paradigma indiciário estabelece um rigor flexível, em que "[...] suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas". Pois o ofício de conhecedor ou de diagnosticador não pode ser aprendido tendo como limite práticas, normas ou regras preexistentes. Esse tipo de conhecimento está impregnado de elementos que são imponderáveis, como, faro, golpe de vista e intuição.[61]

3.2. O PÓS-ABOLIÇÃO NA IMPRENSA MARANHENSE DE SÃO LUÍS.

No Brasil o surgimento da imprensa nacional foi incentivado pela chegada da família real portuguesa em 1808, pois, as tipografias eram proibidas na colônia portuguesa na América. Em 1808 foi lançada A Gazeta do Rio de Janeiro, o primeiro jornal impresso no Brasil, com publicação do governo, que informava os atos governamentais, notícias do exterior e as informações eram vistoriadas por censores. Neste contexto ocorre a chegada do Correio Braziliense, sediado em Londres e criado pelo português José Hipólito da Costa. No Correio Braziliense continha um amplo noticiário sobre os acontecimentos europeus e americanos, colocando o Brasil em contato com o mundo. Os periódicos se espalharam pelas províncias da Nação brasileira.[62]

No Maranhão o primeiro jornal foi o Publicador Maranhense, fundado em julho de 1842. Era um órgão oficial do governo provincial e a periodicidade era de três vezes por semana até 1862, quando se tornou diário, ao longo de sua existência, a redação foi dirigida por diversos jornalistas de renome com tendências políticas múltiplas, quando passou a ser redigido por empregados da Secretaria de governo em 1866.

O Maranhão era uma Província que tinha experimentado no século XIX um surto econômico favorável, devido ao impulso proporcionado pela produção da cultura do algodão, ocasionado, sobretudo, por fatores externos, como a Guerra Civil Americana que levou os Estados Unidos ao colapso da produção algodoeira que era grande produtor, levando a indústria tecelã inglesa, sua maior compradora, a recorrer a outros mercados produtores

[61] Op.cit, 1989, p. 177-179
[62] Op.cit, 2005, p. 132-136

disponíveis. No início dos anos 60, o Maranhão revigorou a cultura algodoeira, constituindo-se uns dos maiores produtores brasileiro no período. Com o desenvolvimento das estruturas dos transportes, não só a economia e o comércio da Província foram beneficiados, mas foi possível proporcionar uma maior e mais rápida circulação de informações, ao mesmo tempo em que se expandiu, por parte do território nacional, um mercado de bens de consumo cultural.[63]

São Luís se tornou uma "cidade comercial" e a quarta cidade brasileira em importância econômica do Império atrás das cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife.[64] Por volta de 1860 possuía trinta seis negociantes com escritórios, quatro armazéns de construção civil e naval, cinco mercadores de lojas livres, três agentes de leilões, 158 quitandas, 59 armazéns de mantimentos de secos e molhados. As classes médias e ricas da cidade contavam com uma larga oferta de serviços formados por retratistas, modistas, ourives, dentre outros. Nesse território urbano estavam os escravizados como herança africana manifestada no uso dos seus tambores e/ou batuques, onde se faziam e refaziam a vida, permeada pela violência, mas também feita com afeto, festas e práticas religiosas, assim eram constituída as redes de comunicação e solidariedade entre negros escravizados e libertos.

Os escravos urbanos, principalmente os de ganho, criaram um tempo autônomo de vida expresso de várias maneiras, entre elas estão os batuques, os namoros, as brigas, o trabalho em troca da alforria, os "furtos" e o descumprimento das regras instituídas pela Câmara Municipal. Nela estavam os elementos que não compunham a "boa sociedade" e nesse mesmo espaço misturavam-se aqueles que participavam do público socialmente aceito. Nas ruas, becos e no porto os escravos recriavam sua condição social, onde se encontravam para tocar os seus tambores, para dançar, brigar, etc. Nos mercados existiam as negras vendedoras, quitandeiras que possuíam tão somente o seu tabuleiro para expor suas mercadorias; havia, também, os escravos de aluguel domésticos, trabalhadores, amas de leite, lavadeiras, mucamas, cozinheiros. Os artesãos, os pequenos comerciantes, que não podiam comprar escravos e se utilizavam dos escravos de aluguel, ou os escravos de ganho que, geralmente, faziam todo tipo de serviço.

As autoridades municipais e provinciais estabeleciam disciplina e punições aos escravos que desobedecem as regras contidas, por exemplo, no Código de Postura da Câmara Municipal de São Luís que disciplinava o uso dos espaços públicos, válido também aos

[63] ARAÚJO, 2014, p. 367-368

[64] ANDRÈS, Luiz Phelipe de Carvalho Castro. A fundação de São Luís do Maranhão e o projeto urbanístico do Engenheiro Militar Francisco Frias de Mesquita. Disponível em <http://www.funceb.org.br/images/revista/26_REV_FUNCEB_0a7e0f.pdf>.

escravos, pois não poderiam se aglomerar nos cantos, brigar, andar armados ou vender os produtos fora dos espaços definidos pelo poder público, todavia no cotidiano as regras estabelecidas, muitas vezes, não eram cumpridas com tanta fidelidade.[65]

No final do século XIX o sistema escravista brasileiro entrava em colapso devido às contradições que existiam entre senhores de terras e escravos e a posição econômica financeira do Brasil na geopolítica internacional no fim do século XIX. O Brasil apresentava uma economia baseada na propriedade monocultora e escravista e a produção voltada para o mercado externo, o que levaria a uma vulnerabilidade econômica e em algum momento entraria em declínio. Cabe ressaltar que a economia colonial e imperial brasileira não estava só centrada na lavoura monocultora e escravista, mas também na produção interna baseada no cultivo de alimentos em regiões como o Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, onde se observa a associação do trabalho escravo e o trabalho familiar, haja vista que essas empresas agropecuárias estavam voltadas para atender o mercado interno. Essa empresa de abastecimento de alimentos, na qual estava associado trabalho escravo com o trabalho familiar, também sedimentou acumulações assim como as grandes empresas da agro exportação. Posteriormente, essas empresas dos setores mercantis de abastecimento não puderam ser simples apêndice das atividades da agro exportação.[66]

Fragoso ainda sugere a existência de uma economia camponesa no sudeste, pois a abundância de terras gera uma fronteira aberta e a possibilidade de mobilidade espacial que permitia um acesso estável do pequeno produtor e de sua família a terra o que lhes garantia uma reprodução, imprimindo-lhe, assim, um dos traços presente na unidade camponesa (FRAGOSO 1992, p. 111).

A década de 1880 é marcada pela transformação ocasionada pela crise que se aproxima e quanto à mudança na relação de produção econômica devido à estrutura escravista ou a relação entre trabalho escravo e o trabalho associado e o trabalho escravo e familiar, porém as disputas de ideais em relação ao fim da escravidão toma outro palco, para além da revoltas armadas ou negociadas de escravos, tomou corpo agora a ideologias emancipatórias e abolicionistas no palco da informação, propiciada pela imprensa e a imprensa maranhense não estava imune a essas disputas ideológicas.

Na imprensa maranhense da década de 1880 alguns periódicos estavam divididos entre a ideologia emancipatória e a ideologia abolicionista. O jornal Diário do Maranhão e o Paiz

[65] PEREIRA, 2006, p 76-79; ARAÚJO, 2014, p. 370.
[66] PEREIRA 2006, p. 135; FRAGOSO 1992, p. 103-110.

disseminavam em seus anúncios quando se tratava do fim da escravidão na província como reflexo de um movimento nacional, a ideologia emancipatória, que defendia uma abolição sem traumas e abalos da estrutura social, assegurando elementos de dominação, bem como defendiam a propriedade privada da terra e a indenização do capital aplicado pelos senhores na escravaria. Acreditavam que era necessário reforçar a ideia da pujança da agricultura pautada na produção agrícola do algodão e da cana de açúcar. Os periódicos que tinha essa linha editorial começaram a construir a ideia que consistia em desqualificar o trabalho escravo. Para os emancipacionistas sem o pagamento das indenizações sobre os investimento na escravaria geraria a decadência dos proprietários rurais, comerciantes, etc., a diminuição do valor da agricultura, a desobediência, o desrespeito aos senhores, bem como aos administradores, feitores e por fim a geraria a imoralidade, casos trágicos e fatais.[67]

Percebendo o fim inevitável da escravidão os articuladores da ideologia emancipatória no Maranhão mudam de estratégia, difundiram nos periódicos, notícias de senhores dando a liberdade aos seus escravos, mas isso permite inferir então, que esses articuladores observam que a escravidão estava próxima do fim e que era necessário melhorar a imagem do periódico junto à população e aos anunciantes. Nesse panorama começaram a anunciar os atos de concessão de alforrias de aniversário do escravo, liberdade sem ônus e alforria em louvor de Cristo, porém essas ações foram para além da filantropia, o que estava em esboço era o controle social em decorrente do contingente escravo que saia da categoria de escravo para adentrar na de libertos e isso mudava o protagonismo com relação à obtenção da liberdade. O protagonismo passa aos senhores, quando o assunto é liberdade dos escravos.[68] Por outro lado à ideologia abolicionista era defendida, veementemente, nos artigos publicados no jornal Pacotilha, em que os articuladores defendiam o fim da escravidão, seguida pela industrialização - considerada naquele momento como sinônimo de modernidade - sem pagamento de indenização aos senhores, não se opunha a agricultura desde que essa fosse organizada em novas bases. Vários fatores propiciaram o fim da escravidão no Brasil, como as lutas de escravos, o abolicionismo e o capital industrial, a partir da Europa.[69]

As comemorações dos negros sobre a notícia da abolição da escravatura recorreu-se, neste estudo, a pesquisa documental com os jornais, nos quais se encontrou notícias no ano de promulgação da lei áurea. Destaca-se os elementos apontados como norteadores das reportagens publicados nos jornais da cidade de São Luís.

---

[67] PEREIRA, 2006, p.140
[68] PEREIRA, 2006, 148-150
[69] PEREIRA, 2006, p.150-153; MENEZES, 2009, p. 85

O jornal Diário do Maranhão continha em seu editorial ideológico, um elo que consistia em defender uma abolição da escravidão sem muitos traumas e abalos na estrutura social. A reportagem intitulada *Noticiário: Liberdade de escravos*[70], apesar de pequeno o anúncio no jornal, nos remete a perceber que o autor do texto (não assinado) coloca o fato de a abolição ter chegado às terras da província do Maranhão. Anuncia que na região do Mearim – dividida em Alto, Médio e Baixo levando em consideração o rio de mesmo nome – um importante lavrador possuía fazenda e engenhos. Na segunda metade do século XIX, as grandes áreas econômicas do Maranhão estavam divididas: a áreas de Itapecuru-Mirim que compreendia as comarcas de Itapecuru-Mirim e Alto Mearim; zona produtora de arroz e algodão as melhores terras estavam na vila de Codó e Coroatá; Área do Mearim, Baixo e Alto Mearim, incluindo o distrito de Anajatuba, tinha uma produção agrícola pequena, mas se desenvolvia a criação de gado nos campos e apresentava uma concentração maior de população livre do que escrava; Área de Pindaré (Rio), Baixo a Alto-Pindaré existia grande número de engenho, pois as terras eram apropriadas para o cultivo da cana de açúcar. Porém existiam outras áreas em desenvolvimento, onde seus habitantes desenvolviam a cultura do algodão, cereais e cana de açúcar, como é o caso das vilas de Caxias e São José; As vilas de Alcântara e São Bento que seus habitantes a princípio dedicaram-se a criação de gado e depois para o plantio da cana de açúcar. A vila de Guimarães, além da produção de açúcar, dedicava-se também ao plantio da mandioca e da produção de farinha; em Icatu, Vargem Grande produziam farinha, arroz e andiroba. Região de Viana, Turiaçu e Gurupi a situação era mais tensa e complexa, pois este termo era um dos mais extensos e desconhecidos da província, o termo de Viana era formado áreas alagadas, devidos os "campos alagados" existindo muitos rios, lagos e lagoas. Em 1830 começaram as instalações de fazendas com plantações de cana, arroz, cacau, café e fumo.[71]

O jornal Diário do Maranhão informa que "Consta-nos que o importante lavrador do Mearim, senhor José Joaquim Seguins de Oliveira, libertou os cento e quarenta escravos de sua fazenda, desistindo ainda dos serviços de 52 engenhos"[72]. Inquere-se, portanto, porque desistiu dos 52 escravos que estavam no engenho? Sabe-se que na década de 1860, no ano de 1867 a região foi abalada por uma insurreição escrava numa vasta região do termo da vila de Viana. E na década 1870 foi um período muito tenso na província do Maranhão e na região devido às mobilidades de negros aquilombados que se inicia sem novidade se comparada com

[70] Jornal Diário do Maranhão; Local: São Luís; Data: Sexta Feira, 04 de maio de 1888; Página. 02; Coluna: 03; Acervo: Arquivo Público do Estado do Maranhão.
[71] GOMES, 2005, p 134-135.
[72] Ibid, p. 2.

a década anterior. Fugas constantes e o terror que os movimentos quilombola fazia na região colocavam em pânico os moradores da região independente da atividade econômica que era desenvolvida e a região experimentava os movimentos de insurreição escrava.

O proprietário em questão possuía fazendas de gado, lavouras e engenhos de açúcar, em Coroatá (Fazenda Canaã), Arari e Viana, dentre estes a grande Fazenda Sumaúma e o Engenho Santa Isabel (Então, no 3º Distrito de Viana), com numerosa escravaria que herdara do seu pai o comendador e tenente-coronel José Antônio de Oliveira como o que parece há uma distinção das estruturas de produção, o engenho está, estruturalmente, deslocado da fazenda que seria dentro do modelo das demais, o local de autoridade é do senhor de terras. E os escravos que o senhor desistiu e não foram alforriados como mostra o texto da matéria? Provavelmente se embrenharam nas matas em busca da liberdade que era propagada pela memoria das insurreições ocorridas na região e talvez esses ao saberem do fim da escravidão tenham fugido e essa informação deve ter chegado ao interior devido às redes de comunicação e solidariedade que eram montadas entre os escravos que estavam na cidade (onde as notícias corriam com uma censura mais frouxa) e os do campo.

O contato dava-se durante a comercialização de produtos advindos do interior do Estado para o porto de São Luís. Esse contato possibilitava que os escravos debandassem em fuga coletiva do engenho de propriedade do "importante" e "abastado" lavrador, refugiando-se em mocambos dispersos pela região que formavam uma verdade hidra de Lerna, como bem despachou o ministério da Justiça ao governador de Província da Maranhão.[73]

O anúncio demonstra uma distinção entre os escravos que "foram alforriados" e os que o lavrador "desistiu". A hipótese, é que esse desistir pode está associado, a fuga dos escravos e os alforriados, a relação de trabalho fora dos moldes tradicionais da analogia diacrônica Senhor – Escravo. A expressão "lavrador", a priori, soa como um homem que trabalha a terra, entretanto pela quantidade de escravos, perceber-se que não é um lavrador qualquer e, provavelmente, a relação entre o proprietário da fazenda e a escravaria esta centrada na produção agroexportadora. Foram libertos, mas não definiu que tipo de relação trabalhista seria instituída. Suponha-se então, pela linha editorial do jornal, que o proprietário o senhor José Joaquim Seguins de Oliveira estabeleceu alguma forma de bonificação, utilizando o trabalho do escravo liberto em outras formas de relação do trabalho, pois a reportagem não informa se os escravos saíram da fazenda ou desistiu apenas dos que estavam no engenho. "A Carta de Liberdade é passada em homenagem ao Gabinete Joio Alfredo e por fazer parte dele

[73] GOMES, 2005, p 129-133; PEREIRA 2006, p.70-75

o distinto representante da Província Conselheiro Vieira da Silva. Eis um acto que muito eleva os sentimentos do abastado lavrador e o recomenda à gratidão dos libertos"[74]. Quem é o senhor, abastado lavrador, José Joaquim Seguins de Oliveira? Será o futuro Barão de Itapary, título que recebeu da Regente Isabel de Orleans em 12 de maio de 1888, que como citado, herdou a riqueza paterna uma fortuna na época avaliada em 400 contos de réis e possuía mais de 400 escravos em usas propriedades. De família aristocrática estudou Direito em Portugal e voltou com o "espírito sensível às causas sociais, caráter impregnado de nobres ideais humanísticos," o que levou a conceder a alforria a seus escravos.[75] Pelo anúncio percebe-se a ligação com o gabinete que elaborou a lei de nº 3.353 de 13 de maio de 1888 e da participação de um maranhense no conselho de ministro, o senhor Vieira da Silva, podemos então supor que devido às relações políticas e econômicas, que o senhor José Joaquim Seguins de Oliveira fazia parte da alta esfera do poder imperial certo prestigio e sabendo que fim estava a escravidão deve ter criado algumas condições para não cair na ruina total. Tens a impressão que o sentimento por trás das alforrias tem um "que" de interesse para tal concessão e que o editor do jornal sabe da intenção do proprietário e recomenda a gratidão dos escravos, fazendo com que o protagonismo da liberdade não convergisse para os escravos, haja vista que estes já tinham demonstrado uma força na luta contra a escravidão na região com as instalações dos mocambos.

No dia 14 de maio de 1888 foi publicada também no jornal Diário do Maranhão intitulada *Noticiário: Passeata*[76] onde se faz alusão a "aprovação na Câmara dos Deputados, da lei que extingue a escravidão no Brasil"[77], mas também que o abolicionismo no maranhão estava pelo menos temporariamente com tal fato que organizaram na cidade de São Luís "uma grande e imponente passeata promovida por abolicionistas tendo saído da casa do senhor Joaquim de Santana Reis"[78] e com tal movimento da passeata que se espalhou, "percorrendo diversas ruas da cidade, sendo recebida com as maiores manifestações de adesão e alegria"[79]. O texto da reportagem elenca que a passeata dirigiu-se em direção ao palácio de governo "Foi a grande e compacta massa popular até o Palácio do Governo onde o exmo. Sr. Dr. Moreira Alves recebeu a comissão que o foi cumprimentar como delegado do Gabinete"[80]. Cabe

[74] Ibid, p.2
[75] ITAPARY, 2013, 01
[76] Jornal: Diário do Maranhão; Local: São Luís; Data: 14 de maio de 1888; Página 02; Acervo: Arquivo Público do Estado do Maranhão.
[77] Ibid, p.2
[78] Ibid, p.2
[79] Ibid, p.2
[80] Ibid, p. 2

lembrar a existência do Centro Artístico Abolicionista Maranhense que nasce da junção de estudantes que discursavam nas praças de são Luís e acreditavam que era necessária a aproximação de "alguns homens de cor, inteligentes e idealistas que sempre compareciam aos nossos comícios libertadores" entre esses homens de cor estava Joaquim de Santana Reis que era alfaiate e que "exercia grande ascendência sobre o pessoal de sua raça".[81]

3.3. A IMPRENSA COMO ESPAÇO DE DISPUTA DA MEMÓRIA SOBRE AS CELEBRAÇÕES.

A lei imperial nº 3353, foi assinada no dia 13 de maio de 1888, pela Princesa Regente Isabel de Orleans e assinalava a extinção do trabalho escravo no Brasil. Porém as disputas de ideologias sobre o fim da escravidão no parlamento brasileiro gira em torno de como esse processo seria feito haja vista que essa decisão é complexa, pois implicavam na alienação da propriedade privada dos senhores proprietários de escravos.

Os aspectos essenciais que marcam o processo histórico das duas décadas que antecedem a assinatura da lei Áurea são: primeiro, existe o conflito entre os princípios da primazia da liberdade e da defesa irrestrita do direito de propriedade privada. A este eixo tratam as discussões do encaminhamento dado à questão do trabalho escravo, na segunda metade do século XIX. Discutir a liberdade dos escravos é interferir na relação liberal da defesa da propriedade privada, bem como colocar em jogo a relação de trabalho, portanto o assunto era delicado, porque poderia causar cismas dentro da própria classe de proprietários e governantes. O segundo aspecto, é a falência da política em domínio. No processo de escravidão no Brasil, conceder a alforria de cativos era uma prerrogativa exclusiva dos senhores, e as leis que antecedem a lei áurea, de certa forma retira, a exclusividade do senhor em alforriar, pois cada cativo sabia, que além das fugas, as insurreições a outra forma de ganhar a liberdade consistia no relacionamento que era mantido com o seu senhor, portanto pela obediência e fidelidade, assim estabelecendo uma leva de dependente, transformando ex-escravos em negros libertos, influenciados pela fidelidade e submissão aos seus antigos senhores. Terceiro aspecto, os negros assumiram atitudes mais firmes e fortes no caminho da obtenção da liberdade, no período anterior à década de 1880.[82]

[81] ABRANCHES, 1992, p. 148-149
[82] CHALHOUB, 1990, p. 99-101

Todos os aspectos citados colaboram para abalar, ainda mais, as estruturas do trabalho servil durante o império, agregando com as fugas, as insurreições, os movimentos abolicionista e emancipacionista, bem como as pressões, externas oriundas do capitalismo industrial que se expandia na segunda metade do século XIX, pelas antigas colônias europeias, espalhadas pela África, Ásia e América.

Nas duas décadas anteriores a abolição da escravidão à discussão sobre a questão servil estava impulsionada, por um lado os defensores do escravismo abarrotavam o Parlamento de petições, com pedido de providências contra a campanha abolicionista, tanto na Câmara de Deputados como pela imprensa, para que tomassem medidas enérgicas para combater e por fim a agitação da propaganda abolicionista, pois colocava em risco a economia do Império. Os proprietários de escravos conspiravam para por fim aos manifestos e para usavam a força, que consistia em invadir e destruir jornais abolicionistas, ameaçar de morte os jornalistas que criticavam o sistema escravista, bem como usavam do prestígio político, junto à administração imperial para remover funcionários públicos e juízes que mostravam simpatia a Abolição da escravidão. As petições dos defensores do escravismo, de forma geral, faziam alusão ao sentimento de liberdade que cada brasileiro "nutria em seu peito", mais alertavam que os abolicionistas colocariam essa solução de forma acelerada e fora da legalidade e na ocasião oportuna iriam ecoar de "seus corações" o grito simpático de liberdade. Além do Parlamento as disputas e polarizações no dual entre escravistas e abolicionistas entravam em outros campos de batalhas, a imprensa. Tanto a imprensa em defesa do escravismo, quanto a de defesa do abolicionismo imprimiam um tom sensacionalista e apaixonado. Os abolicionistas condenavam os crimes cometidos pelos senhores e, por outro lado, os escravistas acusavam os abolicionistas de estarem por trás dos crimes cometidos pelos escravos. As acusações eram recíprocas.[83]

A lei 3.353 de 13 de maio de 1888 foi em comparação como as antecessoras, que teve a aprovação mais rápida, desde a sua apresentação como projeto de lei no dia 08 de maio de 1888 a sua aprovação e assinatura no dia 13 de maio, teve um intenso clamor, haja vista a presença popular nas Câmaras e sua intervenção, através de calorosos aplausos e comemorações. Era presente nos discursos aclamados o apelo para o fim da escravidão e justificavam a importância da abolição. Deve-se atentar, para a euforia que se implantou após a assinatura e a construção de uma memória em torno da data 13 de maio de 1888, e a

[83] COSTA, 1990, p.64-66

constituição de um discurso que pregava certa unanimidade, que vai depender, de que forma os setores se beneficiariam com a Abolição da escravidão.

Os jornais da época envolvidos no espírito de euforia da Abolição, não se lembraram dos insatisfeitos e trataram de reproduzir nas manchetes as comemorações por toda a cidade do Rio de Janeiro, sem considerar as disputas que se faziam antes da assinatura da lei. Nesse momento, a memória de o 13 de maio começou a ser constituída com a contribuição advinda dos jornais, dos textos memorialistas e dos símbolos que os abolicionistas instituíram como marca de luta, ao lado desse contexto estava à luta dos negros, outrora em condição de escravizado e por hora no patamar liberto. A autora informa que os jornais de 1888 no Rio de Janeiro não demonstravam, explicitamente, a disputa de os escravistas e os abolicionistas, no entanto não deixaram de associar o Império a Abolição, valorizando a Princesa Regente como redentora dos escravos. Com os festejos públicos em espaços urbanos, os jornais comemoraram o dia de 13 e 14 de maio com matérias de páginas inteiras sobre o fim da escravidão. A euforia da festa do domingo e dos dias que se seguiram, com chuva e samba, parou a cidade do Rio de Janeiro e representaram o rompimento como o passado da escravidão e a entrada do país no mundo da modernidade, que era experimentada pelas redes de telégrafos que interligavam as principais cidades do país com o mundo, chegando à notícia para todos sobre a Abolição, principalmente aos que mais interessava – os escravos, por hora, libertos.[84]

A construção da memória sobre o dia 13 de maio, o dia da Abolição nos jornais remeterá a discussão sobre a relação entre memória e história. O autor define memória como vida, sempre carregada por grupos vivos, nesse sentido, a memória está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente das deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A memória emerge de um grupo que une e caracterizada por sua natureza múltipla, coletiva, plural e individualizada se enraizando no concreto, no espaço, no gestual, no imagético e no objeto.[85]

Ao estudar lugares de memória, Pierre Nora (NORA, 1993, p.14)., chama a atenção para o tempo dos lugares de memória, o momento "[...] onde desaparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para só viver sob o olhar de uma história reconstituída". A história ao resgatar esses espaços de memória, bem como, o tempo dos

[84] MORAES, 2007, p. 100-101

[85] NORA, 1993, p. 09

lugares de memória inicia uma deformação, uma transformação em arrancá-los do movimento da história, mas retornando-os a história imprimindo o sentimento de pertencimento e de desprendimento, se aplicando ao dia da Abolição da escravatura no Brasil, em 13 de maio de 1888, para Nora "já era e ainda não um lugar de memória". Ao consideramos a lei Áurea, a libertação dos escravos, o dia 13 de maio remete ao apego visceral que mantem ligado ao que se deu existência, porém o afastamento histórico obriga um olhar inventariante da memória. Esses lugares se tornam semi-oficiais e institucionais, semi-afetivos e sentimentais, "são lugares de unanimidade sem unanimismo que não exprimem mais nem convicção militante nem participação apaixonada, mas onde palpita ainda algo de uma vida simbólica". É a ligação ancestral daquilo que criou, passando de uma história totêmica para uma história crítica. "Não se celebra mais a nação, mas se estudam suas celebrações" (NORA, 1993, p.14).

Para definirmos as comemorações dos 13 de maio, como lugar de memória pode ser visto nos três sentidos da palavra lugar: material, simbólico e funcional. Os lugares de memória sobrevivem devido à intenção da história, do tempo e da mudança, portanto são lugares mixtos, híbridos, misturados e em constantes modificações, enlaçados em dicotomias. Porque, se é verdade que a razão de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é não permitir o trabalho do esquecimento, é fazer fixar um estado de coisas, é imortalizar a morte, materializar o imaterial para conseguir prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes, que os lugares de memória vivem de sua aptidão para a transformação, no frequente ressaltar de seus significados e no emaranhado imprevisível de suas ramificações.[86]

Buscamos entender também a importância do suporte para a memória escrita no estudo do 13 de maio, no papel e no recorte temporal a imprensa escrita referendada no jornal impresso. "A imprensa revoluciona, embora lentamente, a memória ocidental" como escrevia Jacques Le Goff (1992, p. 457), essa revolução se deu igual na China, de forma mais lenta, pois a imprensa dessa região ignoravam os caracteres móveis, a tipografia. Mesmo com os processos mecânicos ocidentais modernos, a China manteve-se as impressões em pranchas em relevo.

Com o surgimento do impresso, o leitor não é só colocado diante de uma memória coletiva enorme, cuja matéria não se consegue mais fixar de forma integral, mas é colocado em situação que busque explorar textos novos. Presencia-se a exteriorização progressiva da memória individual; "é do exterior que se faz o trabalho de orientação que está escrito no

[86]NORA, 1993, p. 22

escrito" (Leroi-Gourhan, 1964, p 69-70 apud LE GOFF, 1992, 457). O escrito tem maior relevância para a memória durante o medievo ocidental, mas também os mártires, os túmulos, as relíquias, as igrejas, que eram usados como elementos constituintes de uma memória cristã.

Nesse interim, constam os santos e seus dias de comemorações, relacionados ao dia do seu suposto martírio ou da sua morte. Associa-se então, morte a memória que vai adquirindo um efeito rápido de difusão no cristianismo que a desenvolveu com base ao culto pagão dos antepassados e dos mortos. Desta forma, desenvolveu-se o costume na Igreja de realizar orações aos mortos, bem como o registro nos *libre memoriales* que posteriori serão chamados de necrólogos ou obituários, nos quais eram inscritos as pessoas vivas, as mortas e os benfeitores da comunidade (LE GOFF, 1992, 443-449).

Os homens-memória, surgidos na Idade Média, contavam as histórias do Ocidente, ladeando oralidade e escrita a memória se tornaram um dos elementos constitutivos da literatura medieval, em que o elemento da memorização integra a memória coletiva. Mas antes, com o processo de expansão das cidades, constituem-se os arquivos urbanos onde eram guardados os corpos municipais. "A memória urbana, para as instituições nascentes e ameaçadas, torna-se verdadeira identidade coletiva, comunitária". Portanto, a memorização se fortalece com a influência da escolástica, que mesmo com o aumento significativo nos números dos manuscritos, o recurso da memória continuava a fundar-se com frequência na oralidade. (LE GOFF, 1992, 452).

A memória escrita situada, a partir da Renascença, está marcada por uma renovação literária, por uma burocratização a serviço do centralismo monárquico, chegando ao século XVIII por uma memória jornalística e diplomática, que marca a entrada da opinião pública que constrói sua própria memória. Nesse período surgem os dicionários e as enciclopédias com o papel decisivo no alargamento da memória coletiva. No século XIX se vê não mais a memória na ordem do saber como no século anterior, mas a memória com sentimentos, uma explosão do espírito comemorativo. Comemorar faz parte do processo humano e as festas organizadas com esse fim, alimenta a recordação.

Nesse sentido a memória passa a ser manipulada, são feitas escolhas do que serão comemorados. Mesmo ligando memória e imaginação, memória e poesia como frutos de uma construção literária latina e grega, onde para os primeiros designam memória como a percepções dos sentidos e para os gregos acreditavam que as virtudes (Musas) da imaginação eram filhas da memória, atribuídas faculdades ligadas à reminiscência, a fantasia e imaginação – tornando-se mitológica. Contudo, o processo de laicização das festas facilitou a multiplicação das comemorações, se apropriam de novos suportes como medalhas, moedas,

estátuas, monumentos, símbolos, que cria ou fortalece a memória coletiva nacional, com o fornecimento de monumentos de lembranças. Na segunda metade do século XX a memória passou por um desenvolvimento espetacular e teve como seu elemento marcante a memória eletrônica. Mas é necessário constatar que a memória eletrônica age sob a ordem e ao programa escolhido pelo homem, portanto é necessária compreendê-la como uma auxiliar, um servidor da memória e do espírito humano. (LE GOFF, 1992, p.462-469).

No mesmo tempo percebe-se a evolução das sociedades denotando a importância do papel que a memória coletiva desempenha. A memória exorbita a história como ciência e se abrange como o reservatório da história em arquivo e documentos/monumentos, validando o trabalho histórico, a memória coletiva é parte integrante das questões das sociedades desenvolvidas e das em desenvolvimento, das classes dominantes e das dominadas, em que lutam por poder, vida, sobrevivência. A memória coletiva é uma conquista, mas com ela surgi um forte instrumento objeto de poder.

Nas sociedades onde a memória social é construída a partir da oralidade ou em vias de constituição de uma memória coletiva escrita, são as sociedades que melhor permitem compreender a luta pela manifestação da memória com a recordação e a tradição. Nas sociedades desenvolvidas, os novos arquivos sejam orais ou audiovisuais estão sob a vigilância estatal, pois assim os governantes podiam controlar tanto os utensílios (rádio e televisão) assim, como a memória coletiva que podem ser produzidas pelos utensílios. Para Le Goff (1992, p. 477) cabe aos profissionais científicos da memória, fazer da luta pela democratização da memória social elemento prioritário na objetividade científica, trabalhando "de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens".

Nessa perspectiva, a memória é compreendida dentro de uma dinâmica de poder, deve-se considerar que ela é manipuladora e a partir das lembranças, tanto individual, pessoal como das lembranças coletivas, cabendo à história remediar e corrigir as fragilidades quanto ao uso abusivo da memória. Os excessos da memória estariam ligados às perturbações e feridas das identidades de um povo, ou seja, a crise identitária. Acompanhando essas "feridas coletivas" que são simbólicas está à violência efetiva, cuja presença se manifesta na construção de identidades, principalmente as coletivas, se aplica aos acontecimentos que fundam uma identidade nacional, há esses acontecimentos geram as celebrações. As comemorações nacionais são exemplos pertinentes desse propósito de manipulação da memória coletiva de uma nação. Pode-se usar a seleção de maneira perversa quando no processo de rememoração social costumam-se apagar as lembranças pelo menos das coletivas, situações que são consideradas constrangedoras e essa seleção da memória coletiva é comum

em todas as comemorações de uma data nacional, consagrando um universalismo dos valores de uma determinada comunidade, porém as comemorações buscam, nessa rememoração de datas, acontecimentos passados, significações diversas para o uso do presente(SILVA, 2002, p. 431-432).

Portanto, comemorar (SILVA, 2002, p. 432) significa "reviver de forma coletiva a memória de um acontecimento considerado como ato fundador, a sacralização dos grandes valores e ideais de uma comunidade constituindo-se no objetivo principal" o que ocorreu com a Abolição da escravidão no Brasil, pois na realidade não se celebrou uma simples data no dia 13 de maio de 1888, mas uma história nacional, constituindo um discurso comemorativo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Tambor de Mina é uma das manifestações religiosas de matriz africana, indígena e europeia, que apresenta elementos significativos do processo de miscigenação que se expandiu no Brasil e consequentemente em São Luís do Maranhão. Pois essa manifestação religiosa indica elementos trazidos pelos africanos em suas mais variadas nações, mas em especial na cidade de São Luís, os Jejes e os Nagôs foram os que imprimiram marcas mais significativas nos terreiros com as representações de seus voduns e seus orixás. Estão representadas também nessa manifestação através do transe mediúnico as entidades religiosas denominadas de caboclos, que podem ser definidos como espíritos indígenas em um estágio dito não civilizado, mas também civilizados como nobres e/ou gentil.

O Tambor de Mina carrega também consigo a marca do catolicismo ibérico que se expandiu para a África, Ásia e América. Os santos católicos em especial os santos negros como São Benedito, dentre outros já faziam parte do imaginário religioso dos negros nas mais diversas regiões da África que tiveram contato com os ibéricos e que também já conheciam alguns santos católicos quando foram trazidos para cá na condição de escravizados. Considerando que São Benedito também faz parte de outras atividades culturais de características mestiças em outras regiões do país relacionadas à tradição católica dos negros seja cativo ou liberto como expressão de devoção e fé. Além dos santos católicos europeus que foram trazidos para o Brasil e para o Maranhão, o Tambor de Mina maranhense também incorpora como santo de adoração ou devoção de algumas entidades, santos regionais como é o caso de São José de Ribamar, que é o padroeiro do Estado do Maranhão e que está presente em algumas letras das músicas ou doutrinas do Tambor de Mina e nos caso especifico do terreiro Nossa Senhora da Guia nas músicas cantadas pela categoria de entidade denominadas Pretos Velhos.

No terreiro ao comemorar o dia de 13 de maio o pai de santo e os seus filhos de santo faz com que a memória se apresente no grupo que ela une tantas memórias quantos indivíduos e grupos existem ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. Mas, por outro lado a memória se liga no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. Desta forma, os membros dos terreiros estão inseridos em uma relação entre o legado negativo da escravidão, que os leva a uma organização social militante tendo como base os dados históricos no pós-abolição. Na dicotomia história e memória, a história,

na maioria das vezes, tende a dar uma vocação para o universal, mas a memória tende a ser múltipla, coletiva, plural e individualizada mantendo a união do grupo.

Quanto à imprensa maranhense considera-se que na década de 1880 alguns periódicos apresentavam elementos dicotômico uns com uma marca ideológica emancipatória e outros carregavam no discurso uma ideologia abolicionista. O jornal Diário do Maranhão e o Paiz difundiam em seus anúncios quando se tratava do fim da estrutura escravista na província do Maranhão como reflexo de um movimento nacional, a ideologia emancipatória, que defendia uma abolição sem traumas e sem abalos muito grandes da estrutura social, acreditava que era necessário reforçar a ideia da pujança da agricultura da Província pautada na produção agrícola do algodão e da cana de açúcar. Para os emancipacionistas sem o pagamento das indenizações sobre os investimento na escravaria geraria a decadência dos proprietários rurais, comerciantes, etc., a diminuição do valor da agricultura, a desobediência, o desrespeito aos senhores.

A ideologia abolicionista era defendida, veementemente, nos artigos publicados no jornal Pacotilha, em que os articuladores defendiam o fim da escravidão, seguidos pela industrialização - considerada naquele momento como sinônimo de modernidade - sem pagamento de indenização aos senhores, não se opunha a agricultura desde que essa fosse organizada em novas bases. A imprensa tornou-se então um espaço de disputas entre emancipacionistas e abolicionistas nos discursos sobre o processo de extinção da escravidão bem como eram tratadas as noticias que falam ou celebravam o 13 de maio.

Consideramos o terreiro Tenda Nossa Senhora da Guia “Cabana de Preto Velho” e as comemorações do dia 13 de maio realizada no terreiro como lugar de memória. Pois os lugares de memória sobrevivem devido à intenção da história, do tempo e da mudança, portanto são lugares mixtos, híbridos, misturados e em constantes transformações, enlaçados em dicotomias. Porque, a razão de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é não permitir o trabalho do esquecimento, é fazer fixar um estado de coisas, é imortalizar a morte, materializar o imaterial para conseguir prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, e isso os torna apaixonantes, que os lugares de memória vivem de sua aptidão para a transformação, no frequente ressaltar de seus significados e no emaranhado imprevisível de suas ramificações.

REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Dunshee de. **O cativeiro**. – 2ª ed. São Luis; ALUMAR, 1992. (Coleção Documentos Maranhenses)

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANUNCIAÇÃO, Ana Paula. **A festa de São Benedito em Poços de Caldas/MG**: perspectivas históricas. In: Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas, 20 a 22 de maio. UEL. Paraná. 2014

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Maranhão, terra Mandinga. São Luís, **Boletim de Folclore.** n. 20,Comissão Maranhense de Folclore, 2001.

BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. Africanos, "nações" e políticas internacionais o Estado do Maranhão e Piauí e as matrizes culturais africanas através do tráfico de escravos (1770-1815). In: **Encontro Escravidão e liberdade no Brasil Meridional**, 13 a 18 de maio. UFSC. Santa Catarina. 2013.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro-RJ: Contra Capa, 2000.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo-SP: Brasiliense, 1985 (Coleção Primeiros Passos).

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. **A imprensa periódica como fonte para a História do Brasil**. Anais do V Simpósio Nacional dos professores Universitários de historia, São Paulo, Seção Gráfica da FFLCH/USP, 1971, v. II, p. 225-239.

CASCUDO, Luiz Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10.ed. – Rio de Janeiro, Ediouro Publicações, 1999.

CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA EDUARDO, Octávio da. **The negro in Northern Brazil, a study em acculturation**. New York: J.J Augustin Publisher, 1948.

COSTA, Emília Viotti da. **A abolição**; 5ª ed. São Paulo: Global, 1994.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **De segunda a domingo**: mina, uma religião de origem africana. São Luís, SIOGE, 1985.

_____. **Desceu na Guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2ª. Ed. rev. e atual. – São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. **Preto Velho na Umbanda e no Tambor de Mina**. São Luís, Boletim de Folclore nº 19/Comissão Maranhense de Folclore, 2001.

_____. **Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977**. São Luís: EDUFMA, 2015.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia das Casas das Minas. 2ª ed. rev. atual. – São Luís, EDUFMA, 1996.

_____.Tambor de crioula no dia 13 de maio em Codó. São Luís, **Boletim de Folclore**. n.10, Comissão Maranhense de Folclore, 1998.

FRAGOSO, João Luis Ribeiro. **Homens de Grossa Aventura: acumulação e hierarquia mercantil na praça do Rio de Janeiro (1790-1830)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história** / Carlo Ginzburg; tradução Federico Carotti. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, (Séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. **Afro-Ásia**, n.45, p.25-65. 2012

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo**: história de uma mundialização; Cleônice Paes Barreto Mourão, Consuelo Forte Santiago, tradução – Belo Horizonte; Editora UFMG; São Paulo; Edusp, 2014.

ITAPARY, Joaquim. **Nobreza do Barão**. Disponível em: <http://www.academiamaranhense.org.br/blog/nobreza-do-barao/>. Acesso em: 11out. 2017.

IVO, Isnara Pereira. **Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa**, Século XVIII. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

LAPASSADE, G e LUZ, M. A. **O Segredo da Macumba**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1972.

LAPUENTE, Rafael Saraiva. O jornal impresso como fonte de pesquisa: delineamentos metodológicos. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.

MARQUES, Cezar Augusto. **Diccionario Histórico-Geográphico da Província do Maranhão** – São Luís. Typ. do Farias – Maranhão, 1870.

MORAES, Renata Figueiredo. **Os maios de 1888: História e memória na escrita da história da Abolição.** O caso de Osório Duque-Estrada. Rio de Janeiro. Universidade Federal Fluminense, 2007. (Dissertação de Mestrado)

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1996.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n° 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNES, Herliton. **As Comemorações do treze de maio na imprensa maranhense e o dia de preto velho em terreiros de São Luís**. São Luís; UEMA, 2002. (Monografia do Curso de História).

PAIVA, Eduardo França. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e metiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho. (orgs.) **O trabalho mestiço**; maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFMG, 2002, p. 187-207.

_____. "Historia de uma gran señora christiana" – conversões, batismos, religiosidade no mundo católico e a historicidade dos conceitos. In: Ivo, Isnara Pereira; Paiva, Eduardo França; Amantino, Marcia, (Orgs.) **Religiões e religiosidades, escravidão e mestiçagens** – São Paulo: Intermeios; Vitória da Conquista; Edições UESB, 2016.

_____. Escravo E mestiço: do que estamos efetivamente falando?. In: Paiva, Eduardo França; Chaves, Manuel F. Fernández; García, Rafael M. Pérez, (Orgs.). **De que estamos falando?** Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Editora Garamond, 2015, p.57-81.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006. (Tese de Doutorado)

PEREIRA, Manuel Nunes. **A Casa das Minas**: culto dos voduns jeje no Maranhão. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1979.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor de mina em São Paulo In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (Org) – **Somavó, o amanhã nunca termina**. São Paulo, Empório de Produção, 2005, p. 63-94.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. **Preto Velho**: As várias faces de um personagem religioso. Dissertação de Mestrado do PMAS/IFCH/Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1998.

_____. O Preto Velho na Umbanda. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano II, N. 17, p. 121-145 JAN./JUN. 2010.

SILVA JR, Carlos. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**. Guarulhos, n.12, p.6-33. 2016

SILVA, Dário Benedito Rodrigues Nonato da. **Os Donos de São Benedito**: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século

XX. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará. Belém. 2006

SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil colonial. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, n.28, p.125-146, 2002.

VERGER, Pierre. "Uma Rainha Africana Mãe de Santo em São Luís". **Seção Textos**, n. 6, pp. 151-8, jun.-ago./1990.