

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, ENSINO E
NARRATIVAS**

**MEMÓRIA E UMBANDA: uma análise da trajetória de José Cupertino em São
Luís.**

MÁRCIA ANDREA TEIXEIRA DA SILVA

São Luís – MA
2016

MÁRCIA ANDREA TEIXEIRA DA SILVA

MEMÓRIA E UMBANDA: uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre.

Orientador^a: Prof^a. Dr^a. Tatiana Raquel Reis Silva

São Luís
2016

Silva, Márcia Andrea Teixeira da.

Memória e umbanda: uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís. / Márcia Andrea Teixeira da Silva. – São Luís, 2016.

140 f; il.

Dissertação (Mestrado) – História, Ensino e Narrativas, Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

Orientador: Profa. Dra. Tatiana Raquel Reis Silva

1. Umbanda. 2. Memória. 3. São Luís. 4. José Cupertino. I. Título

CDU: 299.6(812.1=96)

MÁRCIA ANDREA TEIXEIRA DA SILVA

MEMÓRIA E UMBANDA: uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em **26/09/2016**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Tatiana Raquel Reis Silva – UEMA
(Orientadora)

Prof.^a. Dr.^a. Adriana Zierer – UEMA
(Examinador – membro interno)

Prof.^a. Dr.^a. Mundicarmo Ferretti – UFMA
(Examinador – membro externo)

Prof.^a Dr. Antônio Evaldo Almeida Barros - UEMA
(Examinador – Suplente)

São Luís
2016

DEDICATÓRIA

A minha avó Maria Áurea (in memoriam).
Que apesar do tempo de sua partida
permanece viva em meu coração.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por conduzir meus caminhos, por tudo que tenho.

Aos meus pais, Célia Maria e José Alberto pela educação, pelos ensinamentos, pelo apoio, e dedicação dados em todos os momentos de minha vida, e neste não foi diferente.

A Fabiano, meu namorado, pelo amor, e apoio em minha busca pelo conhecimento.

A todos os meus familiares, em especial a minha avó Joana, aos meus tios Bebeto e Neném pelo carinho de hoje e de sempre.

Aos meus queridos amigos, Ana Rosa, Ângela Saraiva, Elaine Regina, Maria da Glória e Léo Batista que se tornaram grandes irmãos (aos) de vida desde o primeiro período no curso de História, a amizade de vocês é um verdadeiro presente de Deus!

Aos amigos de turma que compartilharam os desafios e alegrias próprios da pós-graduação desde março de 2014 até a chegada deste momento: Aurea, Bianca, Carlos, Elaine, Fábio, Germeson, Joana, Larissa, Liana, Paulo, Ricardo, Thalisse, Thiago e Wild.

A Elaine Regina, grande amiga e irmã de vida pela força e incentivo desde o processo de seleção do mestrado até a elaboração desta pesquisa. Amiga, você não existe!

Às “Águas de Março”: Áurea, Elaine, Larissa, Thalisse e Tiago pela amizade, cumplicidade, carinho e angústias divididas.

À “Diretoria”: Carlos Eduardo, Elaine, Larissa e Thalisse, porque vocês são “massa”, são “dez”!

À Tatiana Raquel Reis Silva pela paciência, esforço e acompanhamento ao longo da construção e orientação da pesquisa.

Aos coordenadores do mestrado, Marcelo Cheche e Mônica Piccolo, pela luta e compromisso em proporcionar a qualidade de um curso de pós-graduação. À Maíra pela dedicação e eficiência em resolver as situações de forma competente.

Às professoras que participaram da banca de qualificação, Adriana Zierer e Mundicarmo Ferreti, pelas orientações que nortearam a pesquisa. Aos professores do mestrado que ministraram as disciplinas e tiveram o compromisso de dialogar com nossos projetos: Alan Kardec, Ana Livia Bomfim, Elizabeth Abrantes, Henrique Borralho, Tatiana Reis e Sandra Regina.

A Biné do Terreiro de Iemanjá pelo apoio, respeito e grande colaboração para elaboração deste estudo.

Aos amigos Guilherme, Pablo e Roberto pelo acesso a fontes de relevância singular para este trabalho, muito obrigada!

Aos colaboradores e entrevistados que ajudaram direta e indiretamente para que esta pesquisa fosse realizada.

TERREIRO DE UMBANDA

Terreiro é Embaixada da Aruanda, no tumulto da Humanidade
É Território da Caridade onde só se faz o que Oxalá manda.

Terreiro é porto seguro, abençoado cais
É celeiro de Alimento Espiritual;
Terreiro é canteiro de Obras Astrais
É Templo, Escola, Farmácia e Hospital.

Terreiro é Fortaleza e abrigo de toda gente
É Oficina do Caráter e da Mente;
Terreiro é Mansão Humilde, Terreiro é Casebre Imponente.

Terreiro é Cristal minúsculo, que reflete a Imensidão
Terreiro é lâmpada da Fé acesa, no Santuário do Coração.

Terreiro é teatro e consultório onde o Doutor de saber notório
Na forma de Preto Velho simplório,
Semeia a Paz e a Mansidão.

Terreiro é Síntese da Raça Humana
É fonte de luz de onde emana
Alegria, Paz, Amor, Harmonia e Compaixão.

Terreiro é chakra que gira como girasol no verão,
Girando a Roda da Vida, no sentido da Evolução.

Terreiro é Espaço Sagrado, onde o Tempo desaparece
Ao som de um ponto cantado, a mais linda Prece.

Terreiro, mesmo pequenino, abraça o mundo inteiro
Se o planeta é uma Aldeia, Seu Pajé é o Caboclo brasileiro!

BONFIM , Zé Fermino do; ALVES, Vanderley médium.
(Jornal Umbanda Sagrada)

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a trajetória de José Cupertino, vereador, radialista, curador e umbandista maranhense através das conjecturas do processo de inserção das manifestações umbandistas nos terreiros de São Luís na década de 1960. A análise das memórias de familiares, amigos de Cupertino e adeptos da umbanda oferece suporte para abordar a construção desta narrativa histórica que pontua desde a fase embrionária da religião até os primeiros registros do culto em São Luís. A pesquisa ressalta o estreitamento das relações entre alguns setores religiosos com o cenário político nacional e local que compreende a participação de pastores evangélicos e pais de santo, respectivamente. O trabalho de Stuart Hall, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2005) corrobora bastante ao estudo, pois é possível fazer uma relação do vereador com o processo de descentramento do sujeito curador, atividade coibida pelos órgãos da segurança, para o deslocamento de sua identidade religiosa da Cura para a Umbanda, exatamente no contexto em que esta prática é reconhecida institucionalmente enquanto religião no cenário nacional, demarcando, portanto, um panorama das práticas de apropriação, representação e ressignificações, no campo da religiosidade afro-brasileira em São Luís.

Palavras-chave: Umbanda. Memória. São Luís. José Cupertino.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar la trayectoria de José de Cupertino, concejal, locutor de radio, curandero y umbandista marañense a través de las conjeturas del proceso de inserción de las manifestaciones de Umbanda en los terreros de São Luís en la década de 1960. El análisis de las memorias de la familia, amigos de Cupertino y adeptos de Umbanda ofrece soporte para enfocar la construcción de esta narrativa histórica que puntúa desde la fase embrionaria de la religión hasta los primeros registros del culto en São Luís. El estudio destaca las estrechas relaciones entre algunos sectores religiosos con el escenario político nacional y local que incluye la participación de los pastores evangélicos y padres de santos, respectivamente. La obra de Stuart Hall, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2005), corrobora demasiado al estudio, pues es posible hacer una relación del concejal al proceso de descentralización del sujeto curandero, actividad frenada por los órganos de seguridad, para el desplazamiento de su identidad religiosa de la Cura a la Umbanda, exactamente en el contexto en el que se reconoce institucionalmente esta práctica como una religión en la escena nacional, marcando así un panorama de las prácticas de apropiación, representación e resignificaciones, en el campo de la religiosidad afrobrasileña en São Luís.

Palabras clave: Umbanda. Memoria. São Luís. José de Cupertino.

ABSTRACT

This study aims to analyze the trajectory of José Cupertino, alderman, broadcaster, curator and maranhense umbanda follower, through the conjectures of insertion process of the umbanda manifestations in the “terreiros” of Sao Luís in the decade of 1960. The analysis of the relatives' memories, Cupertino's friends and umbanda followers offers support to address the construction of this historic narrative that emphasizes from the embryonic stage of religion to the first registries of the cult in São Luís. The research emphasizes the narrowing of the relations among some religious sectors with the national and local political scene that includes the participation of evangelical pastors and "pais de santo" respectively. The work of Stuart Hall, *The Cultural Identity in Post-Modernity* (2005), corroborates enough to the study because it's possible to do a relation of the alderman with the process of decentering of the curator subject, activity restrained by the security organs, to the displacement of his religious identity of Cure for Umbanda, exactly in the context which this practice is recognized institutionally as a religion in the national scene, setting so, a panorama of the practices of appropriation, representation and reinterpretations in the field of the afro-brazilian religiosity in São Luís.

Key words: Umbanda. Memory. São Luís. José Cupertino.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01: Requerimento (13/07/1959)	74
FIGURA 02: Requerimento (17/08/1961)	75
FIGURA 03: Requerimento (17/04/1962)	76
FIGURA 04: Requerimento (03/03/1971)	77
FIGURA 05: Requerimento (06/08/1974)	78
FIGURA 06: Cupertino e Seus Santos	87
FIGURA 07: Orixás, Caboclos e Guias Deuses ou Demônios?.....	95
FIGURA 08. Escola José Cupertino	107
FIGURA 09. Salão Pedra Mirá	110

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	12
INTRODUÇÃO	14
1. HISTÓRIA CULTURAL E RELIGIÃO: abordagens e perspectivas.....	20
1.1 A Nova História – novos diálogos, novos objetos.....	23
1.2 Entre Práticas e Representações – breve abordagem dos conceitos	26
1.3 Religião: aspectos sociológicos e históricos – desafios e reflexões	30
1.4 História da Religiosidade no Brasil: abordagens e discussões	34
1.4.1 Religiosidade afro-brasileira – Breves considerações.....	39
1.4.1.1 Religiosidade afro-maranhense - Breve abordagem.....	43
1.5. Umbanda: em meio aos tempos modernos e a industrialização surge uma nova religião?	46
2. TENSÕES E COERÇÕES ÀS PRÁTICAS DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO MARANHÃO	52
2.1 Coerções em terreiros da década de 1930 a 1950.....	56
2.2 Relações entre o povo de santo e a política no Maranhão	67
2.2.1 José Cupertino na política maranhense – um umbandista na câmara de vereadores em São Luís.....	72
2.2.2. Pais-de-santo e vereadores na Câmara de São Luís – Sebastião do Coroadó e Astro de Ogum.....	87
3. PENTECOSTALISMO, MEMÓRIA E UMBANDA: conflitos e representações	90
3.1 Pentecostalismo e Cultos Afro-Brasileiros: paradoxos e semelhanças.....	90
3.1.1. Neopentecostalismo e Modernidade	100
3.2. As representações das memórias acerca de José Cupertino em São Luís.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS	128
APÊNDICE: Debate da Lei 10.639/03: paradigmas e possibilidades na implementação de conteúdos voltados para História e Cultura Afro-brasileira e Africana.....	137

INTRODUÇÃO

I. Considerações Iniciais

Refletiu a luz divina
 Em todo seu resplendor
 Vem do Reino de Oxalá
 Onde há paz e amor
 Luz que refletiu da Terra
 Luz que refletiu no Mar
 Luz que veio de Aruanda
 Para tudo iluminar
 Umbanda é paz e amor
 Um mundo cheio de luz
 É força que nos dá vida
 E à grandeza nos conduz
 Avante, filhos de fé
 Como a nossa lei não há
 Levando ao mundo inteiro
 A bandeira de Oxalá¹

A umbanda é uma religião que se desenvolve no início do século XX na região sudeste do Brasil, no estado do Rio de Janeiro e, possui em sua formação elementos já existentes em outras representações religiosas. O hibridismo inerente ao culto umbandista junta práticas da religião afro-brasileira, ameríndia, cristã e do espiritismo kardecista, essa mistura de culturas que compõem a religião foi suficiente para ser representada por intelectuais da década de 1930 como a religião tipicamente brasileira, ou seja, a umbanda recebe o título de religião genuinamente nacional. (SILVA, 1994, p 109).

O culto se espalha rapidamente pelo território nacional, neste contexto o estudo em análise destaca e coloca em discussão o processo da inserção da umbanda em São Luís, por intermédio do vereador e radialista José Cupertino, tendo em vista que durante parte de sua trajetória na religiosidade afro-brasileira ele era conhecido como curandeiro, logo, atenta-se para o olhar de vanguarda do vereador, que passa por um

¹ ALVES, José Manoel (letra) e REIS, Dalmo da Trindade (música). Hino da Umbanda. 1961.

processo de descentramento do sujeito (Hall, 2005) curador, coibido pelos órgãos da segurança, quanto à dinâmica de festividade em seu terreiro. E assim permite um deslocamento de sua identidade e passa a ser umbandista exatamente no contexto em que a prática religiosa é reconhecida enquanto religião no cenário nacional na década de 1960. Há, portanto, um panorama das práticas de apropriação e representação no campo da religiosidade afro-brasileira que se manifesta claramente no Maranhão.

Os estudos afro-brasileiros possuem uma tradição relevante no que tange o número de pesquisadores que ao longo dos anos buscaram desenvolver importantes trabalhos acerca dos aspectos étnico-culturais dos africanos e de seus descendentes. No Maranhão essa tradição teórica e metodológica é também observada através de importantes estudos que procuram analisar elementos e signos da cultura negra presente no Estado, destaque para o grupo GP-Mina, coordenado pelos antropólogos Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, que tem divulgado junto a outros pesquisadores uma série de estudos que vão desde o Tambor de Mina à Pajelança, além de representações da cultura popular contribuindo dessa maneira, com os estudos acadêmicos sobre as representações religiosas e identitárias dos afrodescendentes.

Acerca do presente estudo vale ressaltar que inicialmente, a pesquisa sobre a religiosidade afro-brasileira originou-se a partir do estágio extracurricular no Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, módulo Casa da Festa, pois se passou a estudar os vários assuntos desse espaço museológico, as práticas da religião afro-brasileira em São Luís, e neste aspecto houve um grande interesse em saber como ocorreu a redução dos encaixos policiais nos terreiros em São Luís, estes que por muito tempo sofreram interrupção de suas programações festivas, devido à ação coercitiva do policiamento municipal.²

Assim, constatou-se a existência de federações que procuram atender aos interesses dos adeptos dessas práticas religiosas, dessa forma ocorreu a inquietação de buscar mais informações sobre essas instituições e de seu lugar dentro do processo redutivo das perseguições anteriormente citadas em São Luís do Maranhão. O interesse do pesquisador por determinado tema o leva a buscar informações sobre o objeto em destaque de maneira ostensiva e assim verificou-se que a Umbanda é uma prática religiosa afro-brasileira relativamente jovem, logo, sabendo-se da existência de casas de

² FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de “Barba Soeira” Codó Capital da Magia Negra?* São Paulo: Siciliano: 2001.

Umbanda no Estado, surge a inquietação de pesquisar o período que a religião teria chegado a São Luís.

O presente estudo visa trazer a construção histórica estabelecida em torno da figura do vereador José Cupertino por meio das fontes que trazem os indícios de sua trajetória enquanto vereador e umbandista. Essas relações são associadas normalmente a um patrimônio cultural que vigoram a personalidade, o carisma e uma visão particular da tradição e do sagrado, geralmente vistas como inadequadas para a ação política, sobretudo a política formal, ou para criar formas de interlocução para além dos limites do grupo, a saber, as comunidades adeptas da religião afro-maranhense.

II. Dinâmica dos capítulos

Para realizar o debate da inserção da umbanda em São Luís através de José Cupertino discute-se no primeiro capítulo sobre a História Cultural, corrente teórica que viabiliza o diálogo entre as disciplinas e os distintos campos de investigação, e dessa maneira o estudo sobre religião e religiosidade passa a fazer parte dessa reconfiguração da história, junto a outros temas a partir da necessidade de ampliação de novos objetos de análise.

Em vista de trazer embasamento teórico para este estudo os aspectos teórico-metodológicos sobre religião também é discutido a partir do ponto de vista histórico e sociológico com o intuito de perceber os desafios e reflexões do tema, uma vez que por muito tempo foi marginalizado dos estudos da história.

Ao fim do capítulo, realiza-se um debate geral das manifestações da religião de matriz africana no Brasil desde o processo de colonização destacando-as a partir da evidência dessas representações nas diversas regiões do país. E, finalmente, faz-se uma abordagem geral da umbanda desde seus primeiros manifestos no início do século XX, além de se verificar toda a conjuntura política e social dirigida muitas vezes por intelectuais do período que asseveram o culto enquanto uma religião genuinamente brasileira.

O segundo capítulo apresenta o cenário das práticas da religião afro-maranhense a partir de diversos enfoques os quais inicialmente abordam as ações coercitivas do Estado mediante as batidas policiais nos terreiros, e assim observa-se o estudo de Yvonne Maggie em seu trabalho *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* (1992) que destaca a promulgação do código penal de 1889, e a partir

daí, ao longo da primeira metade do século XX, verifica-se uma grande quantidade de apreensões de líderes de terreiros, encalços policiais nessas casas de culto, todas essas ações sob acusação de praticar a medicina ilegal, magia e a pajelança.

Neste contexto observa-se as relações de poder estabelecidas entre pais de santo e pessoas ligadas ao mais alto escalão da sociedade, mais especificamente a pessoas da política. O estreitamento dessas afinidades viabilizará algumas barganhas para alguns terreiros que terão a possibilidade de praticar suas celebrações sem o incômodo da polícia em seus espaços. Demonstra-se nesse quesito importantes nomes da religião afro no Maranhão como Mãe Andressa, Zé Negreiros, Mundica Tainha e Bitá do Barão, os quais são signos dessa reflexão entre pais de santo e políticos no Estado. Em seguida, destaca-se a participação de pais de santo na Câmara de Vereadores de São Luís, em que cita-se Sebastião do Coroadó, Astro de Ogum e José Cupertino – importante elemento deste estudo e pioneiro neste processo.

O terceiro capítulo discute sobre as questões que envolvem o preconceito entre as religiões evangélicas e as de matriz africana, os paradoxos e semelhanças entre as duas modalidades religiosas são debatidas através do diálogo de autores que estudam as peculiaridades do tema. O debate acerca da presença de membros do pentecostalismo na política também é problematizado, além do crescimento do culto nas últimas décadas no cenário nacional. O capítulo tem como principal abordagem o uso das memórias sobre a trajetória de José Cupertino, os relatos orais sobre familiares e amigos do vereador em estudo junto ao uso de conceitos sobre memória e identidade permitem uma reconstrução das ações que cercam o processo de inserção da umbanda em São Luís e as conjecturas de que Cupertino seria o principal agente dessa conjuntura. E finalmente, a pesquisa faz uma breve discussão sobre a Lei 10.639/93 junto às perspectivas de trabalhar a história e cultura afro-brasileira com os conteúdos e imagens elencadas nos livros didáticos.

III. Metodologia da pesquisa

O ofício do historiador visa ao longo de seu estudo, ao procurar um tema, formular questionamentos e elaborar uma temática para seu objeto e, em meio aos pressupostos teóricos, busca responder aos questionamentos. Além da ida aos arquivos, faz a seleção de fontes e assim elabora uma rede de significados expressados através de um discurso, de um texto que visa mostrar a versão de um passado, que pretende ser o

mais próximo possível do ocorrido. O historiador busca neste sentido traduzir de que maneira os indivíduos agiam, e se expressavam em outro tempo.

Para discutir sobre a inserção da umbanda no Maranhão e da participação do vereador José Cupertino neste processo buscou-se elementos através do ponto de vista metodológico, como estudos históricos acerca da religiosidade popular no Maranhão mediante uma abordagem ampla acerca da busca de fontes documentais, bibliográficas e orais para viabilização desse estudo. A pesquisa documental foi realizada através dos jornais *O Imparcial*, *Jornal Pequeno*, *O Dia*, *O Estado do Maranhão*, *Diário Oficial de São Luís* que se encontram no arquivo da Biblioteca Pública Benedito Leite, tendo em vista o número relevante de publicações sobre a religião afro-brasileira no período de 1950 a 1960.

Utilizou-se também documentos da Câmara de vereadores de São Luís, *Requerimentos* e *Projetos-lei* correspondentes às legislaturas de Cupertino para observar sua trajetória política mediante os indícios citados e para perceber se ações voltadas para as representações da religião afro foram viabilizadas por ele mais especificamente sobre a Umbanda. Os jornais foram utilizados para que fosse possível perceber em que momento se dá a inserção da Umbanda em São Luís, no que tange à sua propagação nos meios de comunicação da época para divulgação de seus calendários festivos.

Analisou-se, ainda, fontes teóricas de campos interdisciplinares, tanto do ponto de vista historiográfico, quanto do ponto de vista sociológico que viabilizou um maior embasamento conceitual acerca da expansão da Umbanda pelos estados brasileiros até a sua chegada ao estado do Maranhão, especificamente na cidade de São Luís. O uso dos diários oficiais do Estado foi de suma importância para demonstrar os diversos estatutos de terreiros de Umbanda, Mina, dentre outras práticas afro-brasileiras a partir da fundação da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão.

Esta pesquisa realizou-se a partir do resgate da memória, através de entrevistas orais realizadas junto a pessoas ligadas à religiosidade afro-brasileira em São Luís, com o intuito de remontar narrativas decorrentes de um universo vivido do período em estudo. Enquanto importante ferramenta para esta pesquisa utiliza-se a História Oral, corrente teórica que apresenta um conjunto de procedimentos a partir do projeto de pesquisa e tem continuidade com a realização de entrevistas.

A História Oral aborda que: “o projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definições de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais;

transcrição e estabelecimento de textos, conferências do produto escrito; autorização para o uso.” (HOLANDA. 200, p. 15).

A História Oral enquanto procedimento metodológico segundo Delgado (2006, pp. 15-16): “busca através das fontes, um registro das narrativas dos testemunhos que através de suas versões nos darão múltiplas dimensões, sejam elas factuais, temporais, conflituais ou consensuais”.

Ao longo do processo das entrevistas entende-se o quão necessário é informar aos entrevistados através de uma conversa esclarecedora para que estes compreendam porque existe um interesse em registrar as suas memórias, e ainda enquanto entrevistadora, necessita-se posicionar a partir de uma “postura de parceiro de lembranças, facilitador do processo que se cria de resgatar as marcas deixadas pelo passado na memória”. (MONTENEGRO. 1991, p. 151)

Em linhas gerais é necessário se utilizar da apreensão de narrativas por meio do uso de aparelhos eletrônicos com o intuito de promover análises do processo étnico e social que se desencadeou com a expansão da umbanda em São Luís através de José Cupertino na década de 1960.

1 HISTÓRIA CULTURAL E RELIGIÃO: ABORDAGENS E PERSPECTIVAS

A História Cultural vem obtendo um espaço considerável na produção historiográfica, especialmente por estabelecer, enquanto objeto de pesquisa, um amplo leque de possibilidades, viabilizando o diálogo entre as disciplinas e os distintos campos de investigação. Portanto, a História Cultural, dentre outros aspectos, caracteriza-se pela relevância que atribui às expressões culturais de diferentes segmentos da sociedade - elite e camadas populares.

Para Vainfas (1997), a História Cultural direciona também real preocupação com as estratificações e conflitos sociais. O autor selecionou três distintos estudos vinculados à chamada Nova História Cultural, quais sejam: 1) Os trabalhos em relação às noções de circularidade cultural sobre religiosidade e feitiçaria de Carlo Ginsburg; 2) Os conceitos de práticas, representações e apropriações realizados por Roger Chartier; 3) A obra de Edward Thompson, sobre movimentos sociais e cotidianos das classes populares.

De acordo com Barros (2005), a História Cultural é um campo historiográfico que busca abraçar múltiplas abordagens de estudo, colocando como objeto principal a “polifônica” concepção de cultura, na qual o autor aborda os diversos conflitos e antagonismos socioculturais.

Em relação à importante contribuição da História Cultural para os objetos da investigação historiográfica, é necessário destacar que a mesma se evidenciou relativamente há pouco tempo, tornando-se, segundo Vainfas (1997), o refúgio encontrado pela História das Mentalidades - corrente teórica que sofreu várias críticas de estudiosos na década de 1970.

Para Barros (2005 p. 55):

A História Cultural, campo historiográfico que se torna mais preciso e evidente a partir das últimas décadas do século XX, mas que tem claros antecedentes desde o início do século, é particularmente rica no sentido de abrigar no seio diferentes possibilidades de tratamento por vezes antagônicas. Apenas para antecipar algumas possibilidades de objetos, faremos notar que ela abre-se a estudos os mais variados, como a ‘cultura letrada’, as ‘representações’, as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos, a mediação cultural através de intelectuais, ou quaisquer outros campos atravessados pela polifônica noção de cultura.

Desta forma, a História Cultural possui uma ampla abordagem de temas e estudos sobre manifestações populares, como por exemplo: comportamentos, costumes, dentre outros aspectos, como a religião, que possui componentes de grande relevância para compreensão dos processos sociais e políticos presentes no cenário brasileiro. Neste sentido, tem-se observado um importante crescimento do número de fontes que passam a ser utilizadas, pelos historiadores, diversificando assim a metodologia, que até certo momento tinham o documento oficial como a ferramenta fundamental de análise.

A História Cultural se configura a partir das mudanças epistemológicas que ocorrem no curso desse novo olhar sobre a história, e, neste sentido, o conceito de representação torna-se essencial, pois expressa normas, instituições geradoras de discursos, imagens e ritos formando uma realidade paralela aos elementos sociais.

As representações são, portanto, bases formadoras de comportamentos e práticas sociais detentoras de um poder de coesão e de explicação de situações reais, os grupos sociais trazem sentido ao universo através das representações construídas a respeito da realidade. Representar é estar no lugar de um ausente, ou seja, é uma substituição que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença. Pesavento (2005, p.41) afirma que: “uma outra forma de compreender a representação seria a dada pela exposição de uma imagem, que substitui algo pela exibição de objetos ou ainda por performance portadora de sentidos que remetem a determinadas ideias”.

O conceito de representação é portador do universo simbólico, carrega elementos de sentidos ocultos construídos historicamente no inconsciente do coletivo. A representação é capaz de mobilizar e produzir legitimidade ao social, ela se insere no regime de verossimilhança e de credibilidade, e não da veracidade. E, assim as representações apresentam múltiplas configurações, logo, é fato que a sociedade é construída de forma contraditória pelos mais distintos grupos que a compõem.

A História Cultural busca a realidade do passado através das suas representações que tentam chegar às formas discursivas e materiais, e, desse modo, o homem expressa a si próprio e o universo no qual ele vive. No entanto, é necessário ao historiador realizar a leitura de outros tempos para que seja possível compreender o passado por meio das lacunas. De um modo geral, o historiador trabalha com uma temporalidade adversa, com o não dito, o não vivido, e o acesso ao passado chega através das fontes, dos registros, dos sinais. As fontes são para o historiador a representação do passado, são ainda os mecanismos que constroem aquela realidade que perpassa por caminhos até chegar às mãos do historiador através das representações.

No âmbito das mudanças epistemológicas que seguem a História Cultural também acompanham um novo conceito: o imaginário. Neste contexto, o imaginário torna-se uma construção das representações que confere um sentido real. Os objetos do imaginário se apresentam por meio de palavras, sons, discursos, através de imagens, ritos, performances. E assim, o imaginário contempla semelhanças e diferenças na lógica social, além de construir identidades com elementos como crenças, mitos, ideologias, dentre outros que colaboram para um universo de coesão e conflito. Para Jacques Le Goff (2003), o imaginário é uma forma da realidade como um regime de representações, além disso, o historiador afirma que a sociedade só existe no plano simbólico, pois ela é pensada e representada das mais diversas formas de interpretação.

Com o advento da História Cultural, o imaginário se torna central enquanto conceito de análise da realidade e passa “a traduzir a experiência do vivido e do não vivido, ou seja, do suposto, do desconhecido, do desejado, do temido, do intuído”. (PESAVENTO, 2005, p. 47). Uma das grandes preocupações da História Cultural foi a sensibilidade com a questão do indivíduo com elementos mais subjetivos, além das histórias de vida. Ficaram, então, marginalizadas as biografias dos grandes nomes, e as histórias de pessoas simples, de subalternos passaram a ter evidência. E, assim, tem-se uma história social renovada com estudos de grupos que expressam a cultura dita popular, que surpreende e traz novas sensações, emoções, valores.

O historiador, na busca de construir o discurso acerca do passado, lê este passado, decifra-o e lhe atribui inteligibilidade. Enquanto historiador da cultura, essas questões implicam ir ao encontro das representações e, dessa maneira, é possível recuperar os registros de um passado com suas devidas especificidades, num momento em que os homens construía representações adversas ao universo, estranhas aos códigos de valores os quais estão ligados. O trabalho da história, portanto, seria de ver o outro resgatando a sua devida diferença. Acerca dos usos do discurso na história, Foucault afirma que:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto de desejo; visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 2009, p. 10).

Em que pese o elemento da diferença, considera-se a dimensão histórico-social dada pela história que, por sua vez, discute a diversidade étnica e cultural existente nas relações sociais, sobretudo nas relações econômicas e de poder. E dessa maneira, a diferença é resgatada e apresentada aos homens a partir de implicações com distintas abordagens.

Embora o historiador construa uma rede de significados desenvolvidos na elaboração do seu texto, o leitor pode ter múltiplas versões e sentidos através da interpretação inferida sobre o texto lido, o que ocasiona um deslocamento e distorção do sentido que podem inclusive atribuir novos significados.

No que se refere às certezas e incertezas do discurso do historiador, pode-se inferir que se trata da aventura do conhecimento, as mudanças e atividades nesse novo patamar epistemológico são uma das expressões que passam a presidir o campo da História Cultural. Neste sentido, é válido inferir que novos pressupostos passam a ser discutidos e que visam tratar de uma maior abordagem de possibilidades e temas a partir da análise de elementos estruturais em uma nova corrente teórica – a Nova História.

1.1 A Nova História: novos diálogos, novos objetos

A nova história se define enquanto forte reação contra o chamado “paradigma tradicional”. Em meio a uma série de argumentações, é possível visualizar os contrastes entre a antiga e a nova história, dentre eles, verifica-se que a história tradicional perpassa pela narrativa dos acontecimentos, ao passo que a nova história atenta para a análise das estruturas.

O paradigma tradicional da história diz respeito, sobretudo, à política, a qual esteve relacionada ao Estado, sendo mais atenta às questões nacionais e internacionais do que às regionais, e nessa conjuntura outros campos da história, a exemplo da história da arte e a história da ciência, foram marginalizados no sentido de não serem objetos de interesses de estudos dos “verdadeiros” historiadores.

Em contrapartida, a nova história se interessa por toda e qualquer atividade humana, pois toda ação detém um passado que pode passar por um processo de reconstrução, assim, surge a expressão história total. A história com temáticas não pontuadas passa a ter evidência como a infância, a morte, a loucura, o corpo, a feminilidade, e, neste contexto, aquilo que antes era considerado perene e inalterável é, agora, visto como uma “construção cultural”, vulnerável a modificações nas esferas

relativas ao tempo e ao espaço. A base filosófica da nova história está na ideia de que a realidade é social e culturalmente constituída, no âmbito dessa abordagem, ainda que fique em meio às lacunas, o relativismo cultural necessita ser enfatizado.

Uma das principais características da história tradicional é que ela oferece uma visão de cima com narrativas centradas nos feitos dos grandes homens e de notoriedades no âmbito econômico, social e político. Enquanto isso, os demais sujeitos permaneciam em um papel secundário na narrativa histórica. Dessa forma, a história de movimentos populares e de seus líderes não foi tida como importante à produção historiográfica, sendo por vezes motivo para reações dos amantes da história tradicional.

Em que pese à questão da história vista de baixo, concebe-se aqui as experiências das pessoas comuns com sua mudança social, as quais passaram a receber a devida atenção dos pesquisadores. Os historiadores da igreja começaram a estudar interpretações a partir do povo, historiadores ligados aos grandes livros, dos grandes homens, deslocaram agora sua atenção para a história das mentalidades coletivas ou para a história dos discursos e linguagens. Assim torna-se clara a percepção do deslocamento de atenções desses intelectuais, outrora centrados em campos ditos do âmago da história tradicional, por setores populares por vezes marginalizados à narrativa histórica.

Neste sentido, o estudo sobre religião e religiosidade passa a fazer parte dessa reconfiguração da história, junto a outros campos a partir da necessidade de ampliação de novos objetos de análise. A abordagem de participação popular na religião de matriz africana se insere, portanto, no bojo dessas interpretações. Na medida em que existe a necessidade de buscar outras fontes que não a escrita, logo os conceitos e representações que permeiam os campos da história, memória e história oral distanciam-se do positivismo do documento escrito, trazendo aos historiadores um trabalho no campo das entrevistas que vai além da escuta do entrevistado. É necessário estar atento à dimensão simbólica transmitida e reelaborada pelas vivências individuais e coletivas e que indicam um pertencimento do indivíduo a um grupo social, fator este preponderante no cotidiano das práticas da religião afro-brasileira em que a oralidade possui imenso valor na conjuntura de cada ritual.

A memória, para Le Goff (2012, p. 405), tem a propriedade de conservar certas informações, ela remete, em primeiro ponto, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o ser humano tem o poder de atualizar informações passadas e ainda o que a ele representam como passadas. Esta representação da memória segue o prisma de

várias ciências ligadas à saúde, como a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia e as peculiaridades da amnésia diretamente ligada à psiquiatria.

Apesar de todo pragmatismo da memória junto às ciências da saúde, alguns cientistas foram levados a aproximar a memória dos fenômenos diretamente ligados às ciências humanas e sociais. A memória, no âmbito dessas ciências, atinge, portanto, a sua função social mediante uma linguagem própria que se torna uma extensão das possibilidades de armazenamento de lembranças, acontecimentos vividos, ou seja, existe uma peculiaridade da linguagem para ação pragmática da memória.

Le Goff destaca a importância da memória coletiva em que pese o poder e manipulação na luta de forças sociais na disputa pelo poder. Assim, coloca o Autor sobre esse assunto:

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento. (LE GOFF, 2012, p. 408).

As distintas concepções do fazer histórico implicam nos entendimentos teóricos que discutem a variedade das fontes, e a relevância que cada tipo específico dessas evidências oferecem para cada objeto. Sobre isso, um importante aspecto a ser discutido acerca do paradigma tradicional que, para Burke (1992, p.3), é a “regra” de que a história deveria ser baseada em documentos, explicando que:

Uma das grandes contribuições de Ranke foi sua exposição das limitações das fontes narrativas – vamos chamá-las de crônicas e sua ênfase na necessidade de basear a história escrita em registros oficiais, emanados do governo e preservados em arquivos. O preço dessa contribuição foi a negligência de atos tipos de evidência. O período anterior à invenção da escrita foi posto de lado como “pré-história”. Entretanto, o movimento de história vista de baixo por sua vez expôs as limitações desse tipo de documento. Os registros oficiais em geral expressam o ponto de vista oficial. Para reconstruir as atitudes dos hereges e dos rebeldes, tais registros necessitam ser suplementados por outros tipos de fonte.

Neste sentido, é mister destacar que com a história nova, os historiadores estão bem mais preocupados com uma maior variedade de atividades humanas e por sua vez com uma maior variedade de evidências de fontes, tais como evidências orais, visuais, etc. A preocupação com toda a abrangência da atividade humana possibilita ações interdisciplinares e a colaboração mútua entre historiadores dos mais variados

campos, como os da arte, da literatura e da ciência, que tinham o costume de buscar seus interesses ora próximos, ora isolados do corpo central dos historiadores, e que agora visam manter com eles a regularidade dos contatos. Isso também ocorre com determinadas formas da história oral na diversidade social dos tipos de linguagens, forças sociais dos gêneros discursivos, mais especificamente na heteroglossia, categoria tão relevante à nova história.

1.2 Entre Práticas e Representações – breve abordagem dos conceitos

O historiador Roger Chartier pertence à fase de declínio da História das Mentalidades, em seu estudo sobre a História Cultural utiliza os conceitos de *práticas, representações e apropriação*. De acordo com Vainfas (1997, p.154), as práticas são como uma maneira própria de estar no mundo, significando simbolicamente um estatuto e uma posição. O conceito de *apropriação* objetiva estabelecer uma história social que se remete às interpretações, atuando nas determinações essenciais, das quais, para o historiador, denotam seu caráter cultural. O conceito de *representação* é visto enquanto algo que possibilita a percepção de uma matéria, de algo que na realidade não está presente.

Assim, observa-se a necessidade de abordar o estudo de Chartier neste trabalho, por conta de desenvolver uma abordagem sobre as representações umbandistas em São Luís, na década de 1960, visando promover o resgate da memória através da realização de entrevistas com umbandistas e adeptos da religião afro-brasileira que tiveram contato, ou conheceram pessoas ligadas a José Cupertino, importante divulgador do culto em São Luís. (SILVA, 2012).

O estudo se insere no âmbito das religiões afro-brasileiras, campo importante do cenário da cultura popular, que em suas mais variadas formas de manifestação e expressão de devoção popular em seus rituais, festas e homenagens, marcam a tradição religiosa brasileira e preservam sua devida identidade. O objeto em estudo compõe o cenário da Nova História Cultural, uma vez que, distintamente das produções historiográficas tradicionais voltadas para a história dos grandes homens, estadistas, generais eclesiásticos, está no bojo das temáticas da história vista de baixo, de pessoas comuns e suas experiências com as mudanças sociais.

Neste sentido, a história da cultura popular passou a receber bastante atenção, os historiadores estão mais interessados na grande variedade das atividades

humanas, seja a partir de evidências orais, visuais, estatísticas, dentre outras. Dados e temas não mais presos aos registros oficiais, documentos e fontes pesquisadas em arquivos, novas metodologias e fontes passaram a ser utilizadas.

A História Cultural francesa, nas décadas de 1960 e 1970, sofreu muitas críticas e, segundo Chartier (1988), foi interpretada enquanto uma história serial quantitativa. Durante esse período, a história enquanto disciplina passava por crise intelectual, ficando ameaçada, uma vez que pertencia ao grupo das disciplinas dominantes. Em meio à tentativa de algumas disciplinas literárias de fragilizar o campo intelectual da história, houve respostas de alguns teóricos que procuraram realizar um debate a partir da necessidade de utilização de outros objetos de estudo, para tanto, há um retorno aos primeiros Annales da década de 1930, através do uso do estudo das utensilagens mentais.

Em relação ao campo de pesquisa da História Cultural, assim coloca Chartier (1988, p. 15):

As características da História Cultural assim definida, que concilia novos domínios de investigação com a fidelidade aos postulados da história social, eram como que a tradução da estratégia da própria disciplina, que visava a apropriação de uma nova legitimidade científica apoiada em aquisições intelectuais que tinham fortalecido o seu domínio institucional.

O Historiador Francês coloca ainda que a História Cultural tem como objetivo central a identificação de uma realidade social através dos distintos lugares e contextos. Assim, o autor aponta para o uso das representações do mundo social, onde os interesses de um grupo geralmente estão presentes no discurso ou na postura por ele determinados, ainda que as aspirações instituídas para utilização das representações sejam imbuídas de um caráter universalizante.

Neste sentido, Chartier (1988, p.17) aponta para o constante choque de interesses que existe no campo das representações, pois assim como ocorrem nos conflitos de caráter econômico, os mecanismos socioculturais também sofrem disputas. Esse processo acontece através da tentativa de imposição de valores e conceitos de diferentes grupos sociais³ em demarcar a sua maneira de ver e interpretar o mundo.

³ Sobre essa questão dos conflitos socioculturais das diferentes classes, é necessário atentar para outros estudos que abordam tal objeto. É o caso do historiador Carlos Ginzburg (apud Vainfas, 1997) que destaca, sobretudo, o mecanismo de filtragem da cultura letrada pelas classes subalternas, uma vez que as pessoas pelas quais integram essas classes remetem-se a um processo de adaptação às condições de vida em que estão inseridas. Portanto, ainda que Ginzburg não seja o teórico que mais se aproxima de nossa pesquisa, acredita-se aqui ser importante destacar a proposta de seu estudo. O autor defende que o

Deste modo, há semelhança desse conflito no âmbito das representações, principalmente com o processo de representação de valores e interpretações que cada classe social se utiliza.

Em relação à questão dos conflitos socioculturais em que pese o aspecto das representações culturais, é necessário destacar que, no Brasil, desde o processo de colonização, os negros e suas expressões culturais sofriram sérias repressões, das quais, a Igreja Católica influenciava bastante, sobretudo no que tange à religião, uma vez que era estabelecido pela classe dominante um olhar etnocêntrico em relação aos cultos africanos.

Dessa forma, ainda que houvesse diversas maneiras de coibir tais práticas religiosas, os negros se utilizavam de mecanismos que camuflavam o que eles estavam realizando. Eles mascaravam seus rituais através da utilização de imagens de santos católicos, dando uma conotação de festa para que não sofressem represálias, o que dentre outros aspectos propiciou a presença do sistema de práticas doutrinárias heterogêneas – o sincretismo religioso. Deste modo, vários terreiros passaram a adotar essas ações para não serem coibidos pelo Estado.

O sincretismo está presente em todas as culturas e em todas as religiões, mas é nas religiões de origem africana que o tema é bastante discutido pela antropologia e por outras ciências, sendo que na década de 1930, as atenções são dadas à umbanda e depois ao dito catolicismo popular, uma vez que essas práticas passaram a ser interpretadas como religiões das classes dominadas. (FERRETTI, S, p. 2012).

Vários estudos buscam analisar um conjunto de práticas e objetos culturais que visam atribuir um olhar diferenciado à história social. Na obra *A História Cultural: entre práticas e representações* de Roger Chartier é possível observar sua insatisfação frente à História Cultural francesa dos efervescentes anos 1960 e 1970. Durante esse período, a ciência histórica passou a assumir muitas formas, em virtude dos desafios lançados pelas novas disciplinas, que pressionaram a história na reflexão sobre seus objetos e definições metodológicas. No entanto, na década de 1930, a historiografia da Escola dos Annales já apontava para a eminência de novos objetos e métodos.

Discutir a ideia de fonte enquanto testemunho de um fato histórico e concebê-la como instrumento de mediação é uma das abordagens realizadas pelo autor

conceito de Circularidade Cultural reside exatamente neste ponto em que cada estratificação social acolhe à sua maneira, o seu meio de expressão cultural.

quando esses aspectos são interpretados através do conceito de representações na medida em que são consideradas realidades de múltiplos sentidos. Dessa maneira, a História Cultural concilia novos domínios de investigação a partir da fidelidade aos postulados da História Social e busca uma nova legitimidade científica.

As representações apresentam-se enquanto as percepções do social que não são discursos neutros. Os conflitos e lutas de representação têm a mesma relevância que as lutas econômicas, pois compreende as ações que um grupo impõe ao outro mediante sua concepção de mundo social, seus valores e seus domínios.

Assim, a História Cultural toma por objetos as suas formas e motivações, ou seja, as suas devidas representações do mundo social. E, dessa maneira essas motivações podem ser nomeadas e concebidas como simbólicos, sejam os signos, os atos, os objetos, as figuras intelectuais e as representações coletivas. O conceito de simbólico, portanto, é a extensão máxima do conceito de representação sobre o prisma de um sentido historicamente determinado.

O conceito de representação se manifesta a partir de dois sentidos: de um lado, a representação que indica algo ausente, que exibe uma grande distância entre aquilo que representa o que é representado; do outro lado, a representação expõe a presença ou apresentação pública de algo ou alguém. Além dessa interpretação, outros conceitos também são apresentados em vista de um olhar diferente com o que se refere à relação simbólica. A representação é então vista enquanto elo existente entre o signo visível e o referente por ele significado.

Nesse contexto, infere-se que as modalidades de sentido assinalam as ações do agir e do pensar remetidas através dos laços de interdependência os quais são moldados de diferentes maneiras e situações a partir das estruturas de poder. Dessa maneira, as representações compõem um cenário de jogo de interesses imbricado naquilo que um grupo pretende impor sobre o outro, como afirma Chartier (1988, p.17):

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. (...) As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.

A noção de apropriação pode ser reformulada no centro de uma abordagem da História Cultural cujas práticas se definem de maneira contrastada e distinta. A apropriação, portanto, propõe e objetiva uma História Social das interpretações as quais determinam fundamentalmente elementos sociais, institucionais e culturais.

1.3 Religião: aspectos sociológicos e históricos – desafios e reflexões

A configuração de uma história das religiões como disciplina específica envolve um processo longo do estudo do tema enquanto tal característica sobre o prisma de objeto e metodologia próprios, especialmente quando se analisa os debates dos séculos XIX e início do XX. Tais debates buscaram aprofundamento nas relações que defendiam o caráter racionalista do homem do ocidente e a presente persistência das formas classificadas de expressão religiosa. (HERMAN, 1997, p. 329).

Após a progressiva dessacralização que teve início no século XVI com a ruptura da unidade cristã na Europa moderna, os séculos XVII e XVIII seguem com uma forte resistência da Igreja Católica, que reatualiza a oposição entre magia e religião, instaurando um movimento polarizador do qual os herdeiros seriam os pensadores do século seguinte, posteriormente debruçados sobre o fenômeno religioso.

Ao Iluminismo coube a singela apologia a uma religião natural, de modo que, pela razão, era presumível o conhecimento de Deus e de suas criações, assim indagava-se que não havia a ideia de existência de um sentimento religioso completamente ligado à natureza humana. No entanto, a perspectiva que dirige um olhar atento para uma história das religiões revela diferentes formas de expressão desse sentimento natural, desde muito tempo registrado por viajantes europeus que visitaram lugares onde os habitantes nativos eram vistos como exóticos e primitivos.

A etnologia, enquanto disciplina, estruturou-se na primeira metade do século XIX, e se dedicou a estudar costumes e práticas das sociedades ditas naturais, e, na maioria dos casos, a religião demarca um ponto fundamental para o funcionamento e organização dessas sociedades primitivas. Assim, a teoria racionalista do universalismo da natureza humana enfrentou inúmeras dificuldades, desde seu nascimento.

No século XIX, um poderoso reforço do discurso positivista e evolucionista entra em cena para uma análise dos sistemas religiosos heterodoxos e diversos, além do processo sistemático de hierarquização política e cultural, a partir do contato com outros grupos sociais. O modelo pregado por Augusto Comte baseia-se na teoria dos três

Estados, de acordo com esse estudo, a humanidade vivenciou três atitudes intelectuais no que concerne à realidade do universo e da existência, os quais dividiam-se em: Teleológico, cujas forças sobrenaturais tinham predominância; o Metafísico, demarcado pela crítica vazia e conflituosa, resultante de um liberalismo mal concebido; e, finalmente, o Positivo, o qual extrapolaria os esclarecimentos incompletos acerca do mundo ao desenvolver leis científicas inquestionáveis em detrimento de hipóteses religiosas e metafísicas.

A história das religiões tem como referências fundamentais E. B. Tylor⁴ e J. G. Frazer⁵, ambos procuraram dar comprovação e credibilidade às interpretações eurocêntricas desenvolvidas por eles, cujas reflexões partem da busca da genealogia e evolução da religião, considerada, neste sentido, específica e singular. Os estudos desses autores contribuíram sobremaneira para o processo de cisão entre os conceitos de magia e religião ao longo dos séculos XIX e XX. De acordo com Frazer (1982), o homem primitivo, vivendo no primeiro tempo de sua história, acreditava que as regras da magia eram idênticas às da natureza, o que o levava a esperar uma resposta adequada e imediata para a solução de suas dificuldades.

Em relação ao sentido social da religião, conferia-se um sentido mais pragmático, sobretudo na questão social, na medida em que possuía a função de reestruturar a vida em grupo através de uma reaproximação ritual com o tempo mítico das origens. O estudo social das religiões, crenças e práticas favorece a constituição de um novo conhecimento – a sociologia, que se estruturou no final do século XIX. As categorias sociais têm mais espaço enquanto objetos de estudo, e assim outros elementos recebem maior representatividade com análises mais objetivas e sistemáticas, entre as quais está o tema das religiões.

Uma das produções intelectuais que demonstra essa trajetória é o trabalho de Émile Durkeim, *As formas elementares da vida religiosa*. O autor procura formular na obra uma metodologia científica para apreensão das leis de organização social e as relações com os mais diversos grupos que a constituem, de modo que a autonomia dos

⁴ Edward Burnett Tylor foi um antropólogo britânico que nasceu em Londres no ano de 1832 faleceu em Wellington (Inglaterra) em janeiro de 1917. Tylor filiou-se à escola antropológica do evolucionismo social. Considerado o pai do conceito moderno de cultura, o antropólogo, vê a cultura humana como única, pois defende que os diferentes povos sofreriam convergência de suas práticas culturais ao longo de seu desenvolvimento, ideia que não é consenso hoje em dia. Ver: www.dec.ufeg.edu.br/biografias.

⁵ James George Frazer nasceu na Escócia em 1º de Janeiro em 1854 e faleceu em 1941 em Cambridge. Foi um influente antropólogo nos primeiros estágios dos estudos modernos de mitologia e religião comparada. Ver: www.dec.ufeg.edu.br/biografias.

fatos sociais deve ser analisada enquanto reflexo de um comportamento coletivo e concreto, resultado de outras reflexões sociais anteriores.

O raciocínio de Durkeim (2000) procurou compreender os elementos constitutivos da vida religiosa dos aborígenes australianos, a partir da descrição e observação desse grupo. Ao observar o sistema totêmico, cujo ancestral de uma tribo, um vegetal, um animal ou outro símbolo do clã, era considerado protetor e/ ou objeto de deveres particulares. O estudioso confiava estar diante da forma elementar do sistema religioso e, acreditava, portanto, ter se deparado com a explicação sociológica da religião. O autor tenta resgatar a busca da origem do que seria o sentimento religioso atribuído ao homem pelos pensadores iluministas, deslocada agora para o centro da vida social e das representações coletivas.

Durkeim (2000, p. 78) afirma que a base original da vida social do totemismo seria a representação primordial do homem sobre o mundo, idealizando as características essenciais de todas as religiões, e dessa maneira idealiza a distinção entre os objetos sagrados e profanos; a noção de alma e espírito; de personalidade mítica e divindade nacional; ritos comemorativos dentre outras atividades festivas ligadas a elementos sagrados.

Os estudos de Durkeim têm em sua principal restrição no campo da história das religiões a ideia de uma sociedade estável, imutável, as quais são organizadas por leis rígidas e, portanto, isentos às transformações da vida social, ao tempo e à história. De acordo com Herman (1997, p. 334), Max Weber desenvolveu estudos acerca do que seria uma sociedade ideal, e estabelece uma relação entre sociologia do conhecimento e sociologia da religião, ao transpor seu método de construção dos possíveis tipos ideais na análise das comunidades religiosas.

O pensamento de Weber pode ser bem ilustrado a partir da relação que o autor faz entre a Reforma Protestante e o “espírito do capitalismo”, em que demonstrava de que maneira a religião considerada mais racionalizada atuou na construção de uma sociedade mais avançada política e economicamente.

Através da análise idealista e objetivos classificatórios, pode-se afirmar que Weber acrescentou pouco às reflexões sobre o papel da religião na vida social, em contrapartida, Marx e Engels defendiam a ideia de que o estudo das religiões deveria estar diretamente ligado à luta de classes, pois viam a religião como algo ilusório e com fins de mascarar e justificar a desigualdade entre as classes sociais, que possuía as bases tão econômicas.

Mircea Eliade (2001, p. 78) é um representante bastante consistente da ciência das religiões ou história das religiões que passaria a ter um objeto mais específico “dividido em dois polos: de um lado a essência da vida e do homem religioso e do outro, a origem das religiões”. Eliade (2001) estava preocupado em desvendar o verdadeiro sentido da experiência religiosa, isto é, especificamente às estruturas originais. O autor parte da premissa que o sagrado se constitui de uma posição contrária ao profano, e entende que nas sociedades tradicionais o “*homo religious*” é aquele que possui as características essenciais para compreensão da relevância da esfera do sagrado na vida social.

Dessa forma, a história das religiões, com base no conjunto de questões definidas e o esboço de propostas metodológicas, tem levado um longo tempo para estabelecer seus próprios conceitos, adaptando-se a análises que pudessem levar em consideração as diferenças temporais e espaciais das manifestações religiosas.

A história das crenças, também conhecida como história das mentalidades, recebeu uma contribuição relevante da *nouvelle histoire*, originada na década de 1920, na França, e que passou a ser chamada de Escola dos Annales, campo de estudo fundado por Lucien Febvre e Marc Bloch, o qual é marcadamente influenciado pelas preocupações sociológicas de Émile Durkheim.

Marc Bloch e Lucien Febvre rejeitavam a ideia de uma história política marcada pelos feitos dos grandes homens que lideravam batalhas e guerras gigantescas ou estariam ligados a decisões políticas nacionais e internacionais. Os autores defendiam uma história abrangente e totalizante, e propunham, na figura do homem comum, o desencadeamento de amplas transformações históricas a partir de uma abordagem dos processos históricos globais. O estudo das crenças passou a se desenvolver dentro dessa perspectiva de dupla deliberação – política e religiosa -, e a partir daí, passou a receber atenção singular de Febvre e Bloch, autores responsáveis por leituras indispensáveis para estudos sobre a concepção e análise das crenças coletivas.

A temática da religião para os Annales seguia a interpretação durkheiminiana, onde o sagrado é visto enquanto uma representação da sociedade. A obra *Os Reis Taumaturgos*, de Marc Bloch, é um exemplo desse posicionamento em que o autor propõe a leitura da história a partir da análise de um tema religioso como representação política e social, o que propiciou um marco para os Annales. Assim, essa proposta passou a ser incorporada na metodologia de leitura da História nas temáticas sobre religião no Brasil.

Ao delinear as características ritualísticas de culto aos reis taumaturgos e desenvolver um elo entre religião e política de maneira tão singular, dá origem a uma nova história política, isto é, a antropologia política histórica, construindo ambientes para o estudo do “messianismo político”. Além de apontar possibilidades concretas para um enfoque metodológico cristalizado nos requisitos da história das religiões, sobretudo por serem estudos que demarcam abordagens expressivas para a compreensão das relações entre religião e poder.

A importância da escola francesa para estudos de religião e crenças coletivas é algo imprescindível, mas é válido lembrar a crítica feita por Stuart Clark⁶, o qual afirmara que boa parte da historiografia francesa da religião e da feitiçaria teriam sido herdadas de uma antropologia adversa – Lévy Brhul⁷ e Frazer⁸ – ao ponto que por diversas vezes mergulhou a religião no irracionalismo e, deixou de atentar para as estruturas e significados culturais do “outro”, do desconhecido. Herman (1997, p. 342) assinala que:

Por outro lado, não é possível esquecer que as continuadas tentativas de superação desse obstáculo etnocêntrico terminariam por fomentar novas abordagens que hoje se enquadrariam no conjunto de produções que tem dado corpo à chamada história cultural. Nessa trajetória a história das religiosidades e/ou das crenças ganhou mais espaço que a história das religiões, acompanhando os desdobramentos epistemológicos nos quais a própria disciplina se viu envolvida.

1.4. História da Religiosidade no Brasil: abordagens e discussões

Apesar do Brasil ser considerado um país de diversas experiências de manifestações religiosas, os estudos sobre religião precisam de uma maior atenção teórico-metodológica. A disciplina de história desde muito tempo sempre apresentou resistências às temáticas de estudos que envolvem religiões. Muitas correntes teóricas também estiveram avessas e apresentaram enorme dificuldade com o tema, como o Positivismo, o Marxismo científico e até mesmo alguns setores acadêmicos resistiram em desenvolver pesquisas acerca das religiosidades. Todos estes obstáculos explicam a rejeição a esses estudos.

⁶ Stuart Clark é um historiador britânico contemporâneo com estudos na área de História Cultural, Demonologia, Cultura Visual, Historiografia, História Moderna. www.dec.ufeg.edu.br/biografias.

⁷ Filósofo, antropólogo e sociólogo francês, Lucien Lévy-Brühl nasceu no ano de 1857, em Paris, e faleceu em 1939, na mesma cidade. Pertenceu à geração republicana de acadêmicos franceses, fortemente marcada pela filosofia positivista e pelos ideais da democracia laica. Ver: www.dec.ufeg.edu.br/biografias.

Durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, a chegada de imigrantes de diversas etnias propicia a implantação de vários grupos de colônias das mais diversas religiões, sejam protestantes, católicos, judeus, muçulmanos, além de colônias de grupos adeptos de religiões orientais como a *Seicho-No-Ie*, Igreja Messiânica, Budismo entre outras. É necessário destacar ainda a formação das missões protestantes implantadas no Brasil no início do século XX, essas práticas foram a base do Pentecostalismo e Neopentecostalismo.

Para Nunes (2011, p. 46):

Os novos movimentos religiosos e as mais variadas formas de manifestações religiosas também dão conotação diferenciada e própria a um país onde as religiões fazem parte integrante da multiplicidade cultural de um povo multiétnico. Porém, ainda que sejam reconhecidas tais diversidades e complexidades, a História das Religiões, área fundamental para o entendimento e aprofundamento da compreensão da História do Brasil, ainda carece de referenciais teórico-metodológicos que ajudem os pesquisadores brasileiros no entendimento da sua própria gente.

O autor aborda certa dificuldade na produção historiográfica nesta temática no Brasil, devido uma multiplicidade de objetos que buscam apresentar uma agenda de prioridades preterida pela academia brasileira, tais como identidade, resistência, cultura e desvelamento do povo, das elites, do atraso econômico dentre outros. E com o passar dos anos, foram tomando espaço e demarcaram territórios de acordo com os interesses acadêmicos e políticos dominantes.

As influências sofridas pela academia brasileira foram responsáveis por determinar a maneira particular de se escrever e discutir a História, de acordo com aquela agenda de prioridades temáticas. É necessário, então, refletir sobre o modo como a religião é tratada nos programas de História do Brasil, uma vez que o tema normalmente só pode ser realizado de maneira transversal, devido a carência de abordagem que permeia esse campo de pesquisas.

A História do Brasil moderno recebeu influência de grandes escolas que tiveram ação decisiva nesta área, a herança positivista e liberal marcou os estudos históricos desde a República e, neste sentido, os estudos sobre religião e religiosidades não receberam a devida relevância pela comunidade acadêmica. A ênfase positivista na formação da universidade brasileira foi responsável pelo tardio reconhecimento dos cursos de bacharelado em Teologia pelo MEC. E ainda, áreas de conhecimento acadêmico acerca da Ciência da Religião, dentre outras variações, possuem produções científicas pouco significativas no Brasil.

Outra influência vem do Marxismo Clássico, cujas explicações da dependência econômica e atraso do Brasil foram marcadas pelos trabalhos de pesquisadores⁹ que desenvolveram estudos sobre os modos de produção, as relações entre as economias coloniais, a formação do capitalismo, além de formas de riqueza e acumulação do capital. Essa tendência historiográfica não elegeu o campo das religiões como relevante, na medida em que outras áreas de estudo predominavam na academia brasileira desde a década de 1940. Com o golpe militar em 1964, trabalhos ligados à política e à economia foram destaque para os estudos de muitos historiadores e cientistas sociais que acreditavam na necessidade de fazer frente à ditadura com tais estudos.

A influência da História dos Annales e da Escola Marxista inglesa se deu com a formação da Universidade de São Paulo (USP), no ano de 1934, além dos estudos culturais “resultantes das interpretações da História com Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Rodney Hilton, Thompson, Royden Harrison, entre outros”. (NUNES, 2011, p. 49). Os estudos brasileiros e o tratamento dado à questão das religiões foram profundamente influenciados por essas tendências.

Algumas pesquisas sobre religião passaram a ter maior destaque no final do século XX, neste sentido, Nunes (2011, p. 50) ressalta que:

O que se verifica, entretanto, é que, apesar de os estudos sobre a religião alcançarem no fim do século XX uma posição crescente e mesmo privilegiada, os historiadores no Brasil não têm, no atual aporte metodológico, centrado em algumas escolas, as condições de exploração dessa riqueza e diversidade.

Segundo Albuquerque (2007, p. 48) “a produção brasileira dos historiadores necessitaria de outro lugar para voltar seus estudos sobre religião”, uma vez que antropólogos e sociólogos realizam vários balanços de estudos acerca das religiosidades, e neste campo os historiadores estão ausentes. E ainda, ao organizarem um mapeamento do campo, apesar de comparecerem nestes novos levantamentos, temáticas renovadas na historiografia, os historiadores silenciam o tema religião, seja através da história da Igreja, seja a partir das religiões populares.

A academia brasileira sofreu várias influências ao longo de sua formação e consolidação, além de uma série de fatores históricos e escolhas metodológicas que apresentam, por sua vez, alguns problemas de formação dos historiadores e

⁹ Intelectuais como Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Fernando Novais, Antônio Barros de Castro, Ciro Flamarion Cardoso e Jacob Gorender tiveram papel fundamental na construção de uma historiografia voltada para as estruturas econômicas do país. (NUNES, 2001, p. 49).

pesquisadores na área de História do Brasil. Assim, as religiões são um desses problemas de modelo acadêmico adotado.

Porém, se as reformas atingiram o campo político e estrutural, a visão sobre as religiões permaneceu inalterada. As religiões continuavam a ser consideradas como etapas a serem vencidas ou mesmo meros detalhes explicativos do componente econômico ou de dominação colonizadora. O fato é que a visão negativa sobre as religiões no Brasil é de longa data. Desde a República, as diversas religiões eram entendidas como parte da ideia de atraso cultural do povo brasileiro ou mesmo uma excentricidade regional. (NUNES 2011, p. 54)

De acordo com o autor, algumas religiões recebem tratamento distinto no âmbito da academia brasileira, sobretudo no viés da resistência popular, as religiões de origem africana, por exemplo, possuíam olhar diferenciado em relação ao do cristianismo. As religiões protestantes, por exemplo, sobretudo, o Pentecostalismo, parece ter nos estudos históricos e sociológicos seu espaço reservado sob a via negativa dos estudos acerca das religiosidades.

Entre as características da influência francesa na formação da área de História no Brasil, está a preocupação com a orientação metodológica e a rigidez na análise de documentos, é nesse contexto que se inicia uma relação com alguns temas da historiografia francesa, sobretudo a Escola dos Annales.

O modelo norte-americano também influenciou as universidades brasileiras e latino-americanas, mas essa concepção só foi bastante difundida no Brasil a partir da Reforma Universitária em 1968, cuja formação era constituída por representantes do Ministério da Educação e Planejamento, do Conselho Federal de Educação e do Congresso Nacional. Esse projeto visava implantar em linhas gerais formas ideais de organização do ensino superior a partir de sua tríplice função: ensino, pesquisa e extensão; sobretudo nas funções de ensino e pesquisa.

Apesar dessas influências variadas, a interpretação teórico-metodológica dos Annales foi de grande importância para a área de História e para os estudos sobre religiões, que passariam a ser tratados pela via de despersonalização do objeto. Com as mudanças que passaram a ocorrer nos anos 1970 e com a História das Mentalidades, novas considerações sobre os objetos de estudo e novas técnicas de semântica e linguística passaram a ser utilizadas, mas ainda assim a religião continuava no âmbito da historiografia econômica e social, se utilizando de ferramentas estatísticas da Sociologia e da Economia. Logo, a religião permanecia no âmbito das técnicas positivistas e negando a autonomia e constituição de um objeto.

Assim, é possível afirmar que a formação do historiador tanto professor, quanto pesquisador no Brasil esteve cercada de influências de alguns centros de formação que foram privilegiados. Com o passar dos anos, as abordagens acerca dos estudos sobre as religiões estão crescendo gradativamente em função de acervos ainda não explorados, sobretudo, devido ao interesse das gerações mais recentes em busca de outros objetos de pesquisa. Apesar disso, alguns centros de influência privilegiaram atenção para alguns objetos, mas relegaram outros, como era o caso da religião.

A Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) é um importante espaço para divulgação das produções de estudos idealizados por antropólogos, sociólogos, historiadores das religiões entre outros profissionais que buscam divulgar reflexões acerca dessas temáticas. Assim, é possível observar que, há uma grande preocupação em tornar o tema História das Religiões como um campo mais presente nos centros acadêmicos.

Apesar dessa marginalização dos estudos sobre religião desde a formação acadêmica dos cursos de história no Brasil, cujos interesses estavam voltados para outros campos de conhecimento, pode-se verificar que este quadro sofre alterações nas últimas décadas, sobretudo a partir da década de 1980, período em que se percebe uma movimentação entre os historiadores no Brasil, no sentido de realizarem pesquisas sobre história das religiões. (CARREIRO, 2011, p. 15).

Dessa forma, os objetos de pesquisa outrora desenvolvidos pela sociologia, teologia e antropologia passam a receber atenção também da história. Muitos pesquisadores, professores e alunos preocupam-se agora em descobrir as facetas da religiosidade popular desvendando seus ritos, reconstruindo seus mitos, analisando suas crenças.

A história das ciências que estudam a religião está em um importante momento, “pois, para usarmos um jargão popular na política atual, ‘nunca antes na história deste país’ a esfera religiosa foi tão estudada, de forma tão intensa e com tão bons resultados”. (SANTOS, 2010, p. 7). Com a multiplicação dos grupos de estudos e de pesquisadores interessados na compreensão dos fenômenos religiosos em todos os centros de excelência no Brasil e, com a publicação mensal de livros e revistas acadêmicas com volumes especiais que tematizam as religiões, se percebe nos institutos de pesquisa mais importantes do país a abordagem do supracitado fenômeno no intuito de perceber seus meandros na política, na economia e na sociedade civil.

1.4.1 Religiosidade Afro-brasileira – Breves considerações

Apenas depois de muito tempo vivenciando a dificuldade de inserção no cenário acadêmico, a história das religiões passa a compor publicações que destacam uma variação das temáticas e contemplam objetos de estudo ligados aos ritos, cultos e celebrações religiosas nos mais distintos lugares do Brasil, e neste sentido as representações da religião afro-brasileira recebem grande notoriedade.

A chegada dos africanos no Brasil possibilitou uma convivência junto aos indígenas, portugueses e africanos das mais diversas localizações da África. Em meio a esse misto social eles tentaram garantir sua sobrevivência a partir das relações de companheirismo e solidariedade onde recriaram sua cultura e suas visões de mundo. Assim, os africanos desenvolveram ações que influenciaram profundamente a sociedade brasileira como as práticas da capoeira, do islamismo, do candomblé, dos batuques, das irmandades católicas, dentre outras expressões culturais integrando, portanto, o que passou a se chamar de cultura afro-brasileira.

Em face do diverso campo de estudo sobre o negro e essencialmente sobre a questão da religiosidade, destaca-se a distinção que era realizava entre o candomblé do nordeste e a macumba da região sudeste. Para Bastide (1971), a primeira tinha características de um culto puro, isto é, aspectos de uma religião verdadeira, enquanto que a última era vista por ele como um culto degenerado por ter adicionado à religião africana influência de elementos de outras práticas doutrinárias.

No que tange ao processo de resistência dos negros às coibições do Estado das suas práticas culturais, é possível notar uma abordagem sobre as diversas dificuldades que sofreram e ainda sofrem para manter viva sua tradição. No primeiro volume da obra *As Religiões Africanas no Brasil*, Bastide separa um capítulo para abordar a questão das sobrevivências religiosas africanas, onde se percebe o quanto os africanos e seus descendentes precisam lutar para garantir a manutenção de suas práticas culturais. As representações culturais dos negros durante muito tempo sofreram uma dura pressão dos brancos, essencialmente durante o processo de colonização e ao longo dos séculos XVIII e XIX. O peso do olhar dos brancos, que não compreendiam a cultura do outro, atribuía conceitos e interpretações pejorativas às práticas religiosas dos descendentes de africanos.

Em relação aos conflitos socioculturais, é necessário destacar que no Brasil, desde o processo de colonização, os negros e suas expressões culturais sofreriam sérias

repressões em que a Igreja Católica influenciou de forma significativa, uma vez que era estabelecido pela classe dominante um olhar etnocêntrico em relação aos cultos africanos.

Dessa forma, ainda que houvesse diversas maneiras de coibir as práticas religiosas afrodescendentes, os negros se utilizavam de mecanismos que camuflavam o que eles estavam realizando. Eles mascaravam seus rituais através da utilização de imagens de santos católicos, dando uma conotação de festa para que não sofressem represálias. Deste modo, vários terreiros passaram a adotar ao longo dos anos essas ações para não serem coibidos pelo Estado.

O sincretismo religioso neste aspecto pode ser apontado como um tipo de hibridismo cultural, pois é presente nesse processo uma relação e fusão entre os elementos religiosos das distintas culturas branca e negra, uma vez que o contato entre si propicia alguns efeitos, resultados de uma simbiose étnico-cultural.

No Brasil, a magia praticada pela religião africana nos terreiros foi duramente combatida desde o período colonial e, com a República, o Estado criou mecanismos legais de proibição e punição à feitiçaria. De acordo com Yvonne Maggie (1992), o Código Penal de 1890 estipulava em três artigos (156, 157 e 158) a repressão através do controle policial às práticas da religião afro-brasileira. Embora o processo de coibição a essas práticas tenha sido bastante intenso, houve uma forte expansão da religião africana nas regiões brasileiras.

De acordo com Bastide (1971), a demarcação geográfica dos cultos afro-brasileiros pode ser verificado de acordo com a influência de determinadas etnias. No Maranhão, houve hegemonia daomeana, enquanto da Amazônia ao Pernambuco o indígena demarcou a sua predominância, havendo inclusive um processo de integração do negro aos cultos indígenas. No estado do Pará e na região amazônica, predominou a Pajelança, embora no Pará haja forte presença do Tambor de Mina; no estado do Piauí, o Encantamento e nas outras localidades o Catimbó liderava a religião popular.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, dentre as várias expressões das religiões de matriz africana, existem o calundu, o candomblé, o catimbó, o tambor de mina, dentre outros rituais que se espalharam por diversas regiões do país. O calundu, por exemplo, representava a prática do curandeirismo através do uso de ervas e com métodos de adivinhação e possessão de seres sobrenaturais. As pessoas que praticavam o Calundu, conhecidas como curandeiras, tinham muita influência e respeito em suas

comunidades, por serem vistos como importantes líderes religiosos, em função disso eram bastante perseguidos pelas autoridades locais.

Os líderes do Calundu, isto é, os curandeiros tinham conhecimentos que envolviam o uso de ervas medicinais, frutos e produtos naturais, além disso, eles também manipulavam substâncias químicas como venenos e calmantes, os quais eram muito procurados pelos escravos ansiosos por tirar a vida de seus proprietários ou apenas desejosos de deixá-los mais tranquilos. Devido a isso os curandeiros eram conhecidos como bruxos ou feiticeiros.

O Calundu ou Curandeirismo foi visto por muitos africanos como uma oportunidade de expressar suas visões de mundo e suas crenças religiosas, além de ser um mecanismo utilizado por eles para reafirmar a luta e resistência ao sistema escravista, ou seja, uma tentativa de reconquistar elementos fundamentais de sua cultura perdidos durante a diáspora e a escravidão. E assim, em linhas gerais, uma das principais características do Calundu era a grande importância dada aos ancestrais:

No conjunto de crenças africanas sobre o universo, em especial na região Centro-Occidental, era (e ainda é até hoje) atribuída uma grande importância aos espíritos ancestrais, pois são considerados os seres intermediários entre o homem e o Ser Supremo, criador de todo o universo. Para tanto, os ancestrais são dotados de muita energia vital, adquirida e acumulada durante sua existência na Terra. Os ancestrais foram grandes homens, que tiveram uma existência repleta de ações dignas e realizações importantes. Deixaram assim, uma lição, uma herança a ser seguida pelos seus descendentes. (MATTOS, 2014, p. 158).

Outra expressão de grande representatividade da religião de matriz africana é o candomblé, que no Brasil tem suas primeiras referências a partir do século XIX. O culto se caracteriza, dentre vários aspectos, pela prática de oferendas aos orixás e no complexo processo de iniciação que os participantes precisam vivenciar para estarem aptos aos rituais de possessão das entidades. Os devotos do Candomblé são denominados de pais e mães de santo, e as entidades estão relacionadas à fundação das principais linhagens africanas, são os orixás e voduns¹⁰ que se comunicam com os devotos através da possessão ou transe mediúnico.

O Candomblé em sua fase embrionária tinha a participação de africanos das mais diversas regiões da África, neste sentido, cada candomblé possuía distintas

¹⁰ Segundo Alfred Metraux, o nome vodum ou vodu, palavra da língua fon que significa espírito ou deus, foi dada ao conjunto de crenças e ritos de origem africana. (FERRETTI, Sérgio, 2006, p. 01).

características e sua maneira particular de professar sua fé, essas diferenciações eram realizadas de acordo com as tradições religiosas de diferentes localidades. A região ocidental da África foi a que mais influenciou o Candomblé, que tinha entre suas práticas o culto às imagens em altares pequenos, além do sacrifício de animais em oferendas às entidades durante rituais coletivos.

As tradições africanas ocidentais que mais marcaram o contexto brasileiro foram as jeje ou daomeana, de culto aos voduns, e a iorubá ou nagô, de culto aos orixás. O culto jeje caracterizava-se pela prática de oferendas às divindades de iniciação dos adeptos, em sua maioria mulheres (vodunsis). Na África Ocidental, havia uma complexidade na prática da expressão religiosa que envolvia vários elementos como os templos em homenagens às divindades, a hierarquia entre os sacerdotes e rituais, além das procissões e manifestações com toques e tambores. O Maranhão é um estado com grande influência do culto aos voduns através do Tambor de Mina.

Na Bahia, no século XIX, o Candomblé se desenvolveu com o culto aos orixás dos povos iorubás ou nagôs, na ocasião do tráfico de escravos africanos quando uma quantidade considerável de escravos originários das cidades iorubás: Queto, Ijexá, Efã. Os nomes dos terreiros passaram a receber os das cidades que os influenciaram. Os candomblés de nação ketu foram os de maior proeminência na Bahia.

Os candomblés iorubás de diferentes origens se espalharam por vários estados do Brasil, em Pernambuco, por exemplo, conhecido como xangô, recebeu influência da nação egba. No Rio Grande do Sul, por sua vez, chamado de batuque, é de origem oió-ijexá. Em linhas gerais, para Mattos (2014), o Candomblé é uma forma de expressão religiosa que servia para marcar os espaços das diferentes “nações” africanas. Nos dias atuais, existem as “nações” do Candomblé que sofreram influência das mais diversas tradições africanas.

O catimbó, por sua vez, tem origem em um culto conhecido como santidade, ainda no período colonial, onde havia confissões e denúncias de baianos e pernambucanos no Tribunal da Santa Inquisição. O culto alia alguns elementos da cultura indígena como cantos, coreografias e uso do tabaco, atrelado a alguns ressentimentos ora do escravo contra o seu senhor, ora do homem da terra que via seu espaço tomado pelo colonizador. Nessa abordagem, é possível colocar o Catimbó sob o ponto de vista sociológico como um culto de categoria messiânica. (BASTIDE, 1971, p. 244). Em função das perseguições, o culto antes era chamado de santidade que com o

passar dos anos foi extinto, no entanto através da simbiose do catolicismo com a cultura dos índios permaneceu vivo o culto aos caboclos através do Catimbó.

No Rio Grande do Sul, a conservação da religião africana se define enquanto batuque¹¹, culto que desde a fase imperial do país chegou a adquirir dupla categoria: ora de divertimento, ora de cerimonial fúnebre. No final do século XIX e início do XX, havia vários registros na polícia do Rio Grande do Sul de batuques por motivos de perturbação da ordem pública. No que se refere à região norte, é possível citar o axexê, cerimônia de caráter fúnebre, cujas características de iniciação de seus adeptos possuem diferenças em relação ao que há na Bahia, embora haja presença de orixás também nessa região, mas com distinções étnicas das nações.

1.4.1.1 Religiosidade Afro-maranhense – Breve Abordagem

Em relação ao estado do Maranhão, a resistência africana, especialmente em São Luís, ocorreu pela influência daomeana, havendo ainda a presença de entidades indígenas, caboclas, estreitando as fronteiras entre o Catimbó e o Tambor de Mina. (BASTIDE, 1971). O culto traz a designação “mina”, que tem sua origem com os escravos procedentes do Golfo do Benin, localizado na África Ocidental, denominados como “Mina”, “além de citar o Forte São Jorge da Mina ou Elmina, como um dos primeiros empórios portugueses de escravos africanos, destacando que os Fanti-Ashanti da Costa do Ouro, embora todos chamados de negros sudaneses embarcados em Elmina”. (LINDOSO, 2014, p. 27).

De acordo com Mundicarmo Ferretti (1985, p. 37), o Tambor de Mina é uma religião de descendência africana considerada estática e iniciática, junto à incorporação de entidades espirituais como voduns, orixás, caboclos, e encantados. Os voduns e orixás são entidades africanas respectivamente das culturas Jeje do Daomé e das Nagô de Iorubá. O Tambor de Mina é considerado o culto pioneiro no Maranhão, tendo em vista a importância das centenárias Casa das Minas e Casa de Nagô.

Fundada no século XIX, a Casa das Minas é o terreiro mais antigo da religião africana no Maranhão, local que despertou interesse de muitos antropólogos e pesquisadores do Brasil e de outros países, que produziram importantes trabalhos sobre

¹¹ Ver mais em: Bastide (1971, p. 232).

a sobrevivência daomeana no Maranhão. É o caso de Nunes Pereira, Costa Eduardo, Sérgio Ferretti, dentre outros que colaboraram para a produção dos estudos sobre este terreiro.

De acordo com Pierre Verger, a Casa teria sido fundada por Ná Agotimé, da família real de Abomey, esposa do Rei Agonglô (1789-1797) e mãe do rei Ghezo (1818-1858) que foi vendida como escrava por Adandozan (1797-1818) que ocupou o trono do Daomé após o falecimento de Agonglô. No entanto, a memória oral aponta que Maria Jesuína, africana consagrada ao vodum Toi Zomadonu, teria sido sua fundadora. (FERRETTI, S. 2012).

A Casa das Minas foi tombada pelo IPHAN em 2002 e é um dos terreiros mais conhecidos na bibliografia sobre religiões afro-brasileiras de São Luís. Segundo Sérgio Ferretti (2012), desde 1914, não foi realizado nenhum ritual de iniciação completa e as últimas vodunsis-gonjaí que se submeteram a estes rituais morreram em inícios da década de 1970. Desde então, segundo o autor, não foram recebidas outras filhas de santo e os diversos rituais entraram em declínio. Apesar da importância e a curiosidade de pesquisadores pela Casa continuarem crescendo, esta tem se recusado a aceitar inovações dos novos tempos, dessa maneira Durkheim (apud Ferretti, 2012) analisa o suicídio relacionado a causas sociais e mudanças na sociedade moderna.

A Casa de Nagô, assim como a Casa das Minas, foi fundada por africanos no século XIX, localizada na Rua Cândido Ribeiro ou das Crioulas, no centro histórico de São Luís, é uma casa direcionada aos voduns jejes, aos orixás nagôs e às entidades gentis e caboclas. A Casa de Nagô, diferente da primeira, não possui o mesmo prestígio, uma vez que tem um número menor de estudos e pesquisadores interessados por esta casa. No entanto, influenciou a abertura de grande parte de terreiros de São Luís. A casa é dedicada ao vodum Badé da família de Heviosô, vodum do trovão, cujo correspondente yorubano é Xangô, orixá que também representa os raios e trovões.

Segundo Mundicarmo Ferretti (2001, p. 78), é possível que uma das razões da diferença existente entre a Casa de Nagô e os candomblés nagôs tradicionais, seja em virtude de que ela, além de integrar elementos jêje, o que igualmente ocorre com aqueles, incorpora também “elementos cambinda e integra entidades espirituais não africanas (gentis e caboclas), o que parece ter acontecido desde a sua fundação ou desde o tempo em que esteve sob o comando de africanas”. (FERRETTI, M. 2001, p. 79).

No que tange ao declínio cultural das casas centenárias da religião africana, é possível afirmar que no Maranhão atualmente com o aumento do interesse pelos

rituais do candomblé e em parte da umbanda contribui para este enfraquecimento do tambor de mina. De acordo com Sérgio Ferretti (2012), outro determinante que pode influenciar esse declínio é o crescimento das religiões pentecostais, sobretudo entre negros e membros das classes marginalizadas. O autor coloca que as perseguições aos terreiros e rituais de culto afro-brasileiros pelas religiões pentecostais, assemelham-se às perseguições que no passado eram feitas aos terreiros pela igreja católica e pela polícia.

Em meio à predominância da Mina nagô em muitos dos terreiros de São Luís, convém destacar a existência na capital maranhense da prática do Candomblé – religião de origem africana que realiza cultos em homenagem aos orixás. No Brasil, o Estado da Bahia é o que mais se destaca na prática dessa religião, embora tenha recebido um aumento de adeptos ao longo dos anos em todo o país. Na Capital maranhense, a Casa Fanti-Ashanti localizada no bairro do Cruzeiro do Anil e fundada em 1954, é um terreiro dividido em dois espaços de culto matricial, um para o tambor de mina e outro para o candomblé. Euclides Menezes Ferreira – mais conhecido como Pai Euclides –, é responsável pela inserção do candomblé no Maranhão sob influência do xangô pernambucano na década de 1980. (FERREIRA, 2003, p. 89). Pai Euclides faleceu em 17 de agosto 2015 devido a problemas cardíacos, deixando um grande legado cultural que varia desde a feitura de filhos e filhas de santo e a produção bibliográfica de várias obras voltadas para a religião de matriz africana.

Não obstante, com um grande número de terreiros instalados em vários lugares, existem ainda outras práticas de culto como é o caso do Terecô, que tem como principal expoente o pai de santo Bitá do Barão. O culto é caracterizado pela denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó, e muito difundida em outras cidades do interior e na capital maranhense, além disso, é encontrado em outros Estados, integrado ao Tambor de Mina ou à Umbanda. É bastante conhecido por “Encantaria de Barba Soêra” (ou Bárbara Soeira), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata (possivelmente em alusão à sua origem rural). (LINDOSO, 2014). Embora se saiba que o Terecô se originou de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. “Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português”. (FERRETTI, M. 2000, p. 90). Além das práticas religiosas citadas, no Maranhão também ocorre a existência da pajelança, da umbanda, dentre outras manifestações que possuem algumas variações sincréticas.

1.4.1.1. Umbanda: em meio aos tempos modernos e a industrialização surge uma nova religião?

Na região central do país houve um forte processo de mistura de algumas doutrinas religiosas, em função da presença da indústria e de uma vida de hábitos urbanos. A Macumba surgiu com elementos de várias religiões: indígena, candomblé, espiritismo, além do catolicismo popular. Macumba era definida por toda e qualquer dita manifestação mediúnicamente de curandeiros, pais de santo, feiticeiros, e todos aqueles que se dispunham a intervir junto às "forças invisíveis do além" apenas em troca de dinheiro e poder. Essa é uma designação genérica dada a vários cultos sincréticos comumente praticados no Brasil e fortemente influenciados por religiões como o espiritismo, ocultismo, candomblé, e cultos ameríndios.

Em meio a este conjunto de doutrinas heterogêneas surge a Umbanda no início do século XX, a qual agrega seguidores de várias classes sociais, recebendo destaque na classe média, onde os seus membros procuram, através de congressos e discussões, proteção legal para legitimar o culto.

A umbanda tem seus primeiros manifestos no final do ano de 1908, quando um jovem de 17 anos de uma família de classe média de Niterói, no Rio de Janeiro, chamado Zélio Fernandino de Moraes, recebe a entidade caboclo das sete encruzilhadas. A manifestação dessa entidade no jovem Zélio nas sessões de espiritismo, no início do século XIX, implicou em algumas mudanças no cenário religioso dessa prática doutrinária, pois foi possível que os espíritos de caboclos, indígenas, escravos e outros adversos daqueles de alta classe social que podiam atuar nas sessões, pudessem executar suas ações do Plano Espiritual. (TRINDADE, 1991, p.59-60).

A primeira metade do século XX evidencia a prerrogativa da umbanda como religião nacional, que adquire força com a valorização dos índios. “Um dos marcadores narrativos da umbanda e que seria assumido por boa parte dos intelectuais, dirigentes e adeptos da religião diz respeito justamente à figura de um índio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas que teria trazido a mensagem fundante da religião”. (Isaia, 2012, p. 11). Utilizando uma narrativa mitológica, o manifesto da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas precisava prestar-se ao valor rememorativo, atualizando-se no curso temporal, com uma circularidade evidente.

Assim, a umbanda parecia ser tributária da construção ficcional do índio brasileiro atrelado ao modelo de matriz romântico-indianista, presente na literatura

romântica do século XIX, ou seja, uma versão do caboclo reelaborada pela influência do espiritismo kardecista e com virtudes tipicamente cristãs, que idealizavam o índio como elemento fundamental no panteão da umbanda. Integrando a tradição de intelectuais umbandistas que afirmavam o mito fundante relacionado ao caboclo das sete encruzilhadas, na década de 1930, afirmara-se a umbanda como uma religião nacional e que celebrava o encontro das “raças” formadoras da nação brasileira. (Isaia, 2012, p. 16).

É necessário inferir que naquele período, os espíritos de pessoas que em vida tiveram certa representação na sociedade, como médicos e escritores, por exemplo, eram bem-vindos nas sessões espíritas, pois acreditava-se que esses deixariam importantes contribuições para os adeptos, em contrapartida, quando havia manifestação de espíritos de caboclos, índios ou escravos, o mesmo não ocorria, uma vez que tal prática era caracterizada como baixo-espiritismo¹², logo devido à maioria dos adeptos do espiritismo naquele momento serem de camadas médias da sociedade, havia uma ideia comum de que aquelas entidades não tinham importantes mensagens do além para deixar.

Os estudos de Trindade (1991) afirmam que o primeiro centro da Umbanda teria sido fundado por Zélio de Moraes, no entanto Gonçalves (1994) afirma que existem possibilidades do culto ter se desenvolvido pelo Brasil de maneira simultânea. Sobre isso, Renato Ortis, apud Wagner Gonçalves (1994) afirma que:

[...] a umbanda se desenvolve paralelamente em diferentes estados sem que exista, pelo menos de maneira comprovada, uma relação de influências entre diversos terreiros. Em meados dos anos vinte, existe em Niterói a tenda de Zélio de Moraes, no Rio de Janeiro a de Benjamim Figueredo, em Porto Alegre a de Otacílio Charão. (1986, p.136).

A umbanda então se estende a vários estados ao longo do tempo, tendo como característica principal, a prática da caridade, no sentido do amor fraterno. E, além disso, o novo culto recebe normas estabelecidas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas: atendimento gratuito, roupagem branca e simples - e palmas sem o uso de atabaques, somente acompanhadas por cânticos que seriam baixos e harmoniosos. (TRINDADE, 1991, p.62). O movimento umbandista em seu processo de formação,

¹² O baixo-espiritismo é um termo depreciativo para identificar a macumba, é identificado ainda através da presença de espíritos de velhos escravos e indígenas, que aos poucos irão constituir as categorias de pretos-velhos e caboclos e neste sentido, integram o quadro mais geral da macumba (prática religiosa afro-brasileira com predominância no Rio de Janeiro), distanciando-se da versão erudita do espiritismo kardecista. (MAGNANI, 1986, p.24).

embora reconheça e aceite a presença de espíritos de índios e escravos, procura retirar elementos que colocavam aquelas ditas mentes esclarecidas, “como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida aos espíritos, o uso de fumo, o emprego de instrumentos de percussão”. (MAGNANI, 1986, p.25).

Com relação a isso, Birman (1985, p. 87) observa que para uma corrente expressiva da intelectualidade dominante, os cultos afro, dignos de respeito, eram aqueles que se conservaram “puros” e alheios à influência da cultura branca, mas para os intelectuais que formavam a primeira federação umbandista exatamente o oposto era valorizado. Quanto mais se “embranquecesse” os cultos mais legítima se tornaria a religião. Cabe aqui observar as amálgamas racistas sobre as representações da religião afro desde a fase de idealização da umbanda, onde elementos do kardecismo e do cristianismo sobrepõem os afro-ameríndios justificados através de um discurso racional dos intelectuais da nova religião.

E, neste sentido, quando havia a necessidade de uso dos elementos como a cachaça ou o cachimbo, os intelectuais umbandistas procuravam explicar cada um, de acordo com o discurso racional da doutrina kardecista. Wagner Gonçalves (1994, p. 112) afirma que eram inúmeras as explicações sobre o uso de elementos considerados bárbaros para o culto, com o intuito de demonstrar a real necessidade de seu uso na manifestação. Assim assegura o autor sobre isso:

No caso da bebida alcoólica, seu uso era justificado argumentando-se que essa tinha uma ação fluídica e vibração anestésica e fluídica devido à sua evaporação, o que propiciava as descargas (limpezas) das pessoas ou objetos impregnados de fluido mau ou nocivo presente num ambiente, substituindo-o por outro fluido, bom e favorável.

Diante de explicações como estas, estudos passaram a identificar a umbanda como uma religião com influência de cultos milenares sendo interpretada possivelmente como mais antiga que os cultos de matriz africana, em função de seus conhecimentos terem origem próxima de símbolos exotéricos e cabalísticos¹³ de povos como os egípcios e os hindus¹⁴ (GONÇALVES, 1994, p. 61). Outra explicação para a importância que a umbanda adquire ao longo do seu processo de expansão é que ela

¹³ A Cabala é considerada uma doutrina que tem como objetivo conhecer Deus e o universo sendo afirmado que ao mundo como uma revelação para eleger santos de um passado remoto, e reservada apenas a alguns privilegiados. (super.abril.com.br/historia/cabala-o-misticismo-judaico-revelado).

¹⁴ O Hinduísmo é considerada a mais velha das religiões do mundo, e abrange várias crenças, práticas, filosofias e denominações. Os Hindus acreditam em um espírito supremo cósmico, que é adorado de muitas formas, representado por deidades individuais como Vishnu, Shiva e Shakti. Essa religião é centrada sobre uma variedade de práticas que são meios de ajudar o indivíduo a experimentar a divindade que está em todas as partes e realizar a verdadeira natureza de seu ser. (www.revistas.usp.br).

seria uma ponte com doutrinas muito antigas em que se atribui uma relação do termo umbanda com origem sânscrita¹⁵, logo com a propagação de vários signos de religiões antigas que poderiam ter algum elo “com o novo culto, alcançar sua organização burocrática e legitimação social, assim como o seu reconhecimento enquanto religião passou a ser uma consequência”. (TRINDADE, 1991, p. 78).

A umbanda buscou reconhecimento institucional através das federações kardecistas. A primeira federação de umbanda foi fundada por Zélio de Moraes e demais líderes umbandistas no ano de 1939, a federação se chamava União Espírita da Umbanda do Brasil, esta instituição foi uma das principais colaboradoras do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda no ano de 1941, no Rio de Janeiro, onde as mais importantes diretrizes da religião foram traçadas.

Com o aumento no número de devotos em todo o país, a umbanda vai ao longo dos anos expandindo-se com grande força, e neste sentido as federações umbandistas vão se constituindo em vários estados. Essas entidades procuraram uniformizar o culto, propondo questões peculiares da orientação doutrinária, o que provocou conflitos, gerando a disputa das federações pelos terreiros, os quais se filiavam a que estivesse mais condizente com seu padrão de doutrina e ritual.

Na década de 1960, o potencial da umbanda evidenciou-se com imensa quantidade de adeptos que lotou o estádio do Maracanãzinho para presenciar o Segundo Congresso de Umbanda, ocorrido no Rio de Janeiro no ano de 1961, reunindo, inclusive, políticos de âmbito municipal e estadual. É necessário ressaltar que embora no Brasil o processo coercitivo às práticas religiosas de matriz africana seja bastante recorrente, a umbanda conquista direitos políticos para os seus adeptos e ainda a liberdade de sua prática religiosa. Com a institucionalização da umbanda e a criação das federações, a religião desenvolve um processo de maior respeito diante das autoridades policiais, uma vez que o objetivo principal das federações dentre vários aspectos é fornecer assistência jurídica aos terreiros que a ela estiverem cadastrados, isto é, respaldá-los legalmente perante as perseguições policiais, além de realizar patrocínio de cerimônias coletivas, fiscalizar os terreiros filiados e até mesmo impor algumas regulamentações aos rituais.

¹⁵ O Sânscrito é uma língua clássica da Índia, uma língua litúrgica do Hinduísmo e uma das línguas oficiais Índia que influenciou grande parte dos idiomas ocidentais. O alfabeto original do sânscrito é o devanagari, um composto bahuvrīhi formado pelas palavras deva “deus” e nāgarī “cidade”, que significa “a escrita da cidade dos deuses”. É uma das línguas mais antigas da família Indo-europeia. Sua posição nas culturas do sul e sudeste asiático é comparável ao Latim e ao Grego na Europa e foi uma Proto-linguagem, pois influenciou as línguas modernas do mundo. (www.iel.unicamp.br).

Ao longo dos anos, com o processo de legitimação perante a sociedade e setores governamentais, a umbanda aos poucos vai alcançando o seu espaço inclusive em cerimônias coletivas em espaços públicos, como a festa realizada anualmente em homenagem a Iemanjá, entidade espiritual conhecida como rainha do mar. No ano de 1967, essa data foi aclamada como o dia dos umbandistas. (GONÇALVES, 1994, p.115)

Faz-se necessário abordar que esse processo de legitimação que a umbanda recebe na década de 1960 tem amplas relações com o contexto político nacional. A Ditadura Militar reconhece oficialmente a umbanda enquanto religião, devido este regime político estar diretamente voltado ao projeto nacionalista e é possível entender que o fato de a umbanda ser intitulada enquanto uma religião genuinamente brasileira - ainda que tenha suas influências externas - esteja notadamente inserida nessa ideologia desse sistema político.

Uma outra questão relevante a ser apontada, é que a umbanda vai ampliando aos poucos suas bases políticas, aproveitando o clientelismo eleitoral vigente naquele contexto, o que a favorece no que tange ao antagonismo efetivo entre a Ditadura Militar e alguns setores mais radicais da Igreja Católica – grande inimiga da umbanda – que realizavam movimentos de oposição ao governo. (GONÇALVES, 1994, p.116)

É importante lembrar que com o fim do Estado Novo, período bastante difícil para os setores da religião afro-brasileira, há o enaltecimento da cultura popular e dos valores negros, efetuado pelas elites intelectuais e artísticas daquela época, nesse sentido a definição de identidade nacional vai alcançando maior espaço e com a Ditadura Militar e seu apoio à umbanda, algumas brechas vão se construindo para que ocorra a continuidade das práticas religiosas negras sem que as mesmas sejam alvo de perseguição das autoridades policiais.

No entanto, é necessário que não se venha a cometer o equívoco de afirmar que aquele sistema político foi benevolente a essas expressões culturais, uma vez que analisar que o apoio da Ditadura Militar à legitimação da umbanda foi bastante motivado em virtude do governo se utilizar daquela religião para manipular as massas, propiciando desconforto aos setores que realizavam oposição ao regime, sobretudo a Igreja Católica, que não aceitava a legitimação daquela religião.

No ano de 1973, ocorre o Terceiro Congresso de Umbanda, e nele são discutidos vários aspectos do Movimento Umbandista, inclusive a afirmação de que

nesse evento o novo culto se solidificaria definitivamente como religião que crescia de maneira bastante expressiva, sobretudo no campo das atividades existenciais.

Além dos congressos de umbanda, outros mecanismos de divulgação da religião foram os programas de rádio, e jornais de publicação própria que algumas vezes contavam com o apoio de políticos umbandistas ou de simpatizantes do movimento umbandista e dessa maneira foi possível divulgar para um grande número de adeptos à mensagem do culto. Através do processo de legitimação social, a umbanda aos poucos foi alcançando o seu espaço e adquirindo apoio institucional.

2. TENSÕES E COERÇÕES ÀS PRÁTICAS DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO MARANHÃO

O Brasil é um país multifacetado onde é perceptível as diferentes concepções e pontos de vista de entender e viver o mundo. No Maranhão, essa diversidade também está presente nos mais distintos setores culturais. No campo religioso, essas práticas denotam certa predominância no âmbito das camadas populares, onde os cultos de matriz africana e a influência do catolicismo popular, “amenizam as dificuldades da sua realidade social e os aproximam do sagrado, metafísico, com os rituais nos terreiros” (NUNES, 2006, p. 9). Embora a religião de matriz africana seja uma das mais fortes demonstrações da identidade cultural dos negros, ela tem passado por um longo processo de resistência, uma vez que a prática dessa e de outras manifestações, como o espiritismo, por exemplo, foram, por muito tempo, consideradas atos ilegais, logo, contrariavam a ordem pública.

Segundo Yvonne Maggie (2005, p.36), desde a promulgação do Código Penal Brasileiro de 1890 e também ao longo do século XX, houve denúncias de muitos casos de pessoas acusadas de praticar a magia para fins ilícitos, enfrentando a moral da sociedade da época. Neste contexto, muitos eram acusados de macumbeiros, maus espíritas ou pais-de-santo, além de serem submetidos ao cárcere, fato comum em muitos estados. Maggie (2005) infere que os litígios criminais instaurados a partir do artigo 157 do Código Penal Brasileiro, naquele ínterim, demonstram o quanto a sociedade deslumbrava-se com a crença na magia.

Por conta disso, vários espaços museológicos do Brasil possuem alguns objetos oriundos de terreiros que sofreram invasões da polícia e, conseqüentemente, a subtração de muitos de seus pertences simbólicos e ritualísticos. “Estes utensílios de modelos, motivos e diferenciados usos de feitura e consumo religioso, são utilizados para liturgias, rituais de iniciação, festas anuais para os orixás, voduns, inquices¹⁶, caboclos e ancestrais, rituais acoplados aos cortejos e teatro de rua, além de rituais fúnebres, entre outros presentes nos santuários e nas casas”. (LODY, 2005, p.116)

Os enalços contra os terreiros acionados pela polícia, assim como a intolerância e o preconceito aos cultos afro de maneira geral, de fato, não foram acontecimentos de uma só localidade do país, vários estados da Federação sofreram

¹⁶ Inquices são entidades análogas aos orixás nos candomblés de Angola e do Congo. (LOPES, 1998).

essas perseguições. A literatura revela a frequência desses atos, pois através da diversidade de obras, artigos, dissertações, teses e muitas outras produções bibliográficas, é possível identificar todo esse processo. Em *“Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”*, de Yvonne Maggie, é possível verificar uma série de processos oriundos de denúncias feitas contra os praticantes do culto afro. A ideia central da obra é investigar as relações entre a crença na magia benéfica, as acusações de feitiçaria, o charlatanismo e os mecanismos reguladores dessas acusações.

O livro revela que a sociedade brasileira desde os tempos da colônia direciona elevada atenção para a crença na magia, propiciando assim um jogo de elementos imaginários em torno dos poderes de quem exercia essas práticas. Para alguns, essa crença ocorre em função do uso consciente ou não desses poderes, pelos indivíduos que têm o dom de usá-los para muitos fins, tais como: realizar cura de doenças, arrumar marido, causar doença ou mesmo morte ao inimigo, abrir os caminhos para o trabalho, dentre outros aspectos que perpassam essa ponte maniqueísta dos trabalhos “bons” e “ruins” realizados pelos seus autores, estes que comumente são encontrados em tendas de curandeiros, terreiros, centros espíritas, etc. (MAGGIE, 1992, p. 22).

Diante de tantas ações possíveis no seio das práticas de magia, o Estado passou a intervir no combate aos feiticeiros através de mecanismos reguladores, pautados no Código Penal de 1890. Maggie (1992) aponta o período de 1890 a 1940 como o momento mais intenso das repressões aos terreiros, justificando para isso a mudança importante que houve nesse Código, essencialmente devido aos artigos 156, 157 e 158¹⁷, os quais formulam enérgica coerção aos curandeiros, feiticeiros, macumbeiros, espíritas e umbandistas.

¹⁷ Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas – prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ A 500\$000.

Parágrafo único – pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Penas – prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§1º se por influência ou em consequência de qualquer desses meios resultar ao paciente privação ou alteração temporária ou permanente das faculdades físicas.

Penas – prisão celular por um a seis meses e multa de 200\$ a 500\$000.

§2º em igual pena, e mais na privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação incorrerá o médico que diretamente praticar das artes acima referidas ou assumir responsabilidades por elas.

Embora houvesse repressão a esses cultos também existiu proteção de intelectuais da elite local a alguns terreiros, principalmente aos nagôs “puros”, que foram isentos da acusação de impuros por estarem alçados ao *status de religião*, logo, liberados das batidas policiais. No bojo das coibições aos terreiros em todo o Brasil, a autora analisa que a maioria dos processos tratava da caça aos feiticeiros, e não havia a tentativa por parte das forças estaduais de exterminar as práticas da magia, mas de identificar seus agentes, pois estes eram vistos como criminosos e tinham que responder e pagar junto à justiça pelos atos nocivos à sociedade.

As práticas da religião de matriz africana passaram durante muito tempo por um processo de moralização e sistematização de conduta, por constituírem demarcadores do atraso e desestruturação da ordem. Os terreiros eram vistos como símbolos de resistência contra a hegemonia e opressão das elites contra as classes subalternas, assim passaram a constituir elementos fundamentais no processo civilizatório e identitário no cenário afro-brasileiro. Em função de muitas coerções legitimadas por regimes políticos idealizadores do etnocentrismo, branqueador e europeizante, ainda no início do século XX, os terreiros acompanhavam o crescimento urbano e passaram a se expandir para as áreas periféricas. Esse processo de expansão fez parte de um projeto de modernização e industrialização da nação, que buscava ideais eugenistas. “A ideia de civilidade estava estritamente relacionada à quebra dos antagonismos entre tradição *versus* modernidade, cultura popular *versus* cultura erudita, povo *versus* elite”. (FREITAS 2009, p. 235).

Dessa forma, a dinâmica dos terreiros torna-se relevante para a compreensão da prática de moralização das crenças religiosas, pois as representações da religião de matriz africana foram vistas como o inverso daquilo que era tido como moderno. Com o intuito de “embranquecer”, “civilizar” a sociedade, as ações de coerção aos terreiros coadunavam com as ideias da época: eugenia, modernidade, civilidade. Portanto, os terreiros e as práticas eram vistos como expressões de manifestações primitivas, arcaicas e anti-modernas, que deveriam ser depuradas.

Nessa perspectiva, é necessário apontar que no século XIX as religiões de origem africana se formaram no momento em que a religião católica era oficial no país. De acordo com Reginaldo Prandi (2003, p.01), “para se viver no Brasil, mesmo sendo

Art. 158 – Ministrar, ou simplesmente prescrever como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza fazendo, ou exercendo assim o ofício. (BRASIL, 1890). BRASIL. Decreto Lei nº 847 de 11 de outubro de 1890. Código Penal Brasileiro.

escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico”. O fato do catolicismo ser, naquele contexto, a religião oficial do país, pressionava os afrodescendentes a participarem de cerimônias como missas, novenas, festejos de santos. Muitos passaram a utilizar disso enquanto camuflagem para manter vivas as tradições religiosas, viabilizando assim o sincretismo de divindades africanas com santos católicos.

A inflexibilidade do Estado diante da religião afro é bastante evidente nas páginas de jornais maranhenses, e isso foi observado em matérias que abordam o assunto em periódicos da capital e das principais cidades do interior. Herlinton Rodrigues Nunes (2006), em seu artigo publicado no Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, na edição de junho de 2006, faz uma abordagem acerca das publicações de matérias sobre pajelança na imprensa da cidade de Codó no século XIX. O pesquisador explica que embora a representação religiosa afro-maranhense seja conhecida como Terecô, nos jornais averiguados por ele a nomenclatura encontrada denominava-se pajelança¹⁸.

Nunes (2006, p.12) afirma que apesar da Constituição Federal de 1891 garantir a liberdade religiosa, o Código de Postura de Codó de 1841 continuaria em vigor punindo as práticas de cura. O artigo 22 da Lei nº 241 de 13 de outubro de 1848, ou seja, o Código de Postura assim afirma: “toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil réis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo”. (NUNES, 2006, p. 12).

É possível notar que esse código data de 1848, período em que ainda vigorava a escravidão no país, eis o porquê de haver em seu texto as distinções nas penalidades dos acusados. Nunes (2006) enumerou catorze matérias nas quais comenta sobre as referidas publicações no jornal pesquisado: “O monitor Codoense”, do período de 1894 a 1896, articulando assim uma breve abordagem das investidas policiais contra a pajelança naquela cidade.

Dentre essas, selecionou-se duas em que o apoio da imprensa torna-se evidente nessa ação repressiva. Assim discorre Nunes, sobre as publicações:

¹⁸ A Pajelança é uma prática religiosa associada a medicina popular, em que ocorre o transe mediúnico de entidades espirituais, nos rituais são utilizadas plantas e outros recursos terapêuticos, combinando elementos da cultura indígena e negra, além de elementos do catolicismo popular. Segundo a antropóloga Mundicarmo Ferreti (2004), a Pajelança é conhecida na capital maranhense antes do Tambor de Mina, possivelmente continuada pelos pajés de Alcântara e Cururupu. Os líderes dos terreiros dessa prática são conhecidos como curador ou pajé. (FERRETTI, M, 2004, p.28)

Matéria 07: Os Pajés – 12/01/1885.

Esta é uma das maiores matérias encontradas e mostra que a força policial do município é insuficiente para combater os pajés, que são ali em grande número (o que pode ter sido exagerado e ser um estratagema para mostrar o poder das instituições no combate aos pajés). Nessa matéria há uma relação nominal dos pajés com sua localização. Encontra-se nela acusação de assassinato, direcionado a pajés e apoio à polícia pela imprensa local, na repressão à pajelança.

Matéria 08: Os Pajés – 26/01/1895.

Fornece também relação de nomes e localidades dos pajés. Chama a atenção das autoridades para o rigor que deve ser aplicado à seita dos pajés, que pratica algo misterioso (a pajelança) e os causa de matar libertos com suas bebidas. Embora haja uma cobrança intensa e um apoio explícito da imprensa à perseguição aos pajés (no caso do Monitor Codoense), a mesma imprensa que acusa e auxilia a polícia é a primeira a colocar em descrédito a eficácia das atitudes das autoridades, que parecem menos combativas do que jornalistas e limitam-se a destiná-los a trabalhos forçados sugerindo que a pajelança não era crime nos códigos penais.

Aqui se observa que além das autoridades locais se incumbirem de coibir as práticas da pajelança, havia uma outra instituição que colaborava - a imprensa - e que também manifestava seu desafeto aos cultos através das matérias veiculadas pelos jornalistas que ora demonstravam seu repúdio àquela prática religiosa, ora deixava explícita a sua antipatia à inoperância da polícia.

2.1 Coerções em terreiros da década de 1930 a 1950

Em São Luís, foi possível perceber que na década de 1930 houve intenso movimento de coibições das autoridades locais contra os terreiros. Conseguiu-se observar isso através de jornais da época que veiculavam nas páginas dos casos policiais as batidas às casas do culto. A política de higienização das autoridades nas cidades, impondo mecanismos reguladores de combate aos feiticeiros, remete-se à manutenção da ordem, assim como procura seguir as diretrizes do Código Penal de 1890, que torna proibida a prática do curandeirismo, da magia maléfica e do uso ilegal da medicina. (MAGGIE, 1992, p. 22).

O início da década de 1930, no Brasil, coincide com a formação do movimento umbandista e a ascensão de Getúlio Vargas ao poder. Por meio dessa coincidência, muitos religiosos apoiaram o político em sua empreitada, pregando inclusive seu retrato nas tendas umbandistas. Ainda que houvesse esse elo entre Vargas

e alguns representantes da umbanda, esses terreiros também foram perseguidos pela polícia. Segundo Diamantino Trindade (1991), uma lei sancionada no ano de 1934 estabelecia que a umbanda, o kardecismo, as religiões afro-brasileiras, a maçonaria, etc., estariam enquadradas “na seção de Costumes e Diversões do Departamento de tóxicos e Mistificações do Rio de Janeiro. Essa seção lidava com álcool, drogas, jogo e prostituição. Essa lei vigorou até 1964”. (TRINDADE, 1991, p. 90).

Através dessa lei, os policiais extorquiam pais e mães-de-santo com a justificativa de que os cultos eram atos subversivos, conjecturavam ainda que essas mesmas práticas mantinham laços com o comunismo. Diante do forte movimento de “caça às bruxas”, existiam comentários dentro da polícia que algumas divindades africanas teriam em suas imagens símbolos que representava o comunismo. Trindade (1991, p.90) destaca que este é o caso do orixá Ogum, sincretizado com São Jorge no catolicismo, pelo fato de usar uma capa vermelha, seria considerado o Cavaleiro Vermelho, portanto, despertava desconfiança para as autoridades governamentais.

A década de 1930 foi um período em que foi registrado um grande número de repressões em várias regiões do Brasil e, segundo Dantas (1988), essa intensidade nas perseguições coincide com o desenvolvimento científico do mito da democracia racial, em que a autora cita Gilberto Freire (1933) e o avanço da intolerância etnocêntrica que demonstravam preconceitos às práticas da cultura negra.

Reiterando a abordagem das perseguições aos terreiros maranhenses, observou-se as ações de repúdio aos cultos afro-brasileiros através das matérias veiculadas nos jornais daquela década, em que há como exemplo o Jornal O Imparcial, periódico de circulação diária. A saber:

CASOS POLICIAIS – A PAGELANÇA

A pagelança nos subúrbios da cidade está a merecer das autoridades severa vigilância. Hontem, esteve na polícia José Silvino Gomes, proprietário de uma barraca no João Paulo. Foi queixar-se contra os feiticeiros Raymundo Nonato e sua mulher Ângela e Etelvina de tal, esta leprosa, que colocaram à porta de sua venda um chumaço enfeitado, para diminuir o negócio. Seria bom que a polícia continuasse a campanha encetada há bem poucos tempos pelo delegado do 2º districto e de optimos resultados para a população. (Jornal O Imparcial - 27/03/1930).

CASOS POLICIAIS – PAGELANÇAS.

Uma das campanhas policiaes que se impõe, por absolutamente necessárias, é a que deve ser levada a effeito contra os pagés e feiticeiros, domadores de bicho do fundo e especialistas em coisa feita, essa imensa caterva de macumbeiros que conversam com o diabo, em noites escuras e propicias de determinadas sextas-feiras.

Porque os adeptos do credo negro, atribuído a São Cipriano, já não imperam tão somente no interior da ilha, como dantes, tendo estendido o seu raio de ação até às ruas mães centrais da cidade. Ainda há poucos dias foi preso um pagé que realizava cura à rua do Outeiro, numa algazarra medonha, que deu motivo ao guarda civil penetrar na casa e unha-lo. Dizem que à rua da Viração, travessa do Machado e praia do Desterro, estão instalados outros curandeiros que curam espinhela caída com benzidellas de ramo de arruda e que conjuram mau olhado, pendurando ao pescoço do cliente ‘bentinhos’, contendo a oração do sapo seco ou a reza da cabra preta. (Jornal O Imparcial - 14/06/1931).

Há fortes indicações nestas matérias de que as autoridades locais empreendiam uma reforçada articulação contra as religiões afro-brasileiras, além disso, nota-se ainda que o mesmo ocorre em “O Monitor Codoense” (1894 a 1896) apontado por Nunes (2006), ou seja, uma campanha acirrada da imprensa para “higienizar socialmente” as cidades das práticas dos feiticeiros.

Diante do controle das autoridades em relação às religiões afro-brasileiras, eram comuns os pedidos de licença nas delegacias para realização dos cultos.

CASOS POLICIAES – PODE TAMBORILAR.

Noemia Rio Branco Luzitana Cardoso (nome p’ra chuchu), obteve permissão da polícia para tocar tambor de mina, no Cutim Grande, durante este mez. (Jornal O Imparcial - 05/01/1932)

A crença na pajelança e em outros cultos afro-brasileiros é uma atividade atrelada ao padrão de mentalidade da sociedade brasileira desde muito tempo, logo se verifica que dentro da própria polícia havia um forte crédito nos efeitos das práticas dessa religião, como possível é verificar na seguinte matéria:

CASOS POLICIAES – PARA FEITIÇO SÓ FEITIÇO.

Há pouco era Martinho Souza, que fazia, sem querer, tudo que sua amante desejava, por meio da reza da cabra preta. Agora é o talhador Antônio José Lima, que apesar de desprezado pela sua companheira Raymunda Souza, moradora à rua Costa Rodrigues, n. 7, por mais que queira esquece-la, certas horas, fica doidinho e vae chorar na porta da casa da mulherzinha. Vai dahi Antônio presumir que Raymunda tenha feito macumba, pois não pode calcular outra coisa. Raymunda disse que tudo aquilo era história, porque quem quer bem não maltrata... O delegado aconselhou Antonio a adquirir a oração ‘Pedra da ara’ que desfaz todo serviço feito, segundo informação de um curandeiro que esteve preso dias atrás. (Jornal O Imparcial - 03/02/1933)

Deste modo, a sociedade da época acreditava fortemente nos usos das orações e “trabalhos”, que eram realizados pelos praticantes da magia. Esse crédito ultrapassa barreiras entre as classes sociais, uma vez que as camadas populares não são

as únicas a direcionar suas atenções a este tipo de culto religioso; as manifestações dos pais-de-santo; a sabedoria dos pajés, mas também os mais diversos extratos sociais, inclusive pessoas de cargos hierarquicamente conceituados na polícia.

VISITOU JORNAL “PEQUENO UMA PROFISSIONAL” DA “CURA”.¹⁹

“Mãe Odinéia” contou ao repórter toda sua história (Jornal Pequeno – 18/08/1951)

De nada adianta a ação dos delegados visando acabar com as curas e os “pai de santo”. No Brasil, a pagelança impera em todos os cantos. Muita gente, sem profissão definida, vive da macumbaria, graças ao pouco grau de cultura de nossa gente. E o mais gosado é que mesmo gente instruída se mete em pagelança, incrementando ainda mais sua prática.

A Macumba no Brasil prolifera como saúva. [...]

A própria polícia já oficializou a cura, pois fornece licença para os tambores de Mina e na sombra dos tambores de Mina e na sombra dos tambores são feitas as “curas”. Uma pequena taxa recebida, é suficiente para que os macumbeiros “brinquem” á vontade.

VISITANDO JORNAL PEQUENO

Há poucos dias chegou á redação deste órgão uma senhora, com intuito de fazer uma reclamação. Pelo seu aspecto, notamos que se tratava de uma adepta de Nagô. [...]

Tratava se de Djanira Odinéia Pereira Mendonça, filha do velho Quintino José Pereira, funcionário aposentado do Estado. [...]

Eu sou “Mãe Djanira” que trabalhava na Rádio Difusora do Amazonas. Tenho também tambor de Mina em Belém do Pará, no bairro do Guamai e em Porto Velho. [...]

Ao regressar a S.Luís-continuou a profissional da Macumba, já dansei no Pará Gouveia, no Dona Delfina e estive também brincando no tambor de Dona Vergília, em Olho D’agua. Dansei na Cura de Janoca, me espalhei no Angelin, na casa do Mximiano, na casa de Mai Anastácia, no Outeiro da Cruz e na casa de Odília no Areal. O delegado de Ribamar não gosta de mim. Chegou a dizer que manda cassar a licença do tambor onde eu dansar. [...].

Nesta publicação, nota-se o discurso preconceituoso da imprensa ao inferir em alguns pontos questões que denotam um parecer etnocêntrico acerca das expressões culturais afrodescendentes.

Dentre os aspectos que o teor de preconceito ficou mais evidente, destaca-se o seguinte: *“muita gente, sem profissão definida, vive da macumbaria, graças ao pouco grau de cultura de nossa gente”*. Aqui, é notório o tom preconceituoso com que

¹⁹ Esta matéria é um pouco extensa e chega a ocupar duas páginas de jornal, deste a transcrição foi feita parcialmente para que fossem enfatizados os pontos mais relevantes. Convém ressaltar que toda a escrita da manchete foi mantida de acordo com o publicado, para não comprometer a transcrição da fonte, logo o uso das aspas, assim como outras peculiaridades da grafia estão seguindo o modo com que foi escrito no jornal naquele período.

se posiciona a imprensa diante da religião afro-brasileira, no final da manchete outro item relevante necessita ser comentado, qual seja: “*o delegado de Ribamar não gosta de mim. Chegou a dizer que manda cassar a licença do tambor onde eu dansar*”. Nesse outro momento da matéria, fica claro que há uma articulação de autoridades locais interferindo em atuações de manifestantes do culto afro, para tanto a opressão diante dessas manifestações religiosas não sofrem intolerância apenas mediante códigos de postura locais, mas também ocorrem abusos de governantes que se utilizam de seu cargo para instituírem perseguições a nível pessoal.

A evidência do preconceito a esses cultos é comum nas edições veiculadas pela imprensa através dos jornais, onde facilmente é possível encontrar algo sobre o assunto, especialmente até meados da década de 1950. O Jornal Pequeno ratifica em suas edições tais assuntos, dando grande destaque aos cultos de matriz africana nas páginas policiais.

Dessa forma, pode-se constatar isso na publicação do dia 29 de outubro de 1952 do Jornal Pequeno:

MACUMBEIROS - Recolhidos ao xadrez

Às 11 horas da noite de ontem, a Polícia recebeu denúncia de que havia uma pagelança funcionando abertamente na Floresta, com grande incomodo para o socego publico. Dando uma batida no local indicado, a policia apurou que a denuncia era bem fundamentada. Na casa do candomblé, as autoridades encontraram 18 assistentes, entre homens e mulheres, além de José das Neves, proprietário da casa; Pagé chefe Benvindo Santos que no momento estava atuado com o Caboclo da Pedra Fina, a Sra. Matildes Pereira e Zulmira Valadão. Na casa havia 3 velas acesas, sendo uma no fundo do quintal, uma na varanda e uma atrás da porta, esta com o objetivo de impedir a entrada de estranhos. Havia um altar bem enfeitado, além de muita cana. Segundo apuramos, José Neves e Benvindo foram presos. As mulheres ficaram detidas.

Ainda no início do ano de 1960, há uma notícia a qual comenta o recebimento de vantagens pecuniárias, pagas pelos responsáveis dos terreiros ao aparelho policial com o intento da realização de suas liturgias sem que haja perturbação do evento.

O LÍNGUA DE TRAPO - JORNAL PEQUENO - 23/01/1960

A Polícia recebe dinheiro para que macumbeiros façam suas batucadas e em conseqüência muita gente fica com os ouvidos azucrinados. Segundo carta chegada à mesa do Língua de Trapo, o curador de Brasília não satisfeito com a cantoria até altas horas da noite, resolveu arranjar alguns tambores que funcionam a partir da meia noite, prolongando-se até as 6 da manhã, num atentado patente ao sossego público.

Acerca dessa matéria, é válido destacar duas questões: a primeira trata do fato de a polícia extorquir dinheiro dos terreiros para assim haver a permissão de realização das suas manifestações; a segunda é por conta de não haver um argumento que leve a crer que o motivo da polícia invadir os cultos nos terreiros, de acordo com essa matéria, seja em virtude do preconceito para com a prática religiosa ou por qualquer outra razão racista, mas sim devido às festas terminarem muito tarde, além da suposta alta sonoridade, que agredia o padrão da ordem pública.

Ainda no início dessa década, já se vê manchete sobre a coerção aos praticantes da religião afro-brasileira.

**“PAJELANÇA NO ALTO DO BODE
JORNAL PEQUENO -23/01/1960**

Invocando ‘gente do fundo’ para ‘curar’ um doente – lenço, defumadores, dentes de alho e vellas”.

O nosso repórter resolveu ontem, às 21 horas dar um gyro pela zona do Matadouro, porquanto, há dias, tinha sido prevenido por alguns leitores d’ O Globo de que ultimamente se vinham realizando allí, várias “sessões” de pajelança. Foi bem sucedida a nossa reportagem. No “Alto do Bode”, em casa de Graciliano, a macumba estava formada. Não havia maracá, todos cantavam baixinho em redor de fogereiro. A casa estava cheia de fumaça, ao meio da sala uma mesa com um santo e, junto deste um lenço grande de cor verde tendo marcadas a um canto a palavra Francisca, e no centro Veraquete, ambas com linhas encarnada. Ao lado do lenço duas velas inteiras, uma garrafa de álcool, vários dentes de alho, defumadores, 3 charutos, duas notas de 5\$000 e cinco pratas de 1\$000. Tratava-se de curar um homem que allí também se encontrava doente. Os 15\$000 eram o pagamento da consulta... Chefiava o grupo, Faustino dos Anjos, figura bastante conhecida naquellas redondêsas. Ao lhe perguntarmos o que estava fazendo, encolheu os ombros, passou a basta cabellereira e falou: -“Ah! Não tenho explicações, ouviu?” Continuamos apreciando a “festa”. Em de repente, o carro da polícia veio estragar tudo... Foi um corre-corre horrível. Houve um que se escondeu até atrás de u’a mala... O carro ficou cheio. Apesar da escuridão, conseguimos contar 12, sendo seis mulheres, quatro homens, um menino, uma menina, que vieram para polícia... E era uma vez a “macumba”...

Essa notícia mostra que a opressão a manifestações religiosas como a pajelança, segue ocorrendo ao longo dos anos, o que leva a perceber que por mais severas que sejam as atitudes das autoridades a essas expressões culturais, elas continuam com sua trajetória de resistência apesar de todas as adversidades sofridas. Todavia, no mesmo dia, mês e ano, localizou-se uma notícia que revela a tentativa de abertura aos terreiros, em que eles passariam a ser legalizados.

TERREIROS DE MINA SERÃO LEGALIZADOS – 180 TERREIROS**JORNAL PEQUENO-24/05/1961**

O delegado José Maria Tupinambá Moscoso, titular da Delegacia Auxiliar, continua insistindo na legalização de todos os terreiro de mina e tendas espíritas. A medida, segundo aquela autoridade policial, é para todo o Estado. Disse-nos Moscoso que somente em São Luís existem cêrca de 180 terreiros de mina e todos só poderão funcionar, a partir de mês de curso, e devidamente legalizados.

A tentativa de legalização dos terreiros pelo delegado José Maria Tupinambá Moscoso, como está posto na matéria, permite compreender que o movimento de coerção da polícia a esses espaços religiosos é uma ação de caráter heterogêneo. Convém lembrar que durante o governo do interventor Paulo Ramos, o delegado Flávio Bezerra era um dos mais terríveis inimigos dos pais e mães de santo, devido sua atuante ação contra os cultos afro de São Luís, mas nem por isso todos os policiais da época concordavam com os feitos do delegado. Assim, constata-se que a postura dos profissionais da polícia divergia entre si no que se refere às questões relativas à religião afro-brasileira.

Neste sentido, embora se tenha discutido bastante a questão do processo das perseguições policiais aos terreiros de culto afro, de uma maneira geral, a diminuição desses enfrentamentos, em que se procurou pesquisar nas mais diversas referências, permite destacar, sobretudo uma mudança para os umbandistas desde o final da Ditadura Vargas, os quais tiveram mais liberdade para praticar sua religião (TRINDADE, 1991).

Ainda no que se refere às matérias do Jornal Pequeno, foi possível localizar uma reportagem que traz uma reclamação do vereador José Cupertino, acerca de assuntos de melhoria urbanística. No entanto, em função do péssimo estado de conservação da página em que se encontrava essa matéria, não foi possível identificar todos os termos ali escritos.

A notícia tem como título *Cupertino com a Palavra*, publicada em 25 de junho de 1966, e destaca a reivindicação do vereador por uma melhor iluminação no bairro do João Paulo, enfatizando a necessidade disso para a realização das apresentações juninas no logradouro. Essa matéria define bem o que foi encontrado nos arquivos da Câmara de Vereadores de São Luís do Maranhão no que se refere aos projetos, que serão demonstrados mais a frente, acionados pelo parlamentar, o qual

buscava, em sua atividade legiferante, melhores condições de vida para a população mais carente²⁰.

Com o passar dos anos, observa-se uma sutil diminuição das perseguições à religião de matriz africana, e uma certa mudança no caráter das manchetes localizadas, o que se pode ver a seguir:

QUIMBANDA

JORNAL PEQUENO - 24/03/1966

Olho mau, inveja ou ódio. Se você for vítima, procure a Casa de Umbanda Ogum Beira Mar, a Rua da Vitória n° 17, João Paulo escolha o Talismã e o Defumador de Defesa.

Deste modo, a manchete revela que embora nos jornais continuem a intolerância àquelas práticas religiosas, há uma pequena abertura no sentido de que seus trabalhos sejam anunciados através da imprensa, entende-se com essa notícia que, lentamente, foi se desencadeando uma tímida liberdade de expressão aos manifestantes da religião afro-brasileira em São Luís.

É importante inferir que, apesar de se perceber uma singela diminuição daqueles casos nos periódicos, não convém afirmar que a opressão aos terreiros amenizou. Segundo Santos e Santos Neto (1989, p.119), o período de terror aos terreiros de São Luís esteve instaurado do ano de 1930 a 1945, que integra o Estado Novo na política nacional, e prolonga-se até o governo de Eugênio de Barros (1951 – 1956).

No Estado Novo (1937-1945), o golpe de estado realizado por Getúlio Vargas no ano de 1937 deu poder de governo aos estados e aos interventores, que temiam os movimentos contra o poder central e o avanço do Partido Comunista. Deste modo, aumentou o controle às camadas populares e às elites liberais os quais possuíam objetivos que coadunavam entre si.

Neste sentido, muitos intelectuais vistos como inimigos políticos foram presos, um destes foi o etnólogo e folclorista Édison Carneiro, que precisou se esconder da polícia no terreiro Axé Opô Afonjá, sob a guarda de Mãe Aninha. (GONÇALVES, 1994, p.104).

Durante o período do Estado Novo, houve certa dualidade no que se refere às questões culturais. Essa ambivalência era demonstrada no Maranhão através de ações que viabilizavam fortes perseguições policiais aos terreiros, vistos enquanto práticas

²⁰ FERRETTI, Sérgio e LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. Religiões Afro-Maranhenses no Cenário Político-a trajetória de três pais-de-santo na Câmara Municipal de São Luís. XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

nocivas e à margem da ordem social. Ao mesmo tempo, a reprodução dos tambores da pajelança no imaginário da sociedade crescia cada vez mais enquanto representação dos elementos da tradição cultural maranhense.

A religiosidade popular e negra, segundo Barros (2007, p. 09), durante o período estado-novista recebeu novas perspectivas através de jornais da época como o Diário do Norte, que esteve em circulação durante o período de 1937 a 1945 no Maranhão, o qual, nesse intervalo de tempo, procurou ficar isento de publicar acusações e denúncias a casas de culto afro-brasileiro e, ao contrário de muitos periódicos da época, algumas vezes convidava o público a participar das apresentações do tambor de crioula e das festas do tambor de mina. O oposto disso era o que acontecia nas páginas de O Globo, que além de auxiliar simbólica e concretamente os membros da polícia na sua “caça às bruxas”, mantinha a linha etnocêntrica de preconceito às festas que ocorriam nos terreiros, logo suas matérias sobre cultos afro-brasileiros ficavam na seção de Fatos e Queixas, ocupando poucas linhas do periódico.

Mário Meireles (1980 apud Barros, 2007) explica que o Estado Novo foi um período político muito proveitoso para o Maranhão, apontando para as qualidades do governo do então Interventor Federal, Paulo Ramos. No entanto, o principal responsável pelas questões negativas de retrocesso administrativo estadual do Maranhão foi o bacharel Flávio Bezerra, que era conhecido pelos seus excessos de autoridade. O nome do chefe de polícia era por muitas vezes colocado no jornal O Globo, segundo Barros (2007, p.09), como um homem realmente severo e promotor da “limpeza social”, pois o delegado esteve à frente das articulações contra diversos terreiros da ilha.

A história de resistência e luta existente no Maranhão pelos praticantes da religião afro-brasileira perpassa uma trajetória de batalhas e constrangimentos no que se trata às batidas policiais aos terreiros, em que se verifica que o processo de intolerância religiosa às casas de culto tem um longo percurso, logo as manchetes dos jornais do período leva a interpretar que foi uma fase bastante difícil para a religião afro-brasileira. De acordo com Santos e Santos Neto (1989), a intensa coerção deve-se à situação política em que se encontrava o país, pois o então presidente Getúlio Vargas decretou uma lei em que todos os terreiros deveriam ser registrados. Após essa medida, desencadeou-se um assédio maior sobre as casas de culto afro. Além da violência física contra os praticantes, havia outras ações abusivas como o confisco de peças simbólicas dos terreiros e a determinação que a polícia cobrasse altas taxas aos responsáveis dos terreiros para a realização dos cultos.

A respeito da atuação de Flávio Bezerra diante do processo de perseguição a terreiros, é importante frisar que as casas mais tradicionais de São Luís, Casa das Minas e Casa de Nagô, situadas no centro da cidade, estiveram isentas de se deslocar para zonas periféricas da cidade. Barros (2007) cita Dona Celeste²¹, zeladora da Casa das Minas, que explicou a respeitável atuação de Mãe Andressa, então líder da casa, durante o Maranhão estadonovista.

A manutenção das práticas religiosas nos terreiros ao longo desse período, muitas vezes era influenciada pela boa articulação dos chefes das casas com representantes políticos, é o caso de Mãe Andressa²², que segundo o autor acima citado, era da família de escravos que trabalhavam na fazenda do interventor Paulo Ramos. Essa ponte teria sido responsável pela articulação de Mãe Andressa com o político, solicitando a este o não afastamento da casa para localidades mais distantes, como a Casa de Nagô, que era próxima e uma estava ligada a ela, a qual também não precisou se mudar.

Convém destacar que a ação da polícia diante das perseguições aos terreiros não ocorria de forma homogênea, havia policiais que não compartilhavam com as mesmas opiniões em relação às dinâmicas culturais e religiosas abordadas pelas autoridades, além disso, o universo da clientela que frequentava as casas de culto era bastante diversificado no que tange à condição socioeconômica de cada um, para tanto, nota-se uma ampla determinação de ideias no que concerne às coerções àquelas casas.

A essa heterogeneidade de demarcações de ideias em relação às práticas e representações da cultura e religião afro-brasileira, interpreta-se enquanto um conjunto de fatores aliados ao padrão da mentalidade da sociedade da época e do próprio imaginário que perpassa pelo respeito aos conhecimentos advindos dos pais e mães-de-

²¹ Maria Celeste Santos (1924-2010), vodunsi da Casa das Minas foi iniciada vodunsi-he, em 1950 ao tempo da famosa mãe Andressa, consagrada ao seu protetor, o senhor Averequete, vodum jovem, devoto de São Benedito. Foi uma grande conhecedora da Festa do Divino no Maranhão. Em 1993 visitou o Benin, a convite de Pierre Verger participou da cerimônia de inauguração de um monumento que assinava o local do embarque dos escravos em Ouidah. Dona Cecé, como é carinhosamente chamada, é um dos pilares da tradição mina jeje-nagô no Maranhão. (FERRETTI, 1999b, p. 16).

²² Andresa Maria de Sousa Ramos, a Mãe Andresa que chefou a Casa da Minas Jeje por 40 anos (1914 – 1954), nasceu na cidade de Caxias, interior do Maranhão, em 10 de novembro, por volta de 1854, e morreu em São Luís em 1954. Seus antepassados foram escravos em Caxias, na família de Paulo Ramos, que, entre 1936 e 1945 foi interventor do Maranhão. Ela não tinha parentes biológicos na Casa das Minas e teria vindo ainda jovem para São Luís à procura de tratamento de alguma enfermidade. Mesmo morando em Caxias, aos sete ou oito anos recebeu seu santo na Casa das Minas, o vodum toi Poliboji, da família de Acoosi Sakpatá. (FERRETTI, 2007, p. 15;19) Andresa recebeu o grau mais alto de iniciação sendo, inclusive, feita gonjaí e passou a receber sua Sinhazinha ou Tobossi, conhecida em outros terreiros como: princesa ou menina (entidades infantis). Com seu jeito carismático, iniciou, na Casa das Minas, um processo de abertura, proporcionando aos pesquisadores, fontes de informações sobre o culto Mina-Jeje. (SANTOS, 1999).

santo – elementos de fundamental importância para a manutenção das tradições de práticas culturais que vieram do continente africano. Em meio a essa gama de elementos repletos de simbologias e representações presentes nos rituais de pajelança, do tambor de mina, da umbanda, dentre outros cultos afro-brasileiros, desperta o interesse de diversos intelectuais em desenvolver estudos acerca dessa dinâmica religiosa e cultural. Logo, a própria imprensa ainda que etnocêntrica e preconceituosa, abre os olhos e a curiosidade das pessoas, dos mais distintos segmentos sociais.

Ainda no período que compreende o Maranhão estadonovista, a influência do modernismo foi bastante significativa, ou seja, este movimento procurava, no âmbito das classes populares, os elementos para a cultura nacional. Dentre as demonstrações artísticas do Maranhão, esteve evidente, através da pajelança, que o ritmo dos tambores oferece recursos estéticos para a construção de poesias. Para Barros (2007), os processos de modelação e adaptação de identidade maranhense, entre 1937 e 1945, são produtos e agentes dessas transformações. Segundo o autor:

[...] o modernismo ocupa a atenção de seus intelectuais a apreciação de questões em que se imbricavam modernidade, brasilidade, tradição e origens populares, o movimento folclórico que, pensando encontrar nas “obras do povo” os sinais de brasilidade comumente identificados com culturas e identidades afro-brasileiras, influencia profundamente a ação de alguns intelectuais nesse período; as discussões levantadas pelos congressos afro-brasileiros, realizados em Recife (1934) e Salvador (1937), em torno do “problema do negro” no território nacional, e a institucionalização acadêmica das discussões sobre as relações entre negros e brancos no Brasil. (BARROS, 2007, p. 03).

De um modo geral, é válido inferir que o processo de resistência dos negros e seus descendentes perpassam por uma longa trajetória de luta pela garantia de manutenção de sua tradição cultural. Deste modo, observa-se que apesar de o Estado Novo ter constituído um período político de intensa repressão aos terreiros, é paradoxalmente um momento em que se tem o “início de um lento e descontínuo, porém crescente, processo de reconhecimento social daquelas manifestações de cultura e conhecimento”. (BARROS, 2007, p.12).

Em São Luís, os mecanismos reguladores do governo continuaram executando batidas policiais nos terreiros durante a década de 1950, e foi possível observar isso por meio de pesquisa realizada na Biblioteca Benedito Leite, através do Jornal Pequeno. Em meio a essas análises, tornou-se perceptível que apesar de continuar latente a presença de publicações referentes aos terreiros nas páginas dos casos

policiais, a incidência foi diminuindo aos poucos, se comparada com o observado em décadas anteriores, como a de 1930, por exemplo.

Vale lembrar que o processo de opressão às casas de culto afro está diretamente ligado à tentativa de “moralização” das áreas urbanas. Bourdieu (2005), no tocante à relação entre religião e moralidade, coloca que as estruturas mais diferenciadas e complexas direcionam para um campo religioso mais autônomo, faz acompanhar também o processo de sistematização e moralização das práticas e representações religiosas que perpassam pelo mito à ideologia religiosa, que se encontra expressamente sistematizada. “Desta maneira, o processo moralizador (...) marcado fundamentalmente pela transferência da noção de pureza da ordem mágica para a ordem moral”. (BOURDIEU, 2008, p. 38).

A ideia de moralização das práticas da religião de matriz africana está associada ao processo de modernização do Brasil, e o terreiro é inserido neste contexto, pois é o lócus privilegiado para se observar essa preocupação em “civilizar”. Segundo Reis (2010, p.29), a intolerância para com as práticas mágico-religiosas de referencial africano não se restringiu às pequenas cidades do Estado, mas dominava as preocupações da elite brasileira no final do século XIX e início do século XX. Dessa forma, se as religiões africanas no Brasil conseguiram sobreviver e se desenvolver, reelaborando-se e interpenetrando-se à religião oficial, todavia não conseguiram, de todo, escapar da ação repressora da Igreja e do Estado.

2.2 Relações entre o povo de santo e a política no Maranhão

O cenário das religiões de matriz africana no Maranhão possui uma riqueza ímpar no que se refere à diversidade dessas práticas em várias regiões do Estado, elencar o Tambor de Mina, a Pajelança, o Terecô, a Umbanda, dentre outras que compõem este emblemático panorama religioso leva a colocar em evidência as microrrelações de poder que se estabeleceram ao longo do cotidiano das comunidades afro-brasileiras. É comum que essas relações estejam integradas a um patrimônio cultural cuja personalidade prepondera juntamente com o carisma e a peculiaridade do sagrado e da tradição. Neste contexto, ícones antigos são visitados e passam por processos de recuperação, e ainda novos ícones são acrescentados no imaginário afro-brasileiro que torna-se essencial para a constituição desse patrimônio em permanente processo de transformação. (SILVA, 2007).

Os personagens presentes na memória histórica afro-brasileira no Maranhão se destacam em função das identidades que são criadas e construídas através de experiências vivenciadas e elaboradas em um processo de construção das identificações. O debate acerca do paradoxo memória/história é discutido por diversos teóricos e, para Halbwachs, essa dialética pode ser vista pelos seguintes aspectos:

Enquanto a memória é múltipla, a história é uma e podemos dizer que não há senão uma história; por outro, a memória trabalha com o vivido, o que ainda está presente no grupo, enquanto a história trabalha e constrói uma representação de fatos distantes, ou mesmo onde ou quando se encerra a possibilidade de encontrar testemunhas daquela lembrança. (HALBWACHS, 1990, p. 85-86).

A perspectiva histórica estabelece direta relação com a memória quando, segundo o autor, deve compreender a história como uma construção que, ao resgatar o passado (campo também da memória), aponta para formas de explicação do presente e projeta o futuro. O operar, próprio do fazer histórico na sociedade, localizaria em cada indivíduo um procedimento interior semelhante (passado, presente e futuro) através da memória. (HALBWACHS, 1990).

Em que pese os sujeitos que permeiam a memória da religião afro-brasileira na década de 1950 e sua relação com a política, destaca-se a figura de José Negreiros²³, cuja relevância nas matérias de jornais da época, como observa Barros (2007, p. 267), era a ele atribuída: “governadores e parlamentares se elegem, pobres que enriquecem do dia para noite – são acontecimentos em que surge o nome do famoso ‘pai-de-santo’. Até o Moto, popular time de futebol do estado, teria sido campeão por causa de Negreiros”. E assim ele foi conquistando projeção, inclusive fora do Maranhão, pois havia quem afirmasse a superioridade dos trabalhos de Negreiros em relação a Joãozinho da Goméia²⁴, do Rio de Janeiro.

A reportagem a seguir evidencia a proximidade entre as pessoas de maior poder aquisitivo, como políticos, com a religião afro-brasileira.

²³ José Pio Coelho, mais conhecido como José Negreiros (1897-1983), segundo relatos da memória oral, teria adquirido tal apelido quando era jogador do Sampaio Correa, ficou muito conhecido por ser um dos primeiros pais de santo a aparecer na imprensa por uma ótica positiva através dos jornais da década de 1950, período em que havia muitas campanhas de coerção aos espaços de culto da religião afro-brasileira. (SANTOS, 2015).

²⁴ João Alves Torres Filho (1914-1971), ou pai Joãozinho da Goméia, nasceu na Bahia e migrou para o Rio de Janeiro onde tornou-se muito conhecido como babalorixá e dançarino nos palcos e boates, para onde levou a dança dos orixás. Sua paixão pelo carnaval carioca e sua homossexualidade foram motivos de escândalo e reprovação, porém seu trânsito pelo universo da política, da arte e da religião ampliou as fronteiras entre o candomblé e a sociedade nacional. (LODY e SILVA, 2007, p. 10).

RECORRE À MACUMBA PESSOAL DO GOVERNO/JORNAL PEQUENO-22/10/1953

Pedro Brito esteve no “terreiro” de Negreiros.

Não confiando no prestígio eleitoral de que já desfrutou, por um descuido do nosso povo, o Sr. Vitorino Freire, aterrorizado pelo fantasma que lhe não sai do pensamento, quantas vezes se recorde do senhor Afonso Matos, resolveu enviar, ao Turú, ante-ontem, o seu sobrinho Pedro Brito, afim de consultar o famosíssimo Negreiros. O jovem bacharel, temeroso de que não fosse eficiente o “trabalho” do Negreiros, tomou como proteção a companhia de Ali Kan, certo de assim o “serviço” sairia perfeito, na medida da “encomenda” do senador Vitorino. Formada a mesa, invocados os “pais dos santos”, sacrificada a galinha preta e posto para S. Longuinho o guia do terreiro, sentenciando pela boca do Negreiros: -“Vejo um velho baixo, de pernas finas, com roupa escura e chapéu de atalhar água, neste momento, ajoelhado num hotel, bem defronte uma igreja, nu da cintura pra baixo, resando um terço para S. Cosmo e S. Damião. Em meio à descrição feita por Negreiros, surgiu a voz impaciente do Pedro Brito: “É esse mesmo! ... Quer dizer que ele vai vencer?... A sentença do guia, pela voz do Negreiros, não se fez esperar: Não! Os “santos” estão mostrando o candidato que vai perder...”

A matéria revela a forte crença de políticos nos poderes de representantes da prática da religião afro-brasileira em São Luís, neste caso, Negreiros - conhecido pai-de-santo do período. Assim, há uma descrição de procedimentos do culto para obtenção de informações do interesse do cliente, Pedro Brito, sobrinho de Vitorino Freire. É possível notar, portanto, uma sutil abertura da imprensa ao abordar essa temática, pois usa um texto menos agressivo em relação aos anteriores, uma vez que nas reportagens apresentadas do Jornal O Imparcial dos anos 1930, o discurso preconceituoso ocorria com um fluxo bem mais frequente, embora o tom preconceituoso continue demarcando essas notícias.

José Negreiros, pai de santo citado na matéria anterior, possuía significativas relações de camaradagem com políticos, proprietários de jornais, médicos, além de membros das mais variadas esferas sociais, o que lhe garantiu muitos benefícios como a tranquilidade na manifestação de seus cultos e o prestígio junto a camadas da alta sociedade.

Mundica Tainha, assim como Negreiros, adquiriu grande prestígio junto às camadas abastadas da sociedade, a mãe-de-santo ficou conhecida nacionalmente devido seus trabalhos para políticos que galgavam vagas nas eleições. Mundica migrou para o

Rio de Janeiro em 1951 após ser acusada de executar seus trabalhos para garantir as eleições de Vitorino Freire, em ação contra seus adversários²⁵ (BARROS, 2007, p. 276).

Mundica Tainha popularizou-se como uma mãe-de-santo singularmente vaidosa, exagerava em requintados trajes e joias abundantes²⁶, e para alguns seus conhecimentos superavam os de José Negreiros e João da Goméia, em Salvador. No *Jornal Pequeno*, observou-se que a matéria se intitulava “Apelando para Macumba”, a qual o repórter registrou o diálogo de duas mulheres no interior de um ônibus nas proximidades do bairro do Turu, onde ficava localizado o terreiro de José Negreiros:

(...) Olha fulana! Ali mora Negreiros considerado o maior macumbeiro do Maranhão. E superior a Joãzinho Dagolmeia da cidade do Salvador (...) Eu não sou daqui mas acho que você está errada! No Rio todos já sabem que a Mundica Tainha está lêvando nítida vantagem sobre o Negreiros. (*Jornal Pequeno* - 30.06.1955)

Era fundamental para o pajé ou pai- de- santo ser reconhecido no interior do panorama sagrado da religião afro-brasileira e também nas redes de conexões com outros lugares e posições sociais. Esses sujeitos impunham modos de ser e existir para boa parte da sociedade maranhense, cujos contatos asseguravam sobrevivência econômica. Enquanto muitos intelectuais de vários estados do país vinham para Casa das Minas em busca de conhecimento acerca dos cultos sagrados celebrados naquele espaço, pessoas dos mais diversos lugares de dentro e fora do Maranhão buscavam nos pajés e pais-de-santo o sucesso em afirmações pessoais precedidas por esses agentes através de seus trabalhos com o sobrenatural.

Vale destacar que as articulações entre políticos e mestres da religião afro-brasileira se estabelecem no campo das microrrelações de poder existentes na sociedade. Na cidade de Codó, a denominação dada à religião afro-brasileira é Terecô, e Bitá do Barão é o mais afamado pai-de-santo da região, talvez pela divulgação de sua imagem associada à família Sarney, o próprio José Sarney chegou a consagrá-lo, em 1988, como Comendador da República (RIBEIRO, 2015, p. 47) e, ainda por não ter negado que

²⁵ “Corre na cidade a notícia que um fuzileiro naval surpreendeu d. Maria Tainha e um pedaço de carne, contaminada de alfinetes, tendo por baixo da posta o retrato do Brigadeiro Cunha Machado. Quem nos deu tal notícia revelou que o fuzileiro quis saber o significado daquilo, tendo Tainha afirmado que aquela carne era um remédio para liquidar com o Brigadeiro, adiantando que aquele mesmo ‘remédio’ fora aplicado por ordem de Vitorino para liquidar Satú Belo” (*JORNAL PEQUENO*, 19/10/1955, p. 1 apud, BARROS, 2007, p. 274)

²⁶ (SANTOS e SANTOS NETO, 1988, p. 141).

tanto ele quanto Roseana, sua filha, frequentavam seu terreiro, embora o pai-de-santo nunca tenha revelado que tipo de trabalhos já fez a eles.²⁷

Ferretti (2001), ao citar uma reportagem de Melo, mostra várias facetas que são atribuídas a Bita do Barão:

[...] É também apresentado como um pai-de-santo legitimado pela União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé de São Paulo, muito procurado por políticos, que recebeu do presidente Sarney em 1993, o título de Comendador da República, com apoio de um Centro de Estudos de Ciências Jurídicas e Sociais. Aparece também na reportagem de Flávia como um pai-de-santo que faz trabalho pago e que afirma poder intervir no destino das pessoas por meio da força da umbanda tanto para o bem como para o mal, e que, quando bate o maracá para um político ‘ele cai na cadeira que quer’²⁸.

As representações que cercam a imagem de Bita do Barão ultrapassaram a cidade de Codó e a influência da mídia contribuiu severamente para isso, chama a atenção o poder que possui diante do ato de congregar políticos em seu terreiro, de prestar serviços a estes e de movimentar financeiramente suas práticas, o que tem sido um aspecto que muito interessou os meios da imprensa. Essas representações alicerçadas em discursos e práticas têm contribuído para potencializar a força de Bita - o “*Barão de Guaré*”, o qual já não é mais um simples pai-de-santo de uma cidade do interior do Maranhão, mas sim um grande líder religioso conhecido nacionalmente.

O carisma, trabalhado por Bourdieu (1985, p.55), constitui uma categoria/conceito importante para refletir sobre essa peculiaridade de Bita do Barão.

[...] Assim, talvez seja preciso reservar o nome carisma para designar as propriedades simbólicas (em primeiro lugar, a eficácia simbólica) que se agregam aos agentes religiosos na medida em que aderem à ideologia do carisma, isto é, o poder simbólico que lhes confere o fato de acreditarem em seu poder simbólico.

A essa “ideologia do carisma”, Lévi-Straus chamou de eficácia simbólica²⁹. Tomando por base as categorias de carisma e eficácia simbólica, é possível discutir

²⁷ “Em 22 de maio de 1994 foi iniciado, na TV Bandeirantes, o programa Domingo 10, apresentado por Marília Gabriela. (...) afirmava-se o envolvimento do ex-presidente José Sarney com a religião afro-brasileira e que o falecido presidente Tancredo Neves teria sido vítima da magia de Codó. Na época em que o programa deveria ser levado ao ar, Sarney estava sendo alvo de atenções na política nacional, e a matéria foi interpretada como uma tentativa de desmoralizá-lo e reduzir sua liderança”. (FERRETTI 2001, p.87)

²⁸ (FERRETTI 2001, p.93)

²⁹ LÉVI-STRAUSS, C. “O feiticeiro e sua magia”. In **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967 [1949]; _____. “A eficácia simbólica”. In **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

sobre a visibilidade de Bita do Barão, visto que existem outros pais-de-santo em Codó, mas apenas ele se tornou uma referência no campo afro-religioso. É possível interpretar, a partir das análises de Strauss e Bourdieu, que talvez o seu poder simbólico, ou seja, a crença em suas técnicas pela opinião coletiva, coaduna com o sucesso e carisma por ele alcançado.

Embora a realidade atual para as celebrações nas casas de culto afro-brasileiro tenha mudado bastante, infere-se que até metade do século XX as batidas policiais aos terreiros eram frequentes, logo as relações singulares de pais-de-santo e pajés com membros do setor político, ou de outras esferas sociais, lhes asseguravam algumas vantagens. Segundo Barros (2007, p. 238), aqueles que tivessem algum tipo de relação com pessoas de influência no seu contexto social dificilmente seriam incomodados pela polícia. Dessa forma, a ligação com esses agentes era fundamental para a manutenção das casas e terreiros, a qual movimentava a economia desses espaços com pagamentos pelos “serviços” prestados e doação de mantimentos.

2.2.1. José Cupertino na política maranhense – um umbandista na câmara de vereadores em São Luís

As articulações e os sistemas de relações existentes entre pais-de-santo e políticos são algo bastante recorrente desde muito tempo. Essa relação característica era vista como algo positivo para os terreiros uma vez que possibilitava um clima de tranquilidade, ora pela visibilidade dos líderes da religião afro, no sentido de conquistar mais prestígio diante de seus pares, ora para adquirir liberdade para as celebrações nos terreiros, evitando assim batidas policiais durante os cultos. Essa assertiva se torna importante para compreender a inserção de líderes da religião de matriz africana no cenário político. Em São Luís, essa entrada se deu pioneiramente pelo pai-de-santo José Cupertino, o qual é figura central desta pesquisa em função das conjecturas que sustentam ser ele o introdutor da umbanda na capital maranhense.

José Cupertino entrou na Câmara Municipal de Vereadores de São Luís no ano de 1959 e obteve quatro mandatos, permanecendo nesta casa cerca de 20 anos. Cupertino foi eleito vereador filiado ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB), partido da oposição, e deu início a uma carreira política bastante ativa e de muitas reivindicações por melhorias nos bairros da capital. Para compreensão de como funcionava a atuação política do pai-de-santo e vereador José Cupertino, foi necessário

realizar pesquisas junto aos documentos disponíveis na Câmara, afim de identificar quais ações foram desenvolvidas ao longo de seus mandatos, sobretudo, os atos voltados para as representações da religião afro-brasileira.

Em relação ao papel na Câmara de Vereadores, convém inferir que a instituição exerce a função do Poder Legislativo na esfera municipal. Os vereadores são eleitos através do voto direto, cujo mandato tem duração de quatro anos, sendo a reeleição ilimitada. A quantidade de membros desse cargo político é estabelecida através do contingente populacional de cada município, quanto mais habitantes, maior será o número de vereadores de uma cidade. É fato que a política pode ser uma alternativa para sustentação de determinados grupos que sofrem preconceito ou algum tipo de marginalização na sociedade, por exemplo, os homossexuais, os negros, as mulheres, e com os adeptos da religião afro não é diferente. Dessa maneira, através do voto verifica-se a possibilidade de transformação e melhoria desses indivíduos que lutam pela real conquista de seus direitos.

Assim, foi feita uma pesquisa na Câmara de vereadores, mais especificamente, no setor de documentação, na pasta dos Requerimentos. Foi possível observar que muitas reivindicações foram realizadas com intuito de obter melhorias para os bairros, sobretudo, na área do João Paulo, Coroadó e adjacências. Como se verifica nos requerimentos abaixo:

Requeiro à Mesa, na forma regimental, depois de ouvido o plenário, seja oficiado ao Sr. Prefeito Municipal, solicitando seus bons ofícios junto ao D.V.O.P., no sentido de que seja obstruída uma vala existente na rua do Babaçu, no bairro do Caratativa, a qual vem causando vários danos aos habitantes daquela artéria.

SALA DAS SESSÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO LUÍS, 13 de julho de 1959.

José Cupertino Araújo
JOSÉ CUPERTINO ARAÚJO
VEREADOR

Figura 1: Requerimento (13/07/1959)
Fonte: documentação da Câmara de Vereadores de São Luís.

Requeiro à Mesa, na forma regimental, depois de ouvido
o plenário, seja oficiado ao sr. Prefeito Municipal solicitando se-
ja bens oficiados junto ao sr. Diretor do D.V.O.P. no sentido de man-
dar pavimentar, com prioridade, todas as ruas do bairro do Sacavém.

SALA DAS SESSÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO LUÍS, 17 de
agosto de 1961.

José Cupertino Araújo

JOSE CUPERTINO ARAUJO
VEREADOR

Figura 2: Requerimento (17/08/1961)
Fonte: documentação da Câmara de Vereadores de São Luís.

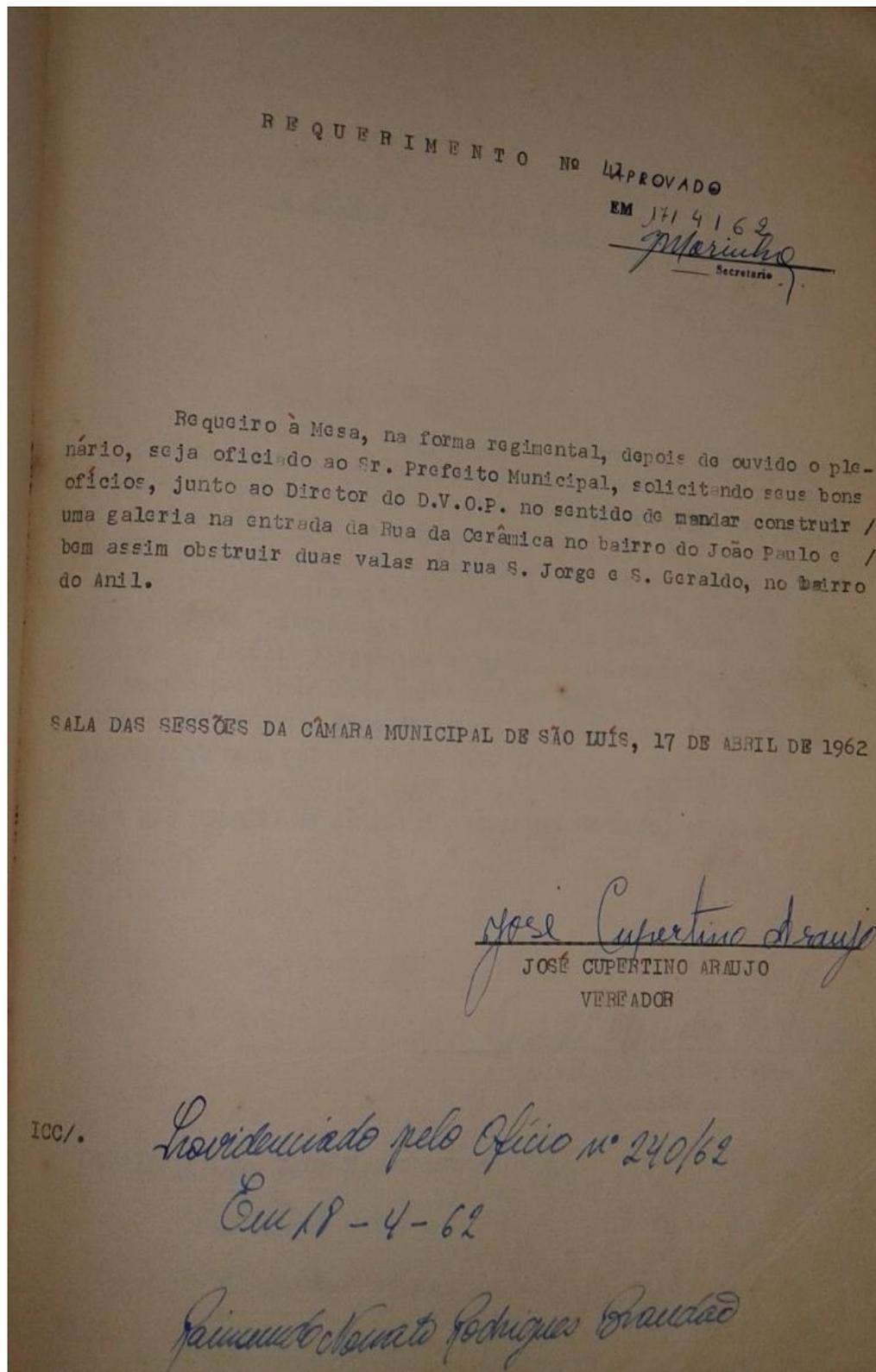


Figura 3: Requerimento (17/04/1962)

Fonte: documentação da Câmara de Vereadores de São Luís.

CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO LUÍS
ESTADO DO MARANHÃO

REQUERIMENTO Nº 34/71

313/71

Requeiro à Mesa, na forma regimental, fazendo um apêlo ao Sr. Presidente da CEMAR, ^{para que seja providenciada} necessárias providências a respeito da // luz pública nas ruas Getúlio Vargas, Riachuelo, Antonio Bayma e // Rua São Vicente, que se encontram em completa escuridão.

SALA DAS SESSÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO LUÍS, 3 de março de // 1 971.

José Cupertino Araujo

JOSÉ CUPERTINO ARAUJO
VEREADOR

Providenciado pelo ofício nº 102/71
Em 05-03-71

Maria de Jesus Pavão Dias
Maria de Jesus Pavão Dias
Of. Leg. Adm-nível 12.

34

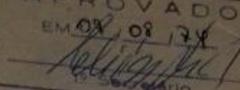
ARQUIVADO
Em 03/03/71

BFV/.

Figura 4: Requerimento (03/03/1971)

Fonte: documentação da Câmara de Vereadores de São Luís.


CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO LUÍS
 ESTADO DO MARANHÃO

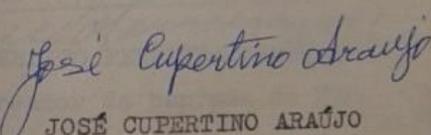
APROVADO
 EM 08/08/74

 SECRETÁRIO

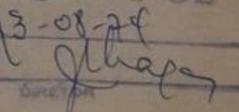
REQUERIMENTO N254/74
 Sala das Sessões, 06 de agosto de 1974

Requiro à Mesa, na forma regimental, ouvido o Plenário, seja enviado expediente ao Exm^a. Sr. Presidente da Companhia de Abastecimento de São Luís, (COMAB), solicitando suas providências, no sentido de uma fiscalização mais enérgica no Mercado do João Paulo, cuja situação é simplismente calamitosa no tocante a higiene, onde tudo é sugeira em desacordo com as condições de um centro abastecedor de produtos de primeira necessidade.

SALA DAS SESSÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO LUÍS, 06 DE AGOSTO DE 1974.

*Aditso do vereador Benedito Pires.
 Para q^o o requerimento seja tambem ao Sec. de Saude.*


 JOSÉ CUPERTINO ARAÚJO
 VEREADOR DA BANCADA DO MDB.

ARQUIVE-SE
 Em 13-08-74


Providenciado pelos ofícios n^{os}. 509 e 510/74
 Em 09-08-74
 Irany Campelo Cunha

Figura 5: Requerimento (06/08/1974)

Fonte: documentação da Câmara de Vereadores de São Luís.

Pontua-se apenas estes cinco requerimentos visto que ao longo da pesquisa mais de oitenta foram encontrados, mas todos sempre voltados para as mesmas questões. As solicitações de melhorias variavam entre aplicação asfáltica nas ruas, retirada de porcos na feira do João Paulo, melhores condições de segurança nos bairros, construção de postos de saúde, dentre outras. Essas ações eram requeridas pelo vereador com frequência em plenárias da Câmara de São Luís, como é possível verificar nos requerimentos demonstrados acima.

Na figura 1, é possível observar que o requerimento faz uma solicitação para obstrução de valas no bairro Caratatiua que tem prejudicado a vida dos moradores da região. A figura 2 apresenta a necessidade de pavimentação das ruas do Sacavém, já a figura 3 reivindica a construção de galerias no João Paulo e obstrução de valas no Anil. Em seguida, a figura 4 trata sobre a falta de iluminação pública nas ruas do bairro do João Paulo e, finalmente, o requerimento apresentado na figura 5 trata da exigência acerca da falta de fiscalização no Mercado do João Paulo.

O principal interesse em buscar documentação da vida política de José Cupertino, através dos requerimentos apresentados era de identificar a presença de ações voltadas para os grupos de terreiros da religiosidade afro-brasileira, mas após meses se dirigindo diariamente para Câmara de Vereadores, verificando minuciosamente cada Projeto-Lei, cada Requerimento, não foi possível perceber nestes arquivos textos com esses fins.

A priori isso pode demonstrar que Cupertino não direcionava projetos que contemplassem as manifestações da religião afrodescendente, o que permite interpretar que sua atuação voltada para esse âmbito funcionava de maneira silenciosa, visto que as doações que ele realizava por mais que não tivesse uma relação direta com a questão da religião, sem dúvida faziam sentido para a realidade a qual ele vivia nos terreiros, em sua maioria formada por pessoas carentes, assim como sua ajuda no processo de estabelecimento dos laços de solidariedade, elemento inerente à prática umbandista.

Em entrevista com o vereador Astro de Ogum³⁰, o parlamentar apresentou o quanto existem dificuldades em implementar um maior apoio aos terreiros de culto afro no que tange às festividades, comemorações nos dias de santos, caboclos e orixás, devido veto constitucional que proíbe vínculo entre instituições religiosas e a esfera política:

³⁰ Generval Martimiano Moreira Lima (Astro de Ogum) é vereador (PR) e presidente da Câmara Municipal de São Luís. Entrevista realizada dia 13/04/2016.

[...]o artigo 5º da constituição brasileira ele nos prejudica bastante, ele não tira, não manda tirar nada da gente, nem imposto nem nada, mas em compensação também a gente não pode ter nada porque não pode conveniar com o governo, não pode conveniar com nada da Federação, não pode fazer isso, porque se ela pudesse conveniar, por exemplo, eu podia botar, eu tenho, eu sou dono de emendas parlamentares que eu tenho direito, eu podia muito bem mandar pra Federação, mas eu não posso, o artigo 5º da Constituição brasileira veda, então só se mudar um dia pra poder fazer isso, então, tudo que a gente consegue é com certa dificuldade, pra... O quê que eu consigo, por exemplo, época de São Cosme e Damião eu consigo uma ajuda e divido pros terreiros, na festa de Iemanjá também eu faço, eu consigo ajudar, a gente tem que, no transporte é mais de quarenta ônibus, cinquenta ônibus, então é muita coisa pra gente, essas duas festas, é um gasto, custa dinheiro.

O vereador Astro de Ogum, ao citar o artigo 5º da Constituição Federal, o qual estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias. O inciso VII afirma ser assegurado, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva. O inciso VII do artigo 5º estipula que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei³¹. Dessa maneira, verifica-se que não há veto constitucional no artigo 5º, no entanto o artigo 19, demonstra claramente os pontos citados pelo vereador:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;³²

Diante do exposto, é fato que a Constituição Federal de 1967 já previa esse veto do artigo acima, o que inviabilizava a possibilidade de José Cupertino, no período em que esteve naquela instituição, criar ementas parlamentares voltadas para o povo de santo, isto é, para os terreiros de matriz africana, o que ajuda a compreender porque não foram encontrados projetos-lei, requerimentos e demais documentos da Câmara Municipal de Vereadores de São Luís com esses fins.

³¹ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

³² *Idem*.

É válido destacar aqui que embora o número de adeptos da religião de matriz africana seja minoria nas bancadas parlamentares, o mesmo não se pode dizer da representação evangélica, cuja participação na política é maioria. Segundo Santos (2007, p. 199), é necessário reconhecer o protestantismo como sujeito social de relevância crescente, a qual se apoia no seu grande número de fiéis, e a sua demanda “por um lugar não marginal dentro da sociedade plural e democrática (...)”, logo evidencia a representação política como interesse protestante que assegure sobrevivência social e jurídica, além de sua expansão sociorreligiosa e política tornou-se no cenário atual uma realidade. Segundo ainda o autor, a dimensão simbólica da representação política sugere o avanço dessa dita representação que incorpora através de um determinado sujeito, oriundo de uma relação de pertença de setores minoritários e marginalizados do âmbito da esfera de poder formal, e não apenas devido à influência que aquele agente será dotado, mas também por simbolizar a aceitação do grupo no espaço social. (Santos, 2007).

Esse debate destaca o quanto é evidente a presença de evangélicos no atual cenário político nacional. Estudos revelam que o sucesso eleitoral dos candidatos evangélicos se deve, sobretudo, à sede de representação política desse segmento e também ao poder midiático de muitas igrejas. Uma das igrejas mais poderosas é a Igreja Universal do Reino de Deus, que controla mais de 20 emissoras de televisão, 40 de rádio, gravadoras, editoras e a segunda maior rede de televisão do País: a Rede Record. O arrendamento de espaço para igrejas na tevê aberta é quase uma regra. Na Band, Rede TV! e Gazeta, o horário reservado a programas religiosos ultrapassa 30 horas semanais. (Locatelli e Martins, 2014).

Deste modo, os autores afirmam que os parlamentares evangélicos se esforçam em influenciar a agenda nacional. Inicialmente, na conquista de dividendos para as igrejas, como isenção fiscal, a manutenção das leis de radiodifusão, a obtenção de pedaços de ruas para a construção de templos, por exemplo. Esses parlamentares instituem leis que reconheçam a cultura evangélica e forcem a abertura dos cofres públicos a tais eventos, e a mesma manipulação se vê também na criação de obstáculos à aprovação de projetos vistos como uma ameaça à família e aos bons costumes entre eles se pode citar como exemplo os direitos LGBT, um dos principais alvos da dita bancada evangélica.

Em que pese a participação de José Cupertino, é possível afirmar que o vereador esteve sempre em atividades ligadas à cultura popular que vão desde as

festividades realizadas em seu terreiro à elaboração de um arraial, ambos no bairro em que ele morava, o João Paulo. De acordo com Ferreti, M. e Santos (2001, p.20),³³ José Cupertino deixou grandes contribuições para a religião afro-brasileira, é possível percebê-las através de depoimentos de pessoas desse meio, que normalmente demonstram respeito às questões idealizadas pelo umbandista que esteve à frente da fundação da Federação de Umbanda do Maranhão, no ano de 1964 - instituição que oferece suporte legal e muito colabora com os terreiros a ela vinculados.

Segundo depoimentos de conhecidos de José Cupertino, ele era uma pessoa de grande carisma e pelo fato de ser conhecido como curador, vidente e realizar sessões espíritas em sua tenda. Sua fama de curador ia além das fronteiras do Maranhão, uma vez que várias pessoas de outros estados o procuravam pelos seus trabalhos no tratamento espiritual da saúde. Havia a incorporação de várias entidades espirituais pelo curador e umbandista como: Beira-Mar, Cigana Diamantina, Rei Sebastião, dentre outros. Seus cultos na Tenda Deusa Iara iam desde às giras de Umbanda, que aconteciam aos domingos, às sessões de mesa branca, estas nas sextas-feiras, além é claro de outras representações religiosas. Para uma melhor compreensão de como funcionava os trabalhos de José Cupertino em seu terreiro, foi preciso fazer uso de narrativas e fontes orais, isto é, depoimentos de pessoas próximas ao vereador, e que foram de profunda relevância para construção da abordagem que se pretende desenvolver acerca da inserção da umbanda em São Luís, conforme se verá a seguir.

Os conceitos de história oral e memória permitiram analisar e problematizar esses depoimentos sobre o prisma das teorias que discutem essas categorias como fonte de grande relevância, especialmente, quando se refere a temáticas ainda pouco trabalhadas e sobre as quais existem poucos registros escritos. É importante destacar os conceitos que forneceram embasamento teórico para o debate sobre a história oral e a memória. De acordo com Montenegro, “os problemas de caráter epistemológico que remetem à questão do empirismo e à prática histórica ortodoxa; à forma do material da história oral; ao testemunho individual; à narrativa ou autobiografia, não são autossuficientes”, para o autor, “o que importa na história oral não são os fatos acerca do passado, mas todo o caminho em que a memória popular é construída e reconstruída”. (MONTENEGRO, 2001, p. 16).

³³ FERRETTI, Mundicarmo e SANTOS, Rosário. José Cupertino na Religião Afro do Maranhão. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, n° 20, Agosto de 2001.

Para Amado (1995), a história e a memória perpassam pela experiência entre o vivido e o recordado, entre aquilo que se passou e o que se recorda daquilo que se passou. De acordo com a autora, vivência e memória decorrem de naturezas diferentes, cada uma possui peculiaridades. A relação com o vivido remete à ação, a algo mais ligado ao concreto, às experiências do sujeito ou grupo social, enquanto a prática se revela o fundamento memória, por meio de ações variantes que escolhe e reelabora elementos da experiência³⁴.

Munidos desses arcabouços teóricos, realizaram-se entrevistas com o neto de José Cupertino (que leva o nome do vereador) e nora do pai-de-santo, respectivamente, José Cupertino Araújo Neto e Benedita Garcês Araújo³⁵ (casada com o também falecido filho de José Cupertino, Francisco Xavier Araújo). É importante destacar que atualmente, Neto e Benedita são evangélicos da Igreja Batista, logo, perceberam-se algumas restrições ao longo das conversas, sobretudo por parte de dona Benedita. Apesar de seu filho (Cupertino Neto) ter informado que ela dançou certo tempo na Tenda Deusa Iara, ela omitiu essa informação.

Assim coloca Benedita sobre sua participação nas atividades do umbandista:

Meu trabalho com ele era das consultas, nos dias que ele fazia as consultas, duas vezes na semana. Porque assim, ele atuava como médico, ele dava consultas em casa. Ele passava remédio de farmácia, não era de coisa de macumba não. Ele fazia nas folgas dele do trabalho que fazia tambor, aí a gente ajeitava quando vinham as entidades dele e das filhas de santo dele. *Aí* eu tive uns problemas de depressão e eu passei um tempo sem ir lá. *Aí* eu abandonei por conta própria porque lá não era lugar pra mim. Deus tinha outro propósito na minha vida, *né?* Mas *aí*, a gente se dava muito bem, *aí* ele precisou de alguém *pra* ficar lá só pra escrever pra ele, mas depois eu saí. Mas ele era uma boa pessoa, solidário demais. Ele era vereador, mas era aquele que ajudava as pessoas que chegavam na casa dele, ele ajudava, *pra* você ver que ele morreu pobre. (...) Lá iam pessoas de condição, mas com pouca frequência não era muito não, *pra* você ver que ele morreu pobre.

A presença de José Cupertino enquanto vereador na Câmara de São Luís fazia com que as religiões de matriz africana fossem contempladas com ações de valorização ao patrimônio cultural, devido a sua posição política, o que viabilizava certa abertura à Umbanda, sobretudo, após a fundação da Federação que dava suporte legal e jurídico aos terreiros para funcionamento de seus espaços religiosos.

³⁴AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação. In: HISTÓRIA. v. 14, p. 125-136. São Paulo, 1995. p. 129.

³⁵ Entrevista concedida a Márcia Andrea T. da Silva em 12.03.2015.

Segundo o vereador e atual presidente da Câmara Municipal de São Luís, Astro de Ogum³⁶, que por diversos anos foi presidente da Federação de Umbanda do Maranhão, “sem dúvida nenhuma, a representatividade política permite menos desrespeito e auxilia sutilmente em reivindicações que envolvam os praticantes da religião afro-brasileira”. É necessário destacar aqui que Astro de Ogum possui um terreiro denominado Ogum com Iansã no bairro do Barreto, lugar social de maior atuação desse político.

De acordo com Lindoso (2004), ainda no período da década de 1950, José Cupertino Araújo fundou, no bairro do João Paulo, a Tenda Espírita Deusa Iara. Naquele período, havia um forte movimento de repressões por parte do Estado contra casas de culto afro-brasileiro, que no Maranhão inclui as práticas de cura e pajelança. E nos dias atuais, ainda é possível verificar registro de ataques aos terreiros, como por exemplo, o caso por dona Socorro³⁷, presidente interina da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, cujo relato cita uma festa do Divino Espírito Santo de um terreiro no Anjo da Guarda, bairro da região metropolitana de São Luís, em que evangélicos de uma igreja da região prejudicaram a celebração: “*tá* com uns três anos mais ou menos que aconteceu isso, foi com pai Claudionor que eles botaram, no Anjo da Guarda que eles desmancharam uma procissão deles, foi, a festa do Divino vai fazer uns três anos, eles se entrosaram lá pelo meio”, ou seja, casos como este ainda são comuns no contexto da religião afro-brasileira no Maranhão e, nestas situações, a federação entra com suporte jurídico para dar assistência aos terreiros.

José Cupertino possuía um programa veiculado pela rádio Gurupy que tratava de assuntos da religião afro-brasileira e, sobretudo da Umbanda, obtendo alto índice de audiência. Também eram abordadas questões do cotidiano como reivindicações de melhores condições urbanas para o bairro do João Paulo, conforme foi possível perceber nos requerimentos da Câmara de Vereadores. Nos jornais da época, aparecem algumas matérias que destacam a preocupação do vereador com as obras urbanísticas da cidade. Uma matéria do Jornal Pequeno, do dia 25 de Junho de 1966, destaca que: “Cupertino com a palavra - Reivindicação do umbandista a infraestrutura

³⁶ LEITE, Generval Martimiano Moreira. **Entrevista concedida a Márcia Andréa** Teixeira da Silva. São Luís, 21 set. 2007.

³⁷ MENDES, Maria Do Socorro. **Entrevista concedida a Márcia Andrea** Teixeira da Silva. São Luís, 27 jan. 2016.

no bairro do João Paulo, enfatiza a melhoria da iluminação pública pela ocasião dos festejos juninos”.

No que tange às várias ações efetivadas por Cupertino, a festa em louvor à Iemanjá, que ocorre na praia do Olho D’água no dia 31 de dezembro em São Luís, foi organizada e desenvolvida por ele na década de 1960, e até os dias atuais é um dos eventos mais importantes para a religião afro-brasileira, especialmente, para os terreiros de Umbanda de todo o Estado. A festa consiste em realizar homenagem a orixá considerada rainha dos mares, onde são feitas oferendas com jarros com flores, perfumes, pentes, pois segundo os adeptos da manifestação ela é muito vaidosa; no sincretismo religioso Iemanjá corresponde a Maria, considerada mãe de Jesus, chamada nos terreiros de Nossa Senhora.

Em oportunidade de participar da festa, observa-se que ela reúne, segundo membros da federação, cerca de quinhentos terreiros em todo o Estado, que vêm em caravanas para o ritual, que é dividido em alguns momentos: inicialmente, por volta das 17h, têm início os preparativos para as oferendas; em seguida, ocorrem as orações e, por volta das 22h, começam os toques dos tambores e, finalmente à meia noite, na virada do ano, as oferendas são lançadas ao mar seguida da queima de fogos; as orações e pedidos de saúde e proteção aos santos e orixás continuam ocorrendo ao longo da noite.

Inspirado por pais-de-santo do Rio de Janeiro, José Cupertino, considerado o introdutor da Umbanda no território maranhense, estruturou a primeira entidade representativa dos terreiros, em 1962: a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão. Atuou como um catalizador neste processo e adquiriu popularidade admirável. Aproveitando-se de sua fama como pai-de-santo e de seu prestígio como homem público, tentou organizar a Umbanda no Maranhão e, no início dos anos 1960, organizou a ida dos adeptos da religião afro-brasileira para as praias de São Luís, em homenagem a Iemanjá, por ocasião da passagem do ano, seguindo uma sequência de práticas que já ocorriam em vários estados.

De acordo com a pesquisa, acredita-se que as possibilidades do processo de introdução das práticas umbandistas em terreiros de São Luís, por José Cupertino, tiveram estreita relação com a redução das coerções a casas de culto de matriz africana no Maranhão, em virtude dessas representações religiosas receberam aparato legal de funcionamento de suas casas com a instalação da Federação de Umbanda do Maranhão e presidida pelo vereador na década de 1960.

A carreira política de Cupertino sofreu um duro golpe quando, ao trocar de partido político, saindo do PMDB para a legenda do PDS, perdeu a eleição de 1982. Apresentando problemas renais graves, veio a falecer no dia 24 de julho de 1984. José Cupertino mesmo doente fez questão de manter a tradição de apresentações de manifestações culturais em seu arraial até os últimos momentos de vida, como afirma seu neto, Araújo³⁸:

Quando ele já estava doente já internado, ele falou *pro* médico que queria fazer a festa *pra* João Batista, e o último filho dele caçula foi chamado de João Batista, que é evangélico também hoje. *Aí*, ele pediu *pra* sair do hospital, quando ele voltou foi só *pra* falecer. *Aí* foi o último ano que teve a festa, *aí* já não foi aquele *arraialzão*, foi na porta da casa dele mesmo e os bois foram dançar lá (...).

O jornal O Imparcial publicou uma matéria destacando a morte do vereador, inicialmente se pensou em colocar a imagem do periódico, mas para uma melhor compreensão do texto em virtude dos problemas de desgaste da imagem se optou em descrevê-la:

Tendo uma grande decepção em novembro de 1982 quando não conseguiu se reeleger vereador da cidade de São Luís, José Cupertino Araújo teve agravado seu problema de coração. As urnas não vibravam como ele esperava após a mudança do PMDB para o PDS, e então passou a vibrar com seus tambores e os santos da umbanda. Entre uma sessão e outra José Cupertino era internado para corrigir as batidas do coração que não eram tão ritmadas como a dos tambores. Depois veio a decepção com os antigos amigos da política que lhe viram as costas e principalmente seus antigos colegas que não lhe deram nenhuma chance, na qualidade de suplente de voltar a Câmara Municipal de São Luís. Contando apenas com os 45 filhos e alguns amigos fiéis como Ciro Falcão e as filhas de santo, principalmente Maria Augusta que sempre estiveram a seu lado. Em maio, Cupertino esteve internado e depois de alguns dias ele foi liberado. E em junho, nova recaída e depois de uma ligeira melhora, retornou para casa onde promoveu sua última festa de São João. Com o coração seriamente afetado com as emoções das brincadeiras juninas, Cupertino foi novamente internado no Hospital Português e na noite da terça na UTI, o coração parou de bater devido a um forte enfarto Cupertino morreu. Após a divulgação da notícia a comunidade do João Paulo desceu para a casa de Cupertino, onde foi velado o corpo que foi conduzido do Hospital Português num grande cortejo. Ontem à tarde no crepúsculo o corpo de José Cupertino Araújo foi sepultado no cemitério São Pantaleão. Presidente de honra da Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros do Maranhão como mais velho babalorixá recebeu a honra de seus filhos e filhas de santo. Há alguns anos ele advertiu para o perigo que ronda o Porto do Itaqui com a entrada de mortais no reino da princesa Ina. (...). (O IMPARCIAL, 26 de julho de 1984).

³⁸ NETO, José Cupertino Araújo. Entrevista concedida a Márcia Andrea Teixeira da Silva. São Luís, 13.03.2015.



FIGURA 2: O IMPARCIAL, 25/07/1984.

Encerrou-se, assim, a trajetória da figura de grande notabilidade no entremeio de dois distintos momentos históricos em que é o avanço da umbanda, religião emergente sobre o paradoxo do tambor de mina assinala tradicional. Ou, então, pela sua passagem da dura repressão para uma relativa tranquilidade. (SANTOS. 1988, p. 145)

2.2.2. Pais-de-santo e vereadores na Câmara de São Luís – Sebastião do Coroado e Astro de Ogum

Na capital maranhense, é possível destacar outros vereadores ligados às representações da religião de matriz africana, a exemplo de José Cupertino, como: Sebastião de Jesus Costa, “Sebastião do Coroado” e Generval Martimiano Moreira Leite, “Astro de Ogum”.

Sebastião de Jesus Costa era morador da rua São Sebastião no Coroado, bairro da periferia de São Luís onde ficava localizada, além da residência, a Tenda São Sebastião Vale da Natureza, em que desenvolvia as atividades como umbandista. Sua trajetória política iniciou em 1988, na câmara municipal. Na década de 1970, Sebastião do Coroado começava a apresentar um programa de rádio denominado “Viva Oxalá”, o qual se transformou em um programa de televisão que fazia parte da transmissão local. De acordo com Lindoso (2004), em quase vinte anos de atuação política, seus projetos

contemplam metas ligadas à saúde, educação e moradia, onde conseguiu abrigar mais de 20 mil famílias através do sistema de mutirão.

Entre suas ações, enquanto vereador ativo da câmara de São Luís, destacou-se “a fundação e manutenção de mais de 12 escolas comunitárias e perfuração de vários poços artesianos em bairros carentes como Vila São Sebastião, Vila Cascavel, etc.”. (LINDOSO, 2004, p. 06). Em 20 de julho de 2009, aos 67 anos, Sebastião de Jesus Costa, mais conhecido como Sebastião do Coroadó, morreu vítima de câncer. Na ocasião de sua morte deixou 16 filhos. (Jornal Pequeno, 21/07/2009).

A Câmara de Vereadores de São Luís tem, no ano de 2001, a entrada de mais um membro de representação da religião afro-brasileira, Genival Maximiano Leite, mais conhecido como Astro de Ogum, que assumiu seu primeiro mandato filiado ao Partido Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), e teve passagem por outros partidos como o Partido da Mobilização Nacional (PMN) e, mais recentemente, passou a integrar o Partido da República (PR) onde pretende integrar o time de pré-candidatos à Prefeitura de São Luís, em 2016 ³⁹. Sua principal área de atuação está voltada para o bairro do Barreto, onde se localiza o seu terreiro “Ogum com Iansã”, orixás protetores do pai-de-santo e político.

Além das funções de vereador, Astro de Ogum desenvolve atividades como empresário e esteve por muitos anos na presidência da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, dentre as ações do vereador, nesta instituição, observa-se a participação dele na Procissão dos Orixás⁴⁰, cerimônia religiosa que ocorre anualmente, dia 8 de setembro, em homenagem ao vodum Dom Luís Rei de França, além das comemorações do aniversário de São Luís.

A festa no dia 31 de dezembro, na Praia do Olho D’água, em homenagem a Iemanjá é também uma celebração ligada à Federação e, de acordo com Astro de Ogum, é uma manifestação muito importante, senão a mais tradicional da instituição. Segundo ele, é uma festa que precisa de muitos recursos financeiros e que nem sempre conta com a ajuda do governo Estadual ou Municipal. Sobre a questão dos custos da festa de Iemanjá, assim coloca Astro de Ogum: “[...] a festa é realmente cara, por causa das

³⁹ Segundo informações do Blog do Minard (minard.com.br)

⁴⁰ A Procissão dos Orixás ocorre no dia 08 de setembro, data em que se comemora o aniversário de São Luís. Para os adeptos da religião afro-brasileira que participam da festa, o evento representa uma homenagem a São Luís IX, Rei de França, santo católico consagrado no dia 25 de Agosto no calendário católico, mas que na encantaria maranhense festeja Dom Luís, entidade espiritual conhecida nos terreiros como um encantado nobre, como um rei francês (FERRETTI, M, 2003, p.160).

caravanas que vêm do interior, aluguel de transportes, alimentação, vasos e envolve o estado todo⁴¹”.

O vereador é ligado a assuntos culturais da cidade onde também esteve por mais de dez anos à frente de uma associação que administrava o Parque Folclórico da Vila Palmeira, o qual foi reintegrado, em maio do ano corrente, à administração estadual. Na ocasião, o vereador organizou um arraial de festejos juninos no bairro da Cohama em um espaço cultural conhecido como Batuque Brasil, casa de eventos voltada para shows de diversos artistas nacionais e internacionais, e que para a apresentação das manifestações juninas foi denominada de Arraial da Cidade.

A inserção de membros da religião afro-brasileira no cenário político maranhense segue uma sequência comum a outros estados, uma vez que, de acordo com a literatura produzida, os líderes umbandistas se voltaram para a política com o intuito de dar maior visibilidade e legitimidade para a religião, essa necessidade cumpre uma missão relevante em sua composição com as alianças junto a instâncias governamentais do Estado. (LIMA, 2012, p. 183)

Dessa forma, a estratégia de inserção social de líderes da religião afro-brasileira se dá com a inserção desses sujeitos no cenário político partidário. Neste sentido, há uma interconexão entre terreiros, federações religiosas e agremiações político-partidárias nos mais diversos níveis, sejam em âmbito local, regional e nacional, tendência pela qual São Luís não se distanciou.

⁴¹ LEITE, Generval Martimiano Moreira. Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva. São Luís, 21 set. 2007.

3. PENTECOSTALISMO, MEMÓRIA E UMBANDA: conflitos e representações

3.1 Pentecostalismo e cultos afro-brasileiros: paradoxos e semelhanças

A híbrida formação do povo brasileiro se deve ao caráter multicultural da sociedade, na gastronomia, nas danças e em tantas outras tradições, cujo ecletismo se faz presente nas religiões através de uma configuração de crenças, signos e deuses. Diante da mistura de memoráveis religiões nesse território, os adeptos dos cultos de matriz africana enfrentam algumas barreiras devido às características distintas das simbologias dos cultos de predominância nacional, e assim, o conflito entre igrejas evangélicas e terreiros de culto afro tem sido um grande fator para demarcação de poder e pertencimento suscitando, portanto, diversos debates no meio acadêmico e um clima de grande insatisfação por parte do Movimento Negro.

O drama que enfrenta as religiões afro-brasileiras devido a uma gama de preconceitos sofridos é observado historicamente por vários segmentos sociais e, sobretudo, através de outras religiões como o catolicismo e, principalmente, o protestantismo – ambas doutrinas monoteístas, que têm como entidade maior o Deus único que enviou seu filho Jesus Cristo, considerado o salvador da humanidade na crença dos fiéis cristãos. Por deterem procedências e características (guardadas as devidas proporções) distintas dos candomblés e da umbanda, acabaram por direcionar uma guerra a esses cultos que possuem, na sua cadeia simbólica, deuses ligados às forças da natureza e que assumem diferentes funções no panteão místico dos orixás e caboclos.

A prática protestante preconiza a crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do diabo na vida das pessoas, e possui a característica peculiar de classificar as outras denominações religiosas como frágeis nessa batalha, e em alguns casos como espaços privilegiados da ação de espíritos demoníacos, os quais estariam camuflados em divindades por eles cultuadas. É o que ocorre, sobretudo, nas religiões afro-brasileiras, cujos deuses, principalmente os exus e as pombagiras, são vistos como manifestações do demônio.⁴² Outro aspecto peculiar desse processo é, paradoxalmente, a dita anexação da liturgia afro-brasileira nas práticas neopentecostais de algumas igrejas. Silva (2007, p. 207) analisa as relações de proximidade e antagonismo existentes entre estes dois campos religiosos: o neopentecostal e o afro-brasileiro; e suas

⁴² Não é comum que no âmbito das religiões afro exista essa dicotomia entre o bem e o mal, os deuses e orixás possuem facetas múltiplas que tanto podem agir pelo bem como pelo mal. Nas religiões católica e protestante é que são observadas essas divisões dicotômicas.

consequências na transformação do imaginário popular construído a partir dos valores aí existentes.

O que se observa é que a visão das igrejas neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras está diretamente ligada à forma como se deu o desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo no Brasil, cujo surgimento se deu no início do século XX, especialmente a partir das décadas de 1950 e 1960. Durante esse período, o movimento religioso passou a ter novas formas, desenvolveu a base de suas igrejas, adensou o número de denominações e ganhou maior visibilidade. Dessa forma, ao se distinguir pela ênfase no dom da cura divina e pelas estratégias de proselitismo e conversão em massa, o pentecostalismo manteve as características básicas do movimento que já tinha quatro décadas, através da doutrina dos dons carismáticos como fé, profecia, discernimento, cura, línguas, dentre outros.

Nos anos de 1970, uma fase mais avançada do movimento pentecostal foi marcada por algumas diferenças significativas no perfil das igrejas surgidas e nas práticas adotadas, o que lhe deu a denominação de neopentecostal. Dessa maneira, com o acréscimo do prefixo latino *neo*, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo que faziam parte, como a valorização do pragmatismo, o uso de gestão empresarial na condução dos templos, a ênfase na teologia da prosperidade, a utilização da mídia em massa e de propaganda religiosa e por uma teologia voltada para a batalha espiritual contra as demais denominações religiosas, essencialmente as afro-brasileiras e o espiritismo.

Para Silva (2007, p. 208), o ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é consequência da função que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro. O recente desenvolvimento do catolicismo carismático comprovaria a demanda crescente por tais mediações também nesse segmento religioso majoritário.

No Brasil, os processos de secularização e racionalização atingiram tanto os setores cristãos como o catolicismo e o protestantismo, por exemplo, o pentecostalismo nasceu como uma possibilidade de valorização da experiência do avivamento religioso. No neopentecostalismo, essa característica se intensifica de maneira a modificá-lo para uma religião da experiência vivida no próprio corpo, qualidade que tradicionalmente

esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Condenar essas religiões pode ser visto como menos uma estratégia proselitista voltada a retirar fiéis deste segmento e mais como uma maneira de chamar fiéis ávidos pelo experimento de religiões com intenso apelo pela magia, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo cristão.

De acordo com os estudos, é através da tese de Nina Rodrigues⁴³ (1900), sobre o caráter dos cultos fetichistas praticados pelos negros, que se pode observar sua descrença quanto às possibilidades dos negros atingirem a civilização. Para Nina Rodrigues (1900), o sincretismo entre deuses africanos e santos católicos era uma prova de que os negros continuavam adorando seus deuses sob a camuflagem do catolicismo, e que, portanto, os negros não seriam capazes, em última instância, de chegar às abstrações religiosas do catolicismo. Aqui, realizou-se uma equação complexa na qual se equivalem negro-magia-barbárie x branco-religião-civilização. Esse paradoxo é um dos muitos encontrados quando se busca a gênese do pensamento social brasileiro. No final do século XIX, esse debate chegou à conclusão de que seria muito difícil, e não era de interesse da elite da época, inculcar nos negros - ex-escravos -, sertanejos, índios brávios um sentimento nacional.

Essa máxima de que a elite não buscava atender as classes desfavorecidas para que buscassem por sua identidade no âmbito da religião foi muito comum nessa época, o que ainda hoje gera discussões no meio acadêmico. O próprio processo de nascimento da umbanda se insere nesse debate em virtude daquilo que muitos teóricos intitulam de embranquecimento da religião de matriz africana, é o que remonta Renato Ortiz em *A morte branca do feiticeiro negro*.

Ortiz (1978) fornece detalhes importantes sobre o processo de transformação sofrida pelos candomblés no centro-sul do Brasil. Segundo ele, o resultado dessas novas mudanças foi o surgimento da umbanda, considerada uma nova religião. A umbanda seria, portanto, uma adaptação do candomblé à sociedade de classes e às exigências do rápido processo de urbanização sofrido no país. O autor ainda classifica o candomblé e a umbanda através de duas formas: de um lado, o culto africano puro; de outro, a umbanda religião adaptada à sociedade nacional à modernidade. A referência simbólica da África seria destinada ao candomblé, enquanto a umbanda não teria a mesma origem.

⁴³ Dentre outros ver: O animismo fetichista dos negros no Brasil (1900).

Ele descreve em sua obra como o surgimento da umbanda está relacionada a uma busca de aceitação de elementos de cultura negra pela sociedade branca envolvente, porém esta aceitação se dá de maneira seletiva e interessada. O que for superficialmente negro “eu aceito”, na medida em que se transforma em branco, e o que é genuinamente negro é rejeitado pela intelectualidade branca. Ortiz (1978) apresenta relações simbólicas entre religiosidade, raça e cor, as quais demonstram, através da cosmologia da umbanda, o surgimento do elemento negro desfavorecido simbolicamente, já que Preto Velho se apresenta sempre curvado, numa postura de submissão, enquanto o índio e os caboclos demonstram força e poder. O autor afirma que a umbanda reproduz a submissão do negro ao branco através do poder presente na sociedade de classes.

É possível fazer um contraponto entre essa submissão de entidades negras na umbanda e a inferioridade que os pastores das igrejas evangélicas neopentecostais insistem em colocar os cultos de matriz africana, quando durante as celebrações são comuns os exorcismos em pessoas que assumem já terem sido praticantes de terreiros.

O olhar demoníaco para as religiões de matriz africana, divulgada pelo neopentecostalismo, está presente desde a fase inicial do movimento pentecostal como elemento da teologia da cura divina. “A cura, sendo uma das partes constitutivas do ritual da benção aos doentes, servia para mostrar a vitória de Deus sobre o demônio, geralmente identificado com a umbanda e o candomblé (ROLIM 1990, p. 49)”. Nessa época, no entanto, não se convocavam os “exércitos de Cristo” a partirem para as ruas e impedirem rituais em terreiros, como tem ocorrido nas duas últimas décadas. Um dos indicativos desse intenso antagonismo contra as religiões afro-brasileiras pode ser observado no livro *Mãe-de-santo* (1968), do missionário canadense Walter Robert McAlister, fundador da Igreja Pentecostal de Nova Vida, no Rio de Janeiro, em 1960. No prefácio do livro consta a história de uma baiana, cuja marca de faca em seu braço direito a destinava desde o nascimento a ser mãe-de-santo, servindo os orixás e sacrificando os exus desde os nove anos de idade.

Nesta quarta edição, reestruturada, você vai sentir a repugnância experimentada por Georgina Aragão dos Santos Franco, ao ser enclausurada num quarto fétido, cheirando a sangue seco, sangue este com que lhe cobriram o corpo inteiro, ao ‘fazer o santo’. Adivinhará depois toda sua alegria e euforia, quando finalmente descobriu não mais pertencer sua alma ao diabo, pois o sangue de Jesus Cristo passou a ser em sua vida mais forte e poderoso que quaisquer oferendas, voos ou obrigações. Estou convencido de que vocês voltarão muitas vezes a ler esse livro, como também o passará as mãos

de amigos, parentes ou conhecidos que seguem as seitas afro-brasileiras. Aliás, este é, um livro que todo brasileiro deve ler. (MCALISTER 1983 [1968], p. 5)

Os temas centrais desse antagonismo estão postos, conforme McAlister (1983 apud Silva (2007, p. 210) da seguinte maneira: 1 Identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2 Libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue “seco” e/ou “fétido” ida iniciação ou das oferendas); 3 Em consequência da libertação, a conversão. Dessa maneira, o referido autor escreve que ao conhecer no Brasil a macumba, pensou que se tratava de uma simples manifestação folclórica, depois, ao “curar” uma mulher cuja perna estava paralisada desde que ela dera um pontapé em um despacho, percebeu o quanto essas “crendices” eram nocivas e reais.

Uma obra que destaca bem esse tema é o trabalho de autoria de Edir Macedo, *Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?* A obra faz um resgate da estrutura e dos temas centrais de *Mãe-de-santo*. Entretanto, para não deixar dúvida sobre a devida discussão preterida à pergunta do título, expõe argumentos minuciosos, a partir de um tom bastante agressivo de condenação e alerta sobre os ditos perigos que correm os que cultuam o panteão dos orixás, caboclos e guias. Conforme a exegese bíblica contida no livro de Macedo, os demônios existem e são criaturas de Deus que, por invejarem o criador, caíram em desgraça e permanecem nesta disputa constante desde então pelo trono celeste. Como espíritos sem corpo, procuram apoderar-se dos corpos dos homens para causar-lhes doenças, infortúnios e afastá-los de Deus.

A guerra dos homens contra os demônios é, portanto, uma decorrência da batalha destes contra Deus. E ainda, a vitória sobre o demônio denota, para os homens, oferecer o devido valor ao sacrifício feito por Jesus em nome de toda a humanidade, daí, ser em nome deste que se invoca a vitória sobre o mal e a posse da salvação eterna. Segundo Macedo (1997), os malditos se apoderam dos homens, sobretudo quando: estes frequentam terreiros de candomblé, umbanda e espíritas ou realizam práticas de magia (como trabalhos e despachos); têm, ou tiveram, pessoas da família ou próximas invadidas com esta prática (no caso de pessoas da família, mesmo quando estas já morreram, o inimigo pode atacar seus parentes. Nessa circunstância, diz-se que é um “demônio hereditário”); se alimentaram de refeições ofertadas aos orixás e, em resumo, não aceitaram Jesus plenamente em seu coração, ou seja, não têm o Espírito Santo em sua vida.

Contudo, mesmo quando estes fatores propiciatórios estão ausentes, a possessão poderá ocorrer simplesmente por “maldade do próprio demônio”. As “evidências” de que as religiões afro-brasileiras são diabólicas, segundo o autor, decorrem da realização de sacrifícios de animais, transe de possessão por espíritos, culto aos mortos, uso da magia para fazer malefícios etc. As comparações existentes entre os livros de McAlister e Macedo são inevitáveis, o que torna a publicação do segundo mais persuasivo para os objetivos pretendidos, além do uso de uma farta ilustração que se vale do próprio *status* da dimensão estética e ritualística das religiões de matriz africana para julgá-las como diabólicas.

A foto do orixá Oxalá na capa usando uma vestimenta branca é reproduzida sobre um fundo vermelho e preto (cores de Exu), a sua frente, verifica-se a estátua de um caboclo e de São Jorge, fios de contas, quartinhas etc. Uma caveira é rodeada por velas acesas em círculo, na parte central. Certamente, trata-se de uma montagem de peças na forma estilizada de um "serviço feito" e, por isso mesmo, seu domínio simbólico é bastante sugestivo, sobretudo pelas agregações que induz por meio de coisas amaldiçoadas (a caveira); assustadoras (o caboclo com a sua clave erguida em posição de combate); místicas (os elementos litúrgicos).

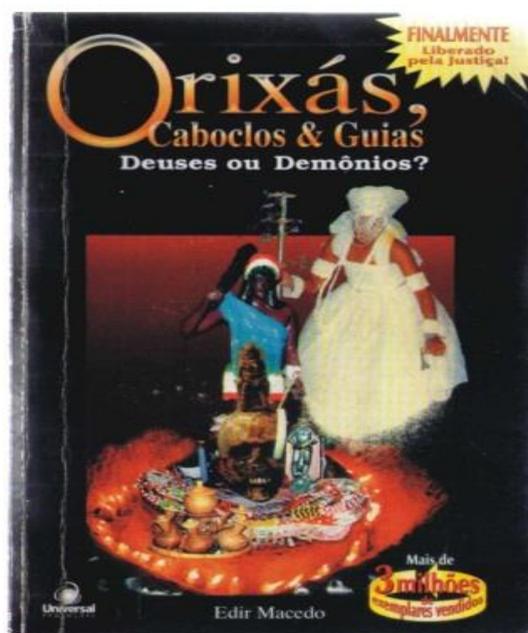


Figura 3

Nessa conjuntura maniqueísta, que constitui a postura das igrejas evangélicas frente aos cultos afro-brasileiros, o neopentecostalismo visto como tema central dos estudos das ciências da religião há alguns anos e, em virtude de sua

constante mutação, logo é necessário manter atenção das práticas dos neopentecostais no intuito de tirar novas conclusões ou sedimentar aquelas apresentadas há tempos. Dessa maneira, muitos pesquisadores têm buscado observar atentamente esse fenômeno do protestantismo atual, ou seja, da religião cristã não católica do Brasil e seus implicativos para as religiões de matriz africana.

Ao longo dos anos os grupos neopentecostais procuraram uma adequação ao *ethos* brasileiro, com objetivo de buscar mais fiéis as suas congregações. Na musicalidade, por exemplo, lançaram mão da percussão, permitem a utilização de instrumentos variados em seus cultos, a liturgia se tornou mais leve e solta, as roupas também sofreram modificações, os ternos e gravatas, assim como os vestidos longos e sóbrios foram substituídos por roupas menos formais. De acordo com Alencar (2005, p. 85), houve um "afrouxamento" nas igrejas neopentecostais que passaram a assumir um status de religião mais liberal nos costumes, com espaços mais elásticos, onde a classe média, que ironicamente é também mais atraída para o candomblé, segundo o autor, pode sentir-se bem sem o policiamento típico das igrejas pentecostais e o conservadorismo das ditas igrejas protestantes.

Para Oliveira (2013, p. 24), o neopentecostalismo se adequou ao perfil brasileiro e ao mercado de consumo, uma vez que o êxito de seus empreendimentos e crescimento não se explica apenas pelo conhecido modo de ser do grupo. Assumir uma postura de acordo com a lógica de mercado foi decisivo para atrair um número maior de fiéis, ou consumidores. Assim, as igrejas evangélicas neopentecostais, ainda que sejam templos de celebrações cristãs, "assemelham-se a supermercados nos quais se vende quase de tudo. Nesse caso, supermercados da fé, disputando a clientela disponível no extenso e promissor mercado religioso brasileiro." (OLIVEIRA, 2013, p. 25).

Dos aspectos que mais chamam atenção, é possível citar o uso dos recursos de marketing empresarial, os altos investimentos na tecnologia televisiva, além do forte envolvimento com a política partidária, e, dessa forma, o neopentecostalismo vem se tornando cada vez mais atraente enquanto religião cristã no cenário nacional nos últimos anos. "Sua versatilidade, sua habilidade em se aculturar, sendo portador de um discurso fortemente palatável e atraente ao seu público potencialmente consumidor é bastante notória, e devido a velocidade com que consegue isso, admiravelmente interessante". (OLIVEIRA, 2013. p. 22).

A crescente consolidação desse grupo na sociedade brasileira em termos "numéricos, financeiros e políticos", uma vez que alguns se destacam como

empresários, proprietários de emissoras de rádio e televisão, constitui um grande desafio a alguns setores da religião, como denominações históricas do protestantismo, o catolicismo, cultos afrodescendentes e, portanto, inquieta bastante os estudiosos da religião.

O que se observa é que as igrejas neopentecostais não apenas aderiram à lógica da sociedade de consumo com todas as consequências da globalização, como também investiram em uma propaganda que apresenta um produto já assimilado pelo fiel. Empenharam-se, sobretudo, na elaboração de pontos de intersecção de crenças populares, essencialmente nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo popular, cuja apresentação se aproxima do universo simbólico religioso do povo brasileiro imbuído de uma mística e desejosa manifestação sobrenatural.

Na contramão desse discurso na comunidade negra, que busca valorização por suas raízes ancestrais apoiando-se nos cultos afro como símbolo máximo dessa tradição, é comum perceber o crescente número de negros que compõem a massa de adeptos do protestantismo neopentecostal. Em uma reunião memorável que ocorreu em Brasília, no início de 1996, a convite do Movimento para a Liberdade Religiosa e a Cidadania dos africanos, representantes de uma ampla gama de organizações, que se encontraram para debater alguns pontos, em especial, sobre como reagir aos crescentes ataques das igrejas evangélicas contra as religiões afro-brasileiras, especialmente, ao candomblé e a umbanda. O documento ao final da reunião revela a grande emoção que imperou durante a reunião.

Dentre os pontos discutidos, a violência das igrejas “nazi-pentecostais”⁴⁴ contra a visão de mundo africana é vista como uma agressão contra todas as pessoas de cor negra. E “na medida em que religiões afro-brasileiras são responsabilizadas por todos os males sociais que afligem este país, um enorme contingente de negros marginalizados está começando a ser instigado a agir contra seus iguais étnico-raciais” (Movimento Terreiro e Cidadania, 1996, p.3-4 apud BURDICK, 2001, p. 187). A reunião decidiu solicitar ao Ministro da Justiça a aplicação da Lei contra o racismo às igrejas pentecostais que praticam tal ato através de suas publicações e de outros meios de comunicação.

De acordo com Burdick (2001), o apelo à ação legal denota o grande antagonismo existente entre os Movimentos Negros e o pentecostalismo, religião que

⁴⁴ Termo usado por Burdick (2001, p. 187)

mais cresce no Brasil. Esse antagonismo possui várias fontes, das quais se destacam quatro como as mais relevantes: a primeira se refere à questão dos militantes negros que rejeitam o cristianismo devido aos fatores históricos ligados à escravidão; em segundo lugar, está o protestantismo com influências americanas, o qual é visto pelos ativistas como a religião por excelência de assimilação étnica, devido aos traços culturais brancos, como vestuário, gestos e música, e, dessa maneira o negro que se converte ao pentecostalismo passa por um processo de autorrejeição, de branqueamento e alienação; a terceira fonte versa sobre a fervorosa mescla pentecostal de individualismo e universalismo vista como oposta ao crescimento da identidade étnica; e, finalmente, a identificação do Movimento Negro com as religiões de origem africana, “como fonte essencial de identidade e orgulho, a qual diretamente atingida pelos ataques do pentecostalismo a essas religiões, que as qualifica de bruxaria, trabalhos de função maléfica, etc.”. (BURDICK, 2001, p. 188).

Nesse sentido, existem várias críticas ao negro ou afrodescendente que vira crente, uma vez que ele é visto como aquele que esqueceu sua identidade, um processo que tem sido algo frequente ao longo dos anos no Brasil. É fato que a opinião acadêmica tendia a reforçar a visão negativa defendida pelo movimento negro, segundo Pierre Verger, a conversão dos escravos ao protestantismo era uma característica de “alienação aos valores africanos”. (VERGER, 1992, p. 19-26). Dessa maneira, quando desenvolvem a identidade de crentes, separam-se definitivamente dos outros negros, dos traços culturais africanos e de seu passado histórico comum. (NOVAES e FLORIANO, 1985 p. 58).

Márcia Contins (1992, 1994) apud Burdick (2001, p. 189) destaca que o pentecostalismo brasileiro, assim como a questão da identidade étnica negra, simplesmente não existe. E discute a religiosidade da ex-governadora do Rio de Janeiro Benedita da Silva, que faz parte da Assembleia de Deus. O movimento negro tende a encarar a identidade religiosa de Benedita como uma “idiossincrasia embaraçosa”. A líder política vê sua própria religiosidade como central para sua consciência étnica. “Não sou menos negra”, declarou Benedita.

Tal debate possui vários paradoxos, como um caso ocorrido em 1996, em que o jornal da Igreja Universal do Reino de Deus (uma das maiores publicações evangélicas da América Latina) publicou três matérias de primeira página a respeito do racismo no Brasil. E assim, Burdick (2001, p.189) questiona sobre “o que seria possível pensar sobre os vários esforços, reconhecidamente recentes, de pentecostais negros em

organizar a reflexão e a ação a respeito da questão raça/cor?” De acordo com o autor, do ponto de vista comparativo, certamente não há contradição insolúvel entre crença pentecostal e identidade étnica. De fato, afirma ele, na América Latina, como no resto do mundo, as identidades étnicas muitas vezes se sustentam na fé pentecostal, e se observa que, no Brasil, não está sendo tão diferente.

O discurso étnico também está em conflito com a perspectiva do pentecostalismo fortemente voltada para o outro mundo. Falar de identidade étnica significa falar de uma preocupação com este mundo como se ele fosse realmente importante. Mas, se a única coisa realmente importante no universo é a salvação, falar de etnicidade é uma expressão de imaturidade espiritual.

A questão da identidade étnica, neste sentido, está em tensão com o olhar pentecostal da mudança geral da pessoa humana. Burdick (2001) coloca que, para os pentecostais, Jesus se encontra em cada alma, e não como representante de grupo A ou B. De acordo com o autor, os pentecostais afirmam que, ao se tornar evangélico, o indivíduo convertido em Cristo se desfaz de sua bagagem emocional o que inclui suas angústias e preocupações socioculturais. O autor coloca a distinção do indivíduo pentecostal da categoria étnica da seguinte maneira:

O discurso étnico também está em conflito com a perspectiva do pentecostalismo fortemente voltada para o outro mundo. Falar de identidade étnica significa falar de uma preocupação com este mundo como se ele fosse realmente importante. Mas, se a única coisa realmente importante no universo é a salvação, falar de etnicidade é uma expressão de imaturidade espiritual. (BURDICK, 2001, p. 192).

Dessa maneira, para os pentecostais a identidade étnica não é importante, ou seja, para eles, Deus não está preocupado com isso, ele não faz diferença entre os fiéis pela sua cor, pois são todos iguais perante a ele. Ao fim e ao cabo, todos precisam se preocupar com a salvação. Diante disso, a rejeição com os espíritos africanos é algo notório pelos evangélicos, os orixás e voduns são elementos cercados de idolatria, e juntamente ao próprio continente africano, aos poucos estão sendo retirados pelos heroicos missionários evangélicos, o que está diretamente em confronto com o empenho do movimento negro voltado, dentre outras coisas, para a valorização da espiritualidade africana.

3.1.1 Neopentecostalismo e Modernidade

O século XIX compõe um contexto em que se busca na história explicações de problemas do presente, além disso, as formas de explicar a realidade brasileira são frequentemente transformadas, logo, o que se observa é que os problemas que envolvem distinções culturais sofreram poucas modificações desde esse período.

Inicialmente, conforme Cordovil (2006, p. 65), grandes mudanças se apresentam quando o termo “raça” teve que ser banido do quadro de reflexão dos cientistas sociais brasileiros, logo nas primeiras décadas do século XX. E assim, a substituição pelo termo “cultura” acompanhou o movimento das Ciências Sociais da época. *A priori*, essa parece ter sido uma relevante mudança, no entanto, as linhas mestras do debate permaneceram se reproduzindo sob novas dicotomias.

De um modo geral, a cultura do “branco” continuou se opondo à do “negro”, como o sertão e o litoral, o atraso e o progresso, a ignorância do povo à cidadania, a realidade nacional frente ao ideal europeu, e agora transformado na comparação entre o Brasil e Estados Unidos.

Somos personalistas, eles universalistas; somos hierárquicos, eles igualitários; nossas crenças religiosas são irracionais, as deles racionais; nosso povo é apolítico, o deles cidadão. Cada uma dessas dicotomias e várias outras que lhes são relacionadas, possui uma história que pode ser contada em fatos políticos, construções ideológicas, num ir e vir entre a reflexão social e a construção da realidade. (CORDOVIL, 2006, p. 69).

E o que se observa é uma dita supremacia cultural que insiste em privilegiar elementos europeus e/ou americanos, em detrimento dos encontrados no Brasil e principalmente aqueles que carregam o peso da “odiosa” mestiçagem. Historicamente, o século XX foi um período de grande efervescência tanto para as novas formas do agir religioso, quanto para as próprias religiões tradicionais, sobretudo, neste caso específico, para o cristianismo de matriz protestante que, desde o início do século, passou a diversificar-se exponencialmente com as chamadas ondas do pentecostalismo.

Essas, por sua vez, a cada nova divergência doutrinária ou ainda com o surgimento de um novo líder carismático sectário, levaram à risca aquilo que H. Richard Niebuhr chamou de “escândalo do divisionismo” no seu clássico livro: *As origens sociais das denominações cristãs* (1992), no qual abordou a experiência do protestantismo norte-americano naquele processo de colonização.

A configuração cultural e religiosa dos evangélicos no Brasil, segundo Santos (2015, p. 73), está diretamente relacionada às mudanças *nos seus modos de ser*, que se expressam, dentre outros componentes, nos rituais praticados em seus cultos. De um modo geral, as identidades sociais e religiosas dos evangélicos têm se alterado, de acordo com as complexas conjunturas sociais e históricas, os ritos os quais incorporam e representam estas alterações. Os rituais que compõem as práticas litúrgicas dos evangélicos têm mudado consideravelmente nos quase dois séculos que estão presentes na sociedade brasileira, acentuando-se nas últimas décadas.

O processo de secularização, resultante dos valores proclamados pela Modernidade, chega a seu ponto máximo nas sociedades ocidentais, concluindo à vida privada valores tradicionais antes amparados por nações inteiras. Não que o tradicional, o religioso, em especial, tenha desaparecido, ao contrário, a privatização de certos aspectos da vida diária, antes tomadas como públicas e de senso comum, favoreceu que pulassem as mais variadas crenças religiosas, uma vez que a hegemonia da religião cristã, de maneira especial a Igreja Católica e o protestantismo, deixaram de existir.

No Brasil e na América Latina em geral, se encontra um solo fértil para essas questões que se beneficiam do espírito da época, ou seja, um tempo marcado pela fluidez dos valores e crenças; a partir de uma sociedade utilitarista norteadada em grande parte pelas diretrizes do capitalismo selvagem, os quais se importam o mínimo com o conteúdo e a procedência dos bens oferecidos, desde que sejam funcionais. (OLIVEIRA, 2013). Dessa maneira, para os fiéis, torna-se bem menos relevante a forma e a origem dos elementos contidos nas mensagens dos bispos e pastores neopentecostais, do que o resultado satisfatório que essas podem lhe conferir.

A dinâmica a qual o protestantismo vem alcançando em suas representações no Brasil, na sociedade contemporânea, é uma espécie de fenômeno religioso que incide em um mobilismo de identidade, o que abre espaço para os debates acadêmicos que mencionam as denominações pentecostais e neopentecostais como elementos oriundos de um mercado de consumo da fé, tais práticas fundamentam a discussão de que os cultos neopentecostais compõem o bojo das representações religiosas da modernidade.

O princípio desse fenômeno ocorre com a Cruzada Nacional de Evangelização (CNE), a qual teve início na década de 1950, quando missionários da *International Church of The Foursquare Gospel* vieram ao Brasil, fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular (I.E.Q) e construíram um pequeno templo, em 1951, na cidade de São João da Boa Vista. No ano seguinte, a convite do pastor da Igreja Presbiteriana

do Cambuci viajaram à capital de São Paulo e realizaram uma cruzada com o objetivo de desenvolver evangelização e milagres. (ROSA, 1978). Aos poucos, conseguiram se estabelecer em vários lugares e, através do rádio, insurgiram o evangelismo pentecostal através de reuniões em tendas as quais compareciam milhares de pessoas. Dessa maneira, nascia a CNE, que percorreu todas as cidades do estado de SP e a cada nova visita deixava uma I.E.Q.

Ao longo dos anos, talvez por marketing, a CNE recebeu outra denominação, *Movimento de Cura Divina* e, com o passar do tempo esse movimento passou a se chamar *Cruzada Nacional de Evangelização* (ROSA, 1978, p. 15). Neste contexto, é possível observar a proximidade intrínseca que há entre os mais expressivos neopentecostais, os quais estão a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, e a Igreja Mundial do Poder de Deus. Com o pentecostalismo em sua segunda fase, teve início, na década de 1950, Rio de Janeiro fundada pelo missionário Romildo Ribeiro Soares, a Comunidade Cristã Paz e Vida (1982, São Paulo), fundada pelo pastor Juanribe Pagliarin, Igreja Renascer em Cristo, fundada pelo Apóstolo Estevan Hernandez (1986, São Paulo), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, fundada pelo Bispo Robson Rodvalho (1992, Brasília) e Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada pelo Apóstolo Valdomiro Santiago (1998, São Paulo). (MARIANO, 1999).

A teologia da prosperidade tem sua origem na década de 1960, nos Estados Unidos, e teve como seu divulgador central o pastor Kenneth Hagin, cuja chegada ao Brasil, na década de 70, influenciou bastante as igrejas neopentecostais, que passaram a ser o principal veículo de divulgação dessa teologia que possui dentre outros aspectos íntima relação com o sistema neoliberal, uma vez que suas práticas religiosas estão em consonância com mecanismos de consumo do sistema capitalista, e, embora haja embasamento religioso pautado nas escrituras bíblicas, suas conexões permanecem basicamente na *associação entre consumo e salvação, e entre capitalismo e Reino de Deus*, o bispo Edir Macedo, o missionário Romildo Ribeiro Soares, e o apóstolo Valdemiro Santiago são os principais representantes da teologia no país. (SILVEIRA, 2007). Nesse aspecto, cabe destacar um paradoxo em relação ao que foi considerada a primeira característica da modernidade: a racionalidade. Segundo Lopes (2013, p. 08), a crescente emergência pelos serviços taumatúrgicos dos neopentecostais, enseja, ao menos em parte, em uma maneira de “remagicização” do imaginário religioso, que incide de forma bastante clara num paradoxo da modernidade. Para Hervieu-Léger

(2008, p. 31), a racionalidade é paradigmática no âmbito da explicação do mundo e dos fenômenos naturais, sociais e psíquicos, a racionalidade moderna exige que todas as afirmações explicativas respondam a critérios precisos do pensamento científico.

Diante disso, ainda que faça a salvação de que “as sociedades modernas estão longe de realizar perfeitamente esse ideal” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31), esse processo de reencantamento do mundo é evidenciado no crescimento célere dos neopentecostais, especialmente os que oferecem os serviços taumatúrgicos, pois seus pastores se assumem enquanto verdadeiros agentes mágicos e, esses agentes, estão preocupados no reconhecimento das suas capacidades pessoais como dons espirituais e porque não “sobrenaturais” e “superiores” de aliviar as dores e mazelas dos seus adeptos.

Outra característica da modernidade elencada na qual é possível citar é a autonomia do sujeito, que parece corroborar com a realidade religiosa brasileira. Em parte é verdade que “o traço mais fundamental da modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 33), talvez seja esse um traço que perpassa atualmente o campo religioso nacional.

Antônio Flavio Pierucci (1997, p.112) infere que as novas religiões reduziram a prática religiosa a um item de consumo, uma vez que o consumidor religioso escolhe uma ou mais experiências místicas, “soluções espirituais ou serviços religiosos, dentre uma grande variedade de propostas provocantemente exibidas no supermercado espiritual das prateleiras da sociedade brasileira.”

Diante disso, para Hall (2011, p. 74) à medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, torna-se mais difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem fragilizadas através do bombardeio e da infiltração cultural, logo analisa-se que o fenômeno do pentecostalismo no Brasil tem influência estrangeira com a vinda dos missionários da International Church of The Foursquare Gospel na década de 1950, que deram início à Cruzada Nacional de Evangelização, cujo resultado foi a criação da Igreja do Evangelho Quadrangular.

Assim, o destaque para a Igreja Internacional da Graça de Deus, Universal do Reino de Deus e Igreja Mundial, devido seu aparato midiático de rádio e tv, cuja influência na população é de grande alcance, tem em seus “apóstolos” a crença no

alcance daquilo que é vendido como a vida ideal para seus adeptos através da teologia da prosperidade.

No Brasil, o neopentecostalismo aparenta ser nos dias hodiernos, quiçá um dos maiores laboratórios capaz de pôr à prova as mais concretas e competentes teorias sociológicas devido à sua aptidão de crescimento, sua adaptabilidade às mudanças conjunturais e imprevisibilidade quanto ao futuro, especificamente num curto prazo que ocorrerá após a morte dos pastores fundadores dessas grandes designações neopentecostais, em que uma segunda geração de líderes terá de assumir a condução das comunidades. Nesse contexto, é possível que haja a necessidade de ser posta à prova a tendência do protestantismo – cujo neopentecostalismo herdou congenitamente e, acerca de sua função no âmbito da modernidade religiosa brasileira, entende-se que a prática neopentecostal caracteriza-se enquanto religião dinâmica, isto é, em movimento por excelência.

Embora o neopentecostalismo apresente esse caráter diligente é necessário destacar a dura perseguição travada pelos líderes dessa religião aos cultos de matriz africana, posto que as ações de intolerância religiosa instauradas, sobretudo pela Igreja Universal do Reino de Deus (e outras análogas) que manteve a drástica postura de tentar impedir rituais afro-brasileiros e por vezes já incitaram até mesmo o fechamento de terreiros em várias cidades brasileiras como uma espécie de meta a ser cumprida por seus pastores.

O debate acadêmico pertinente à intolerância neopentecostal, frente aos cultos afro-brasileiros, é dinâmico posto que vários autores discutem a temática sobre as mais variadas matizes, e dentre as abordagens a de Ari Pedro Oro (2005) parece bastante peculiar, para ele, a expressão religiofágica exprime exatamente a seguinte denominação: “comedora de religião”, analogamente ao canibalismo que se alimenta do outro a fim de assumir para si o que há de mais forte nele – uma igreja que criou seu repertório simbólico, suas ritualísticas e crenças construída através de pedaços de crenças de outras religiões ainda que seja de seus adversários. (ORO, 2005, p. 320).

O fato é que o embate existente entre neopentecostalismo *versus* os cultos afro religiosos constitui uma problemática discutida por historiadores, sociólogos, psicólogos e ainda juristas, teólogos, a fim de contribuir com sugestões concretas que possam ajudar no convívio pacificado desses dois distintos grupos. É necessário, portanto, repensar o suposto caráter modernizador das igrejas neopentecostais, uma vez que não toleram os cultos afro-brasileiros por serem adoradores de entidades espirituais

malignas e diabólicas, além de tratá-los como ritos primitivos, devido ao fato de estarem ligados a práticas condenadas, como oferendas de sangue animal e transe mediúnico. Esse cenário de intolerância que se perpetua no meio neopentecostal está longe de ser uma postura contemporânea e globalizante, uma vez que a identidade do indivíduo nas sociedades modernas está em constante processo de deslocamento e fragmentação.

3.2. As representações das memórias acerca de José Cupertino em São Luís

Nesta fase do trabalho, objetiva-se apresentar algumas reflexões, articulando como os temas memória e identidade se tornam elementos fundamentais para a discussão junto aos relatos orais de familiares e conhecidos⁴⁵ do curador, vereador⁴⁶ e radialista José Cupertino, os quais inferem a sua figura os mais variados predicados. É válido destacar que a memória se tornou de grande importância para o presente estudo como forma de sanar as lacunas referentes às fontes e possibilitar maior compreensão da vivência de Cupertino.

O processo de resistência das religiões de matriz africana à posição de inferioridade a que as expressões da cultura negra estiveram submetidas ao longo de séculos é um exemplo da opressão que esses cultos religiosos sofreram (e ainda sofrem). Os códigos penais⁴⁷, que inculcavam na sociedade o conceito pejorativo sobre as práticas religiosas dos afrodescendentes, podem ser citados enquanto modelos de correção instituídos pelo Estado.

A umbanda é um exemplo dessa trajetória de luta pela manutenção de suas expressões religiosas, pois embora tenha nascido no início do século XIX e seja considerada uma religião relativamente jovem, possui uma história de batalhas e conquistas, inclusive a sua institucionalização enquanto religião em um período bastante intolerante da história do país: a Ditadura Militar. (SILVA, 1994). E assim, discute-se, no Maranhão, as conjecturas da inserção da umbanda no estado através de José Cupertino, natural de São Bento e responsável pela Tenda Espírita Deusa Iara, localizada no bairro do João Paulo. Considerado um curador nato, Cupertino realizava

⁴⁵ No início da pesquisa, em meados de 2014 seria feita uma entrevista com uma das filhas de santo de José Cupertino, no entanto não foi realizada, pois no dia que seria dado o seu depoimento ela sofreu um acidente vascular cerebral chegando a óbito dias depois. Em seguida passou-se por vários problemas de saúde, o que me fez pensar se havia algum impedimento em dar seguimento ao estudo, então decidi-se pedir ao espírito de José Cupertino que abrisse os caminhos da pesquisa e assim as etapas foram sendo vencidas.

⁴⁶ Em pesquisa na Câmara de vereadores identificou-se que José Cupertino assumiu seus mandatos durante as seguintes legislaturas: 1959-1963; 1971-1973; 1973-1977; 1977 - 1983.

⁴⁷ Ver artigos 156, 157 e 158, na página 36 nota de rodapé nº21.

sessões espíritas atraindo muitas pessoas, especialmente, da classe média. Em 1966, fundou a Federação de Umbanda do Maranhão⁴⁸, instituição que presidiu por mais de vinte anos. Segundo o neto⁴⁹ de Cupertino, que leva seu mesmo nome, das várias entidades que seu avô recebia a principal era Preto Velho⁵⁰, embora Rainha Iara⁵¹ fosse sua guia espiritual, durante as festas para Preto Velho ele passava cerca de vinte e quatro horas recluso fazendo sua “obrigação” com a entidade, como assim explica:

Rainha Iara era a guia espiritual de José Cupertino, sendo que não era chefe maioral do meu avô, quem era, era Preto Velho, que era pra quem ele fazia festa todo 13 de maio. Ele entrava no quarto dele à meia noite e só saía à meia noite do dia seguinte, ele ficava preso toda a noite, todo o dia, devotado para preto velho. Ele era o patrão de cabeça dele, e rainha Iara era guia do barracão.

Além de sua atuação como curador-umbandista, José Cupertino demonstrava sua preocupação com o lado social da comunidade na qual fazia parte, e assim conquistou espaço na Câmara de Vereadores como se destacou no capítulo anterior. Dessa maneira, Araújo⁵² informou em seu relato a preocupação de seu avô com a ausência de uma escola nas proximidades do bairro, e, em função disso, fundou uma instituição de ensino que levava seu nome, e atualmente é vinculada à Prefeitura de São Luís, ali mesmo o vereador organizava as festividades juninas. Assim afirma Araújo sobre a escola criada por Cupertino:

Quando chegamos aqui eu tinha seis anos de idade, e não tinha escola, então ele fundou essa escola, era uma escola bem pobre, de taipa, mas ele que pagava os professores, não tinha nada a ver com o município, ele bancava tudo (...) Ele já era vereador. Então ele montou essa escola e levou o nome José Cupertino, e ficou durante muitos anos, só que depois o Coroadó foi evoluindo, e surgiram novos políticos e depois resolveram mudar para Camélia Costa Viveiros, mas o

⁴⁸ Estatuto da Federação de Umbanda do Maranhão. Diário Oficial. São Luís, 1º de abril de 1966.

⁴⁹ José Cupertino Araújo Neto nasceu em 18.09.1967 (mesmo dia e mês de nascimento do avô), autônomo, natural de São Luís e evangélico. Segundo ele, há dois anos antes desta entrevista ainda frequentava terreiro, mas atualmente é evangélico da Igreja Batista. Entrevista realizada dia 12.03.2015.

⁵⁰ Na Umbanda os Pretos Velhos são homenageados no dia 13 de maio, data que foi assinada a Lei Áurea, a abolição da escravidão no Brasil. Eles são entidades da umbanda, e também são interpretados como espíritos que se apresentam em corpo fluídico de velhos africanos que viveram nas senzalas e que costumam contar as histórias do tempo do cativo. O preto velho, na umbanda, está associado aos ancestrais africanos, assim como o caboclo está associado aos índios e o baiano aos imigrantes nordestinos. A característica desta linha, devido à elevação espiritual de tais entidades, é o conselho e a orientação aos consulentes, são como psicólogos, receitam auxílios, remédios e tratamentos caseiros para os males do corpo e da alma. Ver: estudodaumbanda.wordpress.com

⁵¹ Iara é a deusa encantada das águas doces, é a deusa mais ligada a Mamãe Oxum, a Cabocla Iara é uma cabocla muito conhecida na Umbanda, alguns afirmam ser irmã da Cabocla Jurema, mas de certo o que se sabe é que esta entidade é uma das falanjeiras da linha de Oxum.

⁵² Araújo é a maneira que o neto de José Cupertino costuma ser chamado por familiares e amigos, e como se apresentou antes da entrevista.

verdadeiro nome era escolinha José Cupertino, que hoje essa escolinha está próximo aonde era a residência dele na Rua Getúlio Vargas no João Paulo, que é justamente o mesmo lugar aonde ele fazia no período junino o arraial, o arraial José Cupertino, onde todos os bois e quadrilhas se apresentavam todas as danças típicas, lá que era o foco principal do São João em São Luís era no João Paulo na época que ele estava vivo. Era o arraial que levava o nome dele.

Ao longo da pesquisa foi possível identificar, na Rua Getúlio Vargas, nº 30, no bairro do João Paulo, uma escola que leva o nome de José Cupertino, a escola contempla a modalidade do ensino fundamental de alunos em idade regular e também na educação de jovens e adultos (EJA), e compõe o quadro de escolas da prefeitura municipal de São Luís.



Figura 04. Escola José Cupertino - Fonte: Guilherme Campos

Segundo os relatos de Araújo, uma das principais atividades culturais do vereador era a organização do arraial durante o festejo junino no João Paulo que levava seu nome. Desde o início da pesquisa, ao falar de José Cupertino com pessoas que o conheceram, ou ouviram falar dele, a principal lembrança é do arraial no João Paulo. Comenta-se que era o melhor da época, as melhores manifestações culturais se apresentavam lá e dizia-se ainda que “festa no arraial de Cupertino naquela época era respeitada”.

Percebeu-se ao longo da entrevista com Araújo, o quanto ele admirava seu avô, o quanto a emoção estava presente em suas falas, o sentimento das palavras traz uma conotação completamente peculiar para a pesquisa, distintamente do que ocorreu no uso dos documentos para este estudo.

Os conceitos e representações que permeiam os campos da história, memória e história oral distanciam-se do positivismo do documento escrito, e os

historiadores têm um trabalho, no campo das entrevistas, que vai além da escuta do entrevistado, é necessário estar atento à dimensão simbólica transmitida e reelaborada pelas vivências individuais e coletivas, que indicam um pertencimento do indivíduo a um grupo social.

Diante disso, convém inferir que, segundo Pollack (1992), a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, e aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta. E assim o autor destaca que: “sabemos que a memória, bem como o sentimento de identidade nessa continuidade herdada, constituem um ponto importante na disputa pelos valores familiares, um ponto focal na vida das pessoas”. (POLLACK, 1992, p. 05).

O depoimento de Araújo, por exemplo, invoca bastante o pertencimento dele ao povo de santo em determinada fase da sua vida, embora atualmente ele frequente uma igreja evangélica (assim como a maioria de seus familiares), o apreço dado às tradições de terreiro ficaram bastante evidentes em seu relato, sobretudo pelo respeito ao seu avô, José Cupertino - figura de tamanha representatividade do contexto da religião afrodescendente no Maranhão.

Durante a pesquisa na Câmara de Vereadores, além do trabalho com documentos oficiais como Atas, Requerimentos e Projetos-Lei, tentou-se contato com vereadores contemporâneos de Cupertino, mas sem êxito. No entanto, o depoimento a seguir destaca a representação do parlamentar na memória de um de seus pares. O relato versa sobre as imagens do umbandista para muitas pessoas, inclusive para vereadores que entraram na Câmara depois dele. Trata-se de José de Ribamar Cordeiro Filho⁵³, diretor do Departamento de Documentação e Informação da Câmara de Vereadores de São Luís, o qual demonstrou ter grande admiração por Cupertino ao longo de seu depoimento:

As festas promovidas por José Cupertino no João Paulo eram disputadas, as pessoas iam mesmo pra essas festas, independente de ser umbandista ou não... Ele promovia tanto a festa de São João também com as bandeirolas muito enfeitado e tinha as festas de umbanda também. Depois que eu fui saber anos mais tarde que ele tinha uma cadeira na câmara de São Luís, que era vereador e que ele se elegeu, pelo que eu tive conhecimento, pela atividade comunitária [...]. Já vim conhecê-lo em atividade na câmara, naturalmente

⁵³ Ex-vereador de São Luís, assumiu dois mandatos na década de 1980.

defendendo suas convicções e acredito que seu trabalho no legislativo foi bastante interessante... O nome era sempre bem lembrado como um vereador ativo. [...] Quando eu cheguei na Câmara em 1982 falei muito de José Cupertino, inclusive histórias divertidas, folclóricas, fora do legislativo... Ele foi um ser humano extraordinário, coração bom, teve sua missão cumprida e acredito que no lado da umbanda ele fez com que as pessoas respeitassem pelo seu lado humano que mais marca num cidadão desse é a compreensão e ver a pessoa e tentar ajudar, isso eu tenho certeza que ele fazia muito bem.

Cordeiro chegou a citar nomes de alguns vereadores do mesmo período de Cupertino, passou inclusive seus contatos para que fossem realizadas as entrevistas, mas apesar de várias tentativas não foi possível o acesso a essas pessoas. De acordo com o interlocutor, a fama de Cupertino era muito grande, principalmente em relação aos seus trabalhos com a umbanda: “essa atividade de umbanda, realmente sempre foi muito marcante em São Luís, tanto que no meu bairro no Anil, existiam dois ou três terreiros de umbandistas, e o mais famoso da época era o de José Cupertino, que era no João Paulo”.

Os relatos acerca da trajetória de José Cupertino trazem uma linearidade no que tange seu aspecto benevolente e solidário junto às camadas mais pobres as quais sempre o procuravam na expectativa de receber algum tipo de ajuda que variava desde pedidos de cestas básicas a caixão para os falecidos carentes, esta que ficou sendo a grande marca do vereador, uma vez que em praticamente todos os depoimentos se falam nas doações dos caixões aos funerais dos mais necessitados.

No que tange os depoimentos acerca do vereador, é possível estabelecer um paralelo com o que Halbwachs (1992) destaca, segundo ele, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa, mas sobretudo, constitui um fenômeno coletivo e social, ou seja, um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes, isto é, cada um tem um ponto peculiar do que viveu, daquilo que lhe marcou, daquilo que faz parte da memória seletiva de cada indivíduo.

Outra informante de grande importância para a pesquisa foi Maria do Socorro Mendes⁵⁴, a qual possui uma função muito respeitável na Federação de Umbanda do Maranhão, uma vez que atualmente os alvarás e licenças dos terreiros filiados à instituição são assinados por ela na condição de presidenta interina, pois o

⁵⁴ Nascida em 13/06/1943 e viúva de José Pinheiro, (falecido em 2007) presidente da Federação de Umbanda do Maranhão por muitos anos.

presidente da entidade é o vereador Astro de Ogum, que preside a Câmara de vereadores de São Luís. Dona Socorro destacou na entrevista sua formação em Letras e diz ter encerrado as suas atividades como professora de língua portuguesa, hoje se encontra aposentada e é a responsável pelo terreiro Salão de Pedra Mirá, localizado no bairro Miritíua, zona rural de São Luís. E sobre o contato que teve com José Cupertino:

Eu o conheci, fui uma vez com meu esposo fazer uma visita a ele, mas ele já estava adoentado, estranhei porque pelo que ele foi não me recordo quantos anos de mandato como vereador, e o que ele fazia com aquilo que ele recebia como vereador, ele ajudava, ele comprou caixão pra todo mundo que ia pra lá, quando eu cheguei, que eu saí de lá, eu disse meu bem (esposo), é muito triste a gente ver uma pessoa que já lutou tanto por uma religião desse jeito, tá lá sentado numa cadeira, olhei parece que não tinha nenhuma cadeira, assim um sofá, uma coisa digna de uma pessoa que lutou pela sua religião, eu sei que ele era uma pessoa muito boa, ajudava muito as pessoas e sobretudo respeitava a religião, os mais antigos falam que ele é uma pessoa maravilhosa, lutou muito pela umbanda, então hoje nós estamos colhendo os frutos do que ele deixou, lá nas nossas reuniões, o vereador Astro fala vem trazendo sobre José Cupertino, compadre Jorge, passa pra Zé . O meu marido só falava bem dele, assim da humildade que ele tinha, da simplicidade, da ajuda que ele gostava de dar pras pessoas...



**Figura 05. Salão de Pedra Mirá⁵⁵.
Fonte: Márcia Teixeira**

⁵⁵ Dona Socorro e ao lado retrato de seu falecido marido, José Pinheiro (ex-presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão) no altar principal do Salão de Pedra Mirá.

Dona Socorro dá sequência aos depoimentos que destacam a trajetória de Cupertino dentro da umbanda e seu papel social junto aos desfavorecidos. Cabe também discutir o papel da entrevistada na federação e na direção do terreiro do qual faz parte, o Salão de Pedra Mirá. Este terreiro, segundo dona Socorro, vem de uma tradição da família de seu falecido marido, que se iniciou com a mãe dele, Edith Pinheiro (também já falecida). Essa realidade faz inferir sobre o papel de relevância feminina no cenário das religiões de matriz africana, a direção do salão de Pedra Mirá e a condição de presidenta interina fazem de dona Socorro um exemplo disso. Sobre as relações de gênero nos terreiros maranhenses, Mundicarmo Ferretti (2007, p. 2) assim afirma:

Nas casas de culto de matriz africana do Maranhão definidas como Tambor de Mina a mulher, além de ser maioria, costuma ter posição muito elevada, o que nem sempre ocorre em outros contextos da sociedade brasileira marcada pelo machismo. Essa posição vantajosa da mulher é também encontrada no Candomblé da Bahia e em outras denominações religiosas afro-brasileiras.

Segundo Verger, nos candomblés da Bahia, a influência das mulheres se fazia sentir mais do que a dos homens, porque elas eram mais numerosas e conseguiam comprar a sua liberdade por serem boas comerciantes, adquiriam dinheiro com mais facilidade em relação aos homens e “uma vez emancipadas, elas podiam mais naturalmente dispor do dinheiro necessário à prática dos cultos africanos”. (VERGER, 1992, p. 100).

Nas religiões afro-brasileiras, particularmente, o sexo feminino parece ocupar uma posição de destaque em comparação às outras religiões. Na religião católica, por exemplo, não é permitido às mulheres dirigir a missa, cerimônia de maior destaque. Nos templos evangélicos e pentecostais a situação não é diferente, pois a grande maioria de bispos é do sexo masculino. Há pouco tempo, começaram a surgir timidamente, algumas mulheres nessa posição. E dessa forma, o empoderamento da mulher nos espaços da religião de matriz africana foi se fazendo presente ao longo do tempo, conservando uma tradição que atravessa séculos o território brasileiro.

Pesquisar a umbanda em São Luís é se deparar com um assunto que desperta uma gama de complexidade e diversidade. Estudos revelam que o poder da mulher nas religiões afro-brasileiras está relacionado à condição feminina de gerar filhos. Dessa maneira, a mulher reúne a dupla função de dar à luz a filhos biológicos, além de abrir caminhos para que, através dos homens (os filhos-de-santo), os deuses venham ao mundo. Na tradição nagô, a mulher é considerada a dona do axé porque o

seu papel é o de criar, de fertilizar, de dar vida, o que lhes confere decência e respeitabilidade.

Sobre esta questão do paradigma, do corpo em que as mulheres representam os elementos de discurso que perpassam pelos aspectos da *Identidade, Igualdade e Diferença*, Perrot (2005, p. 470) explica que esta naturalização das mulheres presas aos seus corpos, sobretudo quanto a sua função atrelada ao caráter de reprodutora materna e doméstica, além de excluídas da cidadania política em função desta dita identidade, torna uma base biológica atrelada ao “discurso paralelo e simultâneo da utilidade social”.

Neste sentido, o caráter reprodutor e materno lhe concede uma qualidade de valorização no cenário da religião de matriz africana, além do aspecto de independência adquirido historicamente pelas mulheres africanas que eram incentivadas a serem autônomas, sobretudo no aspecto econômico, o que influenciou muito suas vidas ao chegarem ao Brasil (Bastos, 2009). No entanto, não há como observar a ausência de valores androcêntricos e uma visão de hierarquia de gêneros, uma vez que esses princípios são recorrentes na sociedade em geral, e o meio religioso em questão também sofre essa influência.

Dando continuidade aos depoimentos femininos abaixo tem-se o relato de dona Leocídia Costa Campos⁵⁶, que foi filha de santo de José Cupertino no terreiro Deusa Iara no João Paulo. Durante a entrevista, foi possível perceber que ela fazia um esforço para rememorar os episódios e períodos que lhe eram comentados, a cada momento parava, pensava e dizia: “peraí, deixa eu lembrar aqui”. Essa busca pelo resgate da memória para a construção histórica delineada por esparsos e lacunas, remete à posição pela qual Nora (1981, p.8) discute acerca da relação ora conflitante, ora pacífica entre história e memória. Segundo o autor, a memória se alimenta de lembranças vagas, enquanto a história é vista como uma representação do passado, os dois aspectos estão, portanto, longe de se tornarem sinônimos.

Assim afirma Nora em relação ao antagonismo desses dois conceitos:

A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado. Porque é efetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as

⁵⁶ Nascida em 02/11/1936 e se apresentou na entrevista como católica.

transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque a operação intelectual e laicizante, demanda análise do discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. (NORA, 1981, p. 8)

O autor destaca que a história tem uma vocação para o universal, pertence a todos e a ninguém, enquanto a memória enraíza-se no espaço, no gesto. Nora explica ainda que a memória depara-se com o concreto e a história liga-se ao relativo.

Em relação aos demais entrevistados, com os quais os relatos ocorriam de forma contínua, onde eram realizadas pouquíssimas intervenções, com dona Leocídia foi diferente, pois a idade avançada e o quadro de saúde do marido⁵⁷, que se encontrava doente na ocasião, fez com que por várias vezes fosse necessário repetir o questionamento ou abordar de uma outra maneira para que o relato fluísse. Assim ela definiu José Cupertino:

Uma pessoa muito ótima, bom demais, deixa eu lhe dizer, morria uma pessoa, ele se prontificava e ia pra lá, comprava de tudo, caixão, pagava cemitério, era de tudo, depois ele foi indo, se envolveu com política (...) aí que ele melhorou mais, aí que ele ficou mais ótimo, e aí pegava mais um dinheirinho, né... ele passou ajudar, muita pessoa, muita pessoa. (...) Ele ajudava também as filhas de santo também, ele ajudava assim: ele se ia pra lá né, aí testava a pessoa muito bem, botava a mão na cabeça direitinho... sabia que aquela pessoa era médio, ele conhecia, aí ele ajudava a comprar os vestidos branco, era roupa branca. Ele ajudava demais, era muito prestativo, agora, era conquistador.

Antes mesmo do início da entrevista dona Leocídia já havia comentado sobre esse aspecto do curador, esse lado galanteador dele, um fator que a marcou muito, especialmente, no período em que frequentava a Tenda Deusa Iara. Desta maneira, relatou com riqueza de detalhes o dia em que Cupertino teria “jogado charme” para ela, como se fizesse parte de sua memória recente.

Aí quando chegou um dia, ele disse assim, Leocídia, eu disse senhor, tomava a benção pra ele: a benção meu pai, aí ele disse assim: Leocídia vem amanhã falar comigo, porque ele tinha consulta todo dia na casa dele, aqui na rua Riachuelo, ele era de São Bento, aliás era de Pinheiro, ele nasceu em Pinheiro, se criou em Pinheiro e depois ele veio pra São Bento, em São Bento ele se casou veio embora e trouxe a esposa com um casal de filhos, aí que ele começou. (...) Aí ele disse assim, venha falar comigo, aí eu falei: que horas meu pai? Aí ele disse: vem na hora da consulta, que ele dava consulta todo dia que era 8:30. Aí eu fui, porque era nas fichas, aí eu perguntei: que horas o senhor vai me chamar? E tinha muita gente que ia procurar José Cupertino, muita gente, e muita gente ele botou bom... Aí eu entrei, ele disse assim: tu sabe de uma coisa, eu tô gostando de ti. Eu quase

⁵⁷ O marido de dona Leocídia faleceu cerca de três meses após ela ceder esta entrevista.

desmaio... (risos). Aí eu disse assim pra ele, o que sinhô? Hô pelo amor de Deus, não me trate uma coisa dessa, o sinhô sabe que eu sou casada, tenho meu marido, gosto muito dele e tenho filho com ele. Eu não vou fazer isso. Eu não faço, porque Deus e Nossa Senhora não deixa... Ele, tá bom, obrigado.

Dona Leocídia relatou que após esse ocorrido, não quis mais frequentar o terreiro de Cupertino, deixando de fazer parte do corpo de filhas de santo daquele espaço. Algum tempo depois, abriu seu próprio terreiro no fundo da sua casa no bairro Ivar Saldanha. Ela falou das entidades que recebia, quais eram os guias da casa e demonstrou muita sabedoria ao falar um pouco de cada entidade. Assim ela colocou sobre sua mediunidade:

Eu recebia Rei Ricardino, Seu Leão, Rompe Mato, Arranca Toco e a maior festa era de dona Nanan Boquê... baixava diversos, eram vários... Dona Maria Molambo, essa é louca (risos). Porque é assim, ó, a senhora é uma média, a senhora vai se tratar, mas quem cuidou de mim, que me preparou foi um velho que morava, deixa eu ver se eu me lembro o nome dele hoje... Em Teresina, ele que me preparou, me confirmou. Aí ele que veio, raspou minha cabeça, eu andava só com pano amarrado, aí botou os preparos, né, que tem na umbanda, né, e botou na minha cabeça.

Após falar sobre sua mediunidade, o relato sobre Cupertino voltou a protagonizar a conversa e, logo, o curador voltou a ser elogiado enquanto pai de santo e político, pois segundo a entrevistada seu papel foi muito importante na divulgação das festas dos terreiros naquela época através das rádios. Além do auxílio que era dado aos membros da casa na ocasião das festas, um aspecto que ela fez questão de enfatizar foi o fato dele auxiliar na compra das roupas, dos tecidos que seriam usadas nas celebrações e de ser muito querido. Sobre a morte do umbandista, Leocídia, destaca: “muito triste, querida. Muito choro, muito choro, ele era querido demais, ele era muito bom. Eu fui no tambor de choro dele, foi na casa dele, quem fez o tambor de choro foi finado Tioff,⁵⁸ Jorge Babalaô⁵⁹ também estava.”

Em linhas gerais, vale destacar que os relatos de dona Leocídia sobre José Cupertino revelam o respeito e admiração que ela tinha pelo seu trabalho como umbandista e político, uma vez que ele tinha atuação dinâmica no âmbito dessas funções junto aos seus pares e isso se sobrepôs os outros aspectos mencionados na entrevista. Dessa forma, é importante destacar que a memória, parte herdada, não se

⁵⁸ Pai de santo muito conhecido na década de 1970 em São Luís.

⁵⁹ Jorge Babalaô foi um importante pai-de-santo que realizava suas práticas no tambor de mina, no terreiro de Iemanjá localizado na Travessa da Fé em Deus no Monte Castelo.

refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações em função da forma como ela é articulada, em que está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. (Pollack, 1992).

De acordo com Prins (1992), a memória em alguns casos é vista como indigna de confiança quando comparada aos registros dos documentos, mas aponta ainda que as fontes documentais possuem também suas incertezas. Para o autor, se a memória é socialmente construída, toda documentação também o é. Não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral, uma vez que a crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve ser aplicada a toda e qualquer fonte. Dessa maneira, fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita, até porque nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta.

O trabalho do historiador faz-se sempre a partir de alguma fonte. É evidente que a construção realizada do passado, até mesmo a construção mais tradicional, é tributária da intermediação do documento. Na medida em que essa intermediação é inescapável, todo o trabalho do historiador já se apoia numa primeira reconstrução. Logo, segundo Prins (1992), não é mais possível permanecer, do ponto de vista epistemológico, presos a uma ingenuidade positivista primária. Não obstante, “é óbvio que a coleta de representações por meio da história oral, que é também história de vida, tornou-se claramente um instrumento privilegiado para abrir novos campos de pesquisa”. (POLLACK, 1992, p. 08). De maneira particular, o presente estudo, através da variedade de fontes, é um exemplo de que cada elemento evidencia um aspecto do objeto em análise, independente de qual deles se torna mais legítimo ou não, todos são necessários para elaborar a construção do trabalho final.

No tocante às entrevistas, a seguir apresenta-se o depoimento⁶⁰ do vereador e umbandista Astro de Ogum, figura de grande representatividade no cenário político e da religião de matriz africana de São Luís, o qual somente depois de vários meses e tentativas foi possível conseguir seu relato sobre José Cupertino. Ao ser questionado se chegou a conhecer Cupertino, o atual presidente da Câmara de vereadores, fez um longo comentário como se pode ver a seguir:

Tive, tive contato, eu cheguei a conversar várias vezes com ele, uma pessoa que fazia um social muito elevado pra população de São Luís, principalmente pelos menos afortunados, era um companheirismo com as pessoas, dono de uma sensatez maravilhosa, um homem muito educado, que pautava na essência da bondade, deixou uma lição muito

⁶⁰ Entrevista realizada dia 13.04.2016.

grande, não trabalhava por bens materiais, simplesmente aquilo que conseguia na vida dele era pra dividir com as pessoas, a coisa foi tão séria que quando ele faleceu não tinha nem as finanças pra comprar o caixão e ele foi eleito vereador em São Luís por oito mandatos. A força contra a opressão, contra intolerância, a luta dele contra... pra mostrar que todas as religiões são de Deus, todo mundo tem um sentimento de chegar a Deus. Esse, o legado dele maior era esse, essa luta, esse reconhecimento, ele queria acabar um pouco com a intolerância religiosa, as diferenças sociais, essa luta dele, era o lema dele, era isso aí, às vezes que cheguei a conversar com ele me sentia às vezes ficava até emocionado... Deu assim aquela saudade que existe até hoje, de uma pessoa que trabalhou tanto, não desprezando os demais pais de santo, que a gente tem pai de santo que marcou a história também, Zé Negreiros, Juliana, Mundica Tainha, Mãe Quelé, Miguel Lascanheta, Maria Piauí, o próprio Jorge com matrizes africanas que realmente é um representante, no Maranhão ele e o pessoal da casa de Euclides da casa Fanti-Ashanti, porque às vezes o pessoal fala como a Casa das Minas, como por exemplo a Casa de Nagô, mas a Casa das Minas... O Maranhão tem uma essência que marca essa coisa da Mina, o Tambor de Mina porque o Tambor de Mina é nossa encantaria realmente, o Maranhão da encantaria, né própria... a força contra a opressão, contra intolerância, a luta dele contra pra mostrar que todas as religiões são de Deus, todo mundo tem um sentimento de chegar a Deus.

Astro de Ogum demonstrou em seu relato o respeito e admiração à pessoa de José Cupertino e o quanto este lutou contra a intolerância para obter espaço e reverência aos cultos de matriz africana, além disso, também cita outros líderes da religião afro do Maranhão, atentando para a força da encantaria no Estado. Ressaltou ainda a importância da presença de pelo menos um parlamentar na Câmara de Vereadores, realidade herdada desde os tempos de Cupertino. Além disso, assinala que se não fosse a presença de um vereador ligado à religião afro a conquista por respeito e espaço seria bem mais difícil, como assim afirmou:

Ah, se não fosse isso, vindo pra dentro do poder, mesmo pequeno seria muito complicado, até porque a Câmara Municipal na época era mais importante, né, tinha mais força, com o passar do tempo os vereadores foram cedendo com seus próprios poderes através do executivo de emendas, mas a umbanda ela nunca perdeu uma cadeira aqui, pelo contrário agora ela tem duas que é a Barbara Soeiro que é da Umbanda e estou eu aqui.

Ao falar sobre o início da umbanda no Maranhão, o vereador Astro de Ogum cita o babalorixá Ribamar de Castro, também como uma pessoa que contribuiu para a difusão dessa prática no estado. De acordo com o relato, Ribamar viajava para o Rio de Janeiro e trouxera um pouco do que conheceu lá.

Então essa doutrina ela foi um pouco desvirtuada, aí ela veio pra quem, por exemplo, pra quem viajava para o Rio de Janeiro, por

exemplo, o babalorixá Ribamar de Castro ele trouxe um pouco, porque Cupertino ele veio, mas ele não copiou nada, Cupertino é uma coisa genuinamente da nossa terra, veio de uma terra da chapada do Maranhão de São Bento da chapada, baixada, então... Onde tem ilhas que realmente tem encantaria, que tem a ilha do medo, aonde nasceu realmente a parte mística dele, foi nessa ilha chamada Ilha do Brito em São Bento, era onde ele passeava...

Como observado, o parlamentar não coaduna com a ideia de que Cupertino teria realizado “a adaptação da umbanda carioca para o Maranhão⁶¹”, o vereador defende a identidade da encantaria maranhense própria da baixada, a qual seria a marca singular de Cupertino até mesmo no seu guia, denominado como Tapuitinga, que seria um índio da encantaria maranhense. Sobre essas questões, assim ele completa:

Determinado dia ele passeando nessa ilha ele tropeçou e caiu exatamente com a cabeça em cima de uma imagem de Santo Antônio, ninguém sabe donde saiu essa história dele, então o quê que sucedeu... o Cupertino ele não copiou nada, ele tinha aquela coisa natural do nosso Maranhão, não copiou nada. Ele veio exatamente da encantaria do São Bento, por exemplo, até o guia do finado Cupertino é um nome que não tá nem dentro da matriz africana, era Tapuitinga era o guia dele, de cabeça, era um índio, né, então e ele dizia que era do Maranhão.

Em linhas gerais, pôde-se perceber o respeito do vereador Astro a José Cupertino, além disso, o conhecimento empírico sobre as práticas da religião de matriz africana do Maranhão, pois ao longo de seu relato foram citados vários personagens desse cenário. Vale destacar que Astro de Ogum possui um terreiro no bairro Barreto, chamado Ogum com Iansã, ele tem uma atuação bastante influente no âmbito do culto afro não apenas em seu terreiro, mas também na Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, no qual é presidente. Em reunião realizada dia 05 de julho de 2016⁶², o vereador no início do encontro destacou a reverência a Cupertino e outros pilares da religião de matriz africana, enfatizando a necessidade de luta permanente contra a intolerância e pelo respeito aos cultos e aos espaços de celebrações da religiosidade afro.⁶³

⁶¹ Essa determinação ou nomenclatura foi usada pelo vereador Astro de Ogum ao longo da entrevista.

⁶² A reunião ocorreu no terreiro Ogum com Iansã no bairro do Barreto do vereador e presidente da Federação de Umbanda e Culto Afro-Brasileiros do Maranhão. Ao que se pôde perceber as reuniões deste órgão ocorrem neste local.

⁶³ Na ocasião dessa reunião as pautas em destaque foram os preparativos para a procissão dos orixás que ocorre anualmente, no dia 08 de setembro em homenagem ao aniversário de São Luís e ao encantado Dom Luís Rei de França, a festa também homenageia Nossa Senhora Santana e Nanã (orixá sincretizado à referida santidade).

Cupertino, em seu terreiro, recebia pessoas de vários lugares, inclusive de fora do estado, sua fama de bom curador era repassada inclusive por pais de santo da época que encaminhavam seus clientes para o curador em casos de tratamento de saúde, em seu terreiro dava passes, receitava medicamentos de farmácia e defumadores. E essa fama foi passando ao longo do tempo inclusive aos seus pares, como Jorge de Itacy que também fez parte do processo de fundação da Federação e era compadre de Astro de Ogum, o qual hoje dá seguimento nos trabalhos desse órgão cujo suporte aos terreiros do interior e da capital permanecem, esse suporte vai desde a colaboração às festas de cada casa às licenças e alvarás junto aos órgãos de controle do estado.

A partir de cada um dos depoimentos usados para este estudo, verificou-se como a memória está submetida a flutuações, transformações, mudanças constantes. Ao longo das entrevistas foi possível observar que a condição de linearidade não ocorreu nos depoimentos, a exemplo disso os relatos de dona Socorro que alternava suas memórias entre as histórias de vida do seu falecido marido, José Pinheiro, dos participantes da casa Tambor de Pedra Mirá e de José Cupertino. Do mesmo modo, dona Leocídia pontuava sua experiência como filha de santo da Tenda Deusa Iara e ainda seus primeiros momentos quando iniciada na religião ainda muito jovem, além do próprio Astro de Ogum, que dividiu suas memórias entre os grandes nomes dos terreiros maranhenses com sua própria história de vida.

Para Porteli (1996), tanto os relatos orais como os diálogos de uma entrevista são expressões bastante subjetivas e pessoais, e apresentam-se como manifestações de estruturas do discurso socialmente definidas e aceitas os quais podem ser motivo, fórmula, gênero e por isso, segundo o autor é possível, mediante os textos, trabalhar com a fusão individual e social, a partir de expressões subjetivas e objetivas articuladas de maneira peculiar, e que possuem mobilidade em toda a entrevista, ainda que em algumas situações possam ser reconstruídas apenas parcialmente.

O uso dos relatos e das memórias se tornaram fundamentais para o presente estudo, logo o uso dessas fontes, assim como os documentos da Câmara dos vereadores, as matérias jornalísticas e as referências bibliográficas, possuem seu devido grau de relevância para a reconstrução da vida do vereador e umbandista José Cupertino. Para Eduardo Oliveira (2010), tanto a biografia individual, quanto a singularidade das histórias de vida tem sua validade na recuperação de determinados processos históricos. E mais, a história oral consegue alcançar aquilo que seria a “verdade simbólica” que as narrativas transmitem, como os eventos e estruturas sociais são vivenciadas e

rememoradas. Enfim, “o testemunho oral traz uma informação significativa, em que é transmitida a consciência individual e coletiva, através da presença viva das vozes subjetivas do passado”.

É válido destacar que no estudo *A Divulgação da Umbanda em São Luís – MA na década de 1960*⁶⁴, tentou-se desenvolver uma abordagem que buscava discutir o processo de divulgação da umbanda em São Luís do Maranhão, através do radialista e vereador José Cupertino, bem como analisar o contexto histórico e político que permeou a dinamicidade dessas ações: o regime da Ditadura Militar. Observou-se que, paradoxalmente ao campo da censura, coerções, tortura e morte que estavam tão presentes nesse período no Brasil, a umbanda foi reconhecida enquanto religião e, esta e outras manifestações afro-brasileiras acabaram por experimentar uma abertura no cenário da cultura popular. (SILVA, 1994).

Dessa maneira é interessante perceber os antagonismos decorrentes de um momento histórico que ora coíbe, tortura, e mata agentes que fazem parte dos setores que se opõem ao regime, ora viabiliza a manifestação de calendários festivos em terreiros de umbanda em todo o Brasil. Também foi possível perceber que o processo de introdução das práticas umbandistas em terreiros de São Luís, por José Cupertino, teve estreita relação com a redução das coerções às casas de culto de matriz africana no estado, em virtude dessas representações religiosas receberam aparato legal de funcionamento de suas casas com a instalação da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, instituição que ofereceu aparato legal aos terreiros através de licenças e alvarás de funcionamento.

Uma importante contradição da pesquisa a qual pode-se discutir está envolta dos elementos apresentados na obra de Waldomiro Reis, *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*, que exhibe subsídios de que a prática da umbanda aqui já existia desde meados dos anos 1954, o que permite discutir e até mesmo questionar a introdução do culto através do então curador e vereador José Cupertino.

Reis (1954) registra a presença da umbanda ao citar Marcelino do Pombal, o qual é caracterizado como: “um homem forte, atencioso, que fazia as suas reuniões atraindo caboclos. Eu o conheci no lugar Laranjeiras, onde o seu trabalho mais me parecia uma mística de *Umbanda* e Nagô.” (REIS, 1954, p. 118). E em um outro

⁶⁴ SILVA, Márcia Andrea Teixeira. *A Divulgação da Umbanda em São Luís – MA na década de 1960*. Monografia – Especialização em História do Maranhão – Universidade Estadual do Maranhão, 2012.

momento da obra cita também a prática de quimbandistas: “Com os títulos de mineiros, pajés ou curandeiros, umbandistas ou quimbandistas, vão os espertalhões vivendo a custa dos fanáticos o obsedados. (REIS, 1954, p. 119).

De todo modo o estudo em relação às memórias e representações sobre José Cupertino e a umbanda em São Luís, se torna relevante para a historiografia maranhense, tendo em vista a sua atuação como vereador, divulgador da cultura popular, e defensor da religião de matriz africana. Além disso, cabe inferir que a realidade ali descrita por Reis (1954) pode ter constituído o início de um processo que se estruturou com os trabalhos desenvolvidos por Cupertino. Neste sentido, trabalhar com religiosidade afro-brasileira implica a necessidade de se discutir acerca do conceito de identidade cultural que traduz a ideia de um conjunto de dinamicidade que envolve vários grupos sociais e patrimônios simbólicos os quais ao longo da história estiveram compartilhados e estabelecem uma comunhão de valores estabelecidos entre os membros da sociedade.

Discutir os conceitos de identidade também se tornou de suma importância tendo em vista as múltiplas identidades que são acionadas quando se fala em José Cupertino, ou seja, a de umbandista, curandeiro, benevolente, solidário, galanteador, vereador, dentre várias outras que se poderia destacar aqui. De acordo com Stuart Hall (2005), os indivíduos vivem na modernidade um processo de descentração do sujeito e do seu lugar no mundo social e cultural, esse fenômeno constitui uma crise de identidade ao sujeito. Na realidade, o que se torna perceptível é como os indivíduos deixaram de lado aquela visão de uma identidade universal, coesa, e passaram a lidar com uma multiplicidade de identidades, que são situacionais e acessadas de formas diversas em momentos diversos das nossas trajetórias.

O trabalho de Stuart Hall (2005) corrobora bastante ao estudo aqui desenvolvido sobre inserção da umbanda em São Luís por intermédio do vereador e umbandista José Cupertino, tendo em vista que durante parte de sua trajetória na religiosidade afro ele era conhecido como curador, portanto dentro da perspectiva de Hall (2005) atenta-se para o olhar de vanguarda do vereador que perpassa por um processo de descentramento do sujeito curandeiro, coibido pelos órgãos da segurança quanto à dinâmica de festividade em seu terreiro. O que o levou a um deslocamento da identidade enquanto curandeiro para a de umbandista, exatamente no contexto em que a prática religiosa e é reconhecida enquanto religião no cenário nacional. Há, portanto,

um panorama claro das práticas de apropriação, representação e ressignificações, no campo da religiosidade afro-brasileira, especificamente no Maranhão.

As discussões teóricas acerca dos conceitos de memória e identidade direcionam para vários autores que elencam uma série de aspectos diferenciados. Michael Pollack (1992) trata do problema da ligação entre memória e identidade social no âmbito das histórias de vida, isto é, no âmbito da história oral. O autor assegura que a memória é um fenômeno construído social e individualmente, e quando se trata da memória herdada, assim há uma ligação fenomenológica entre a memória e o sentimento de identidade.

Pollack (1992, p.5) afirma que:

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com os outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo.

Discutir memória e identidade dentro do campo da religiosidade é bastante instigador, uma vez que são conceitos que dialogam em uma dimensão harmônica, ao mesmo tempo em que possuem especificidades e particularidades. Em *Memória e Umbanda*, Antônio Giovanni Gonçalves (2012) desenvolve uma narrativa que remonta a biografia de uma velha mãe de santo que solicitou ao autor que escrevesse um livro acerca de sua trajetória, enquanto manifestante da umbanda em João Pessoa. Os motivos que impulsionaram a necessidade em rememorar sua vida estão ligados aos seus próprios interesses, demarcar seu mérito enquanto precursora e divulgadora da umbanda na cidade.

O autor afirma que segundo Halbwachs (2012) na maioria das vezes lembrar, não é viver e sim refazer, repensar, reconstruir com imagens e ideias o que ocorre no presente, remetendo-se às experiências do passado. Ainda que se tenha a certeza de que nossas lembranças correspondam aos fatos tal qual como ocorreram, pois não há as mesmas vivências de outrora, a nossa percepção, nossas ideias, nossos olhares, nossos juízo de valor, dentre outras similaridades individuais, se modificam ao longo do tempo.

Ao longo da narrativa, Gonçalves (2012) relata a proximidade que Mãe Catarina passou a desenvolver com o candidato ao governo do Estado da Paraíba, João Agripino, este fato teria contribuído bastante para o reconhecimento e respeito da

umbanda em João Pessoa. Diante dessa realidade, é possível tecer analogias entre a trajetória de Mãe Catarina e José Cupertino, devido ao fato da aproximação com a política ter possibilitado a permissão legal e jurídica para as práticas da religiosidade afro-brasileira nos dois estados.

Assim se tornou perceptível que a dinâmica dos terreiros de São Luís passou a agregar novas questões em um período marcado por antagonismos político-culturais, uma vez que no cenário nacional havia uma Ditadura que tendia a censurar, dentre outras coisas, as práticas culturais, e no âmbito estadual, o governo de José Sarney que desenvolvia em sua gestão incentivos ao turismo e às manifestações da cultura popular.

Dessa forma, a umbanda rapidamente se proliferou na capital e no interior do estado, passando a adquirir um respaldo legal diante da sociedade, além de contar com uma instituição a seu favor – a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão – que viabiliza certa garantia ao funcionamento das suas representações religiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolver reflexões acerca da figura de José Cupertino através das memórias que o cercaram foi um grande desafio para a realização da presente pesquisa, uma vez que as dificuldades na catalogação das fontes foram surgindo desde a fase inicial do estudo. Analisar acerca da possível introdução da umbanda através de Cupertino foi inicialmente a principal preocupação do objeto, no entanto, a construção da narrativa histórica, abordar os meandros da trajetória deste que acumulou as funções de radialista, vereador, curador, umbandista e até mesmo defensor da cultura popular⁶⁵ se tornou tão importante quanto o debate acerca do referido pioneirismo.

Os relatos acerca do vereador, embora não demarcassem todas as inquietações preteridas a esse debate, trouxeram as miríades de diferenças individuais lembrando o caráter sociocultural da representação dele mediante uma rede geometricamente uniforme como foi demonstrado em cada fragmento de cada narrativa diferente uma da outra, ainda que tivessem muitos aspectos em comum, apresentaram de maneira subjetiva sua própria diferença. (PORTELI, 1996).

Porteli (1996) destaca que a história e a memória não dispõem de um esquema de experiências comuns, e sim um campo de possibilidades com suas devidas variações sejam elas reais ou imaginárias. O autor pontua ainda a dificuldade para organizar esta variação de dificuldades mediante os esquemas compreensíveis e rígidos, os quais indicam na mente do indivíduo distintos destinos possíveis. E assim qualquer pessoa observa essa variação de possibilidades à sua maneira e se norteia de modo particular em relação a elas.

Além da análise dessas memórias foi também necessário discutir os alicerces da Umbanda desde sua formação ainda em 1908 através da figura de Zélio Moraes com a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas na cidade de Niterói no estado do Rio de Janeiro e perceber a ampliação e aceitação desse culto ao longo do país, isso foi bastante relevante ao estudo, pois foi possível verificar que a Umbanda demarcou o signo de uma nova religião que seria responsável por contemplar os elementos culturais dos três povos formadores da nação brasileira, sobretudo do indígena atrelado ao modelo de matriz romântico-indianista presente na literatura

⁶⁵ Usou-se esse termo, defensor da cultura popular a figura de José Cupertino por ele ter sido caracterizado pelos entrevistados como alguém muito preocupado com essa questão. Haja vista que durante os festejos juninos sua casa no bairro do João Paulo era transformada em um verdadeiro arraial, e nas proximidades as ruas se transformavam em palco para as brincadeiras de bumba-meu-boi, tambor de crioula, entre outras manifestações culturais.

romântica do século XIX em função do Caboclo das Sete Encruzilhadas que traria os princípios básicos da religião e assim passaria a ser conhecida como uma religião genuinamente nacional. (ISAIA, 2012).

No entanto para alguns intelectuais da década de 1930 e 1940 a umbanda desde seu processo de idealização foi criada com as amálgamas racistas já imbricadas sobre as representações da religião de matriz africana, uma vez que elementos do kardecismo e do cristianismo sobrepõem os afro-ameríndios justificados através de um discurso racional dos intelectuais da nova religião. De acordo com Birman (1985, p. 87) para boa parte da intelectualidade dominante, os cultos afro merecedores de aceitação seriam aqueles que se mantiveram “puros” e distantes à atuação da cultura branca, mas para os intelectuais que formavam a primeira federação umbandista exatamente o contrário era valorizado. Quanto mais se “embranquecesse” os cultos mais legítima se tornaria a religião.

Dessa maneira, o aspecto institucional fez perceber aquilo que se tornaria a celebração fortalecedora para a autonomia dos terreiros, com a criação das federações os umbandistas buscaram uma espécie de licitude com o intuito de obter aparato legal para o funcionamento dos terreiros mediante autorização dos toques através de alvarás e licenças para a liberação dos rituais. Em que pese as coerções em terreiros a ação das federações de umbanda se tornou bastante útil para contornar esses episódios de batidas policiais que interrompem as celebrações nestas casas.

Enquanto ao aparato jurídico que estas instituições oferecem vale destacar que os códigos penais (MAGGIE, 1992) estabeleceram diversas vezes o caráter de criminalidade de algumas ações religiosas afro-ameríndias como, por exemplo, a prática do curandeirismo em qualquer de seus ramos, uma vez que constituiria uma concorrência com a medicina legal, a prática da magia, espiritismo ou qualquer outra similar que inculcasse o sentimento de cura de algum sortilégio ou doença, e ainda a prescrição ilegal mediante curativo, para uso interno e externo e/ou qualquer forma preparada com substâncias da natureza fazendo dessa maneira seu ofício. (MAGGIE, 2005).

O processo de transição de José Cupertino do Tambor de Cura para a Umbanda coaduna com os elementos citados, uma vez que desde sua vinda da cidade de São Bento, interior do Maranhão, já era muito conhecido como curador e junto com demais praticantes deste culto sofreu com a fiscalização policial. Segundo Mundicarmo Ferretti (2008) em São Luís os curadores não se confundiam com “mineiros”, no

entanto, como sofriam mais perseguições policiais, se associaram a “mineiras” e passaram a tocar *mina*, daí porque nos toques realizados em seus terreiros, costumam sair do barracão para atender clientes. Eduardo (1948, apud Ferretti, M. 2008) discute essa ação entre os pajés e curadores que precisaram deslocar seus terreiros para as áreas rurais de São Luís devido às ações coercitivas do Estado. Na década de 1960 essa transição da Cura para Umbanda será observada em função da instalação da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão exatamente pelo fato de a instituição oferecer o aparato jurídico aos terreiros.

Como se observou, as articulações e os sistemas de relações presentes entre pais-de-santo e políticos é uma realidade bastante comum e de âmbito nacional desde muito tempo, isso era e ainda é visto com grande relevância para os terreiros uma vez que possibilita um clima de tranquilidade, seja pela visibilidade dos líderes da religião afro, no sentido de conquistar mais prestígio diante de seus pares, ou até mesmo para adquirir liberdade para as celebrações nos terreiros, impedindo assim invasões policiais durante os cultos. Assim, é possível compreender o quanto a inserção de líderes da religião de matriz africana no cenário político se torna importante. Em São Luís essa introdução se dá pioneiramente pelo pai-de-santo José Cupertino, cuja entrada na Câmara Municipal de Vereadores de São Luís se deu no ano de 1959 e obteve quatro mandatos, permanecendo nesta casa cerca de 20 anos.

Na condição de parlamentar observou-se através de documentos oficiais da Câmara de Vereadores de São Luís as ações voltadas para melhoria de infraestrutura de bairros da periferia de São Luís, e mediante as entrevistas percebeu-se a preocupação do vereador com as práticas de manifestações da cultura popular, sobretudo no mês de junho, no arraial que organizava no bairro do João Paulo, e principalmente a característica solidária de colaboração com os carentes, a doação de caixões foi o detalhe mais evidenciado em praticamente todos os depoimentos.

Assim, embora não tenha sido possível observar que Cupertino direcionasse projetos que contemplassem as manifestações da religião afrodescendente, permite-se interpretar que sua atuação voltada para esse âmbito funcionava de maneira silenciosa, visto que as doações as quais ele realizava por mais que não tivesse uma relação direta com a questão da religião, sem dúvida faziam sentido para a realidade a qual ele estava inserido, a dos terreiros, em sua maioria formada por pessoas carentes, e dessa maneira sua ajuda tornou-se fundamental no processo de estabelecimento dos laços de solidariedade, elemento inerente à prática umbandista.

No que tange a relação de Cupertino com a Umbanda em São Luís coube ao estudo dialogar com o trabalho de Stuart Hall (2005) na obra *A identidade cultural na pós – modernidade* o qual analisa a crise na pós-modernidade tomando como núcleo as modificações estruturais que desconstroem e fragmentam vários segmentos inerentes as *identidades de classe, religião, nacionalidade, etnia, gênero e raça*. Nesse sentido, verificou-se que o estudo de Stuart Hall (2005) confirma bastante a abordagem sobre a representação da umbanda em São Luís através do vereador e umbandista José Cupertino, tendo em vista que ao longo de sua trajetória na religião de matriz africana ele desenvolvia trabalhos como curador, portanto dentro da perspectiva do autor atenta-se para o olhar de vanguarda do vereador que passa por um processo de *descentramento* (Hall, 2005) do sujeito curador, coibido pelos órgãos da segurança quanto a dinâmica de festividade em seu terreiro.

E dessa forma ocorre o fenômeno de descentramento e deslocamento de sua identidade enquanto curador o qual passa a ser umbandista exatamente no contexto da década de 1960, durante a Ditadura Militar em que a prática religiosa é reconhecida enquanto religião no cenário nacional (Brown, 1985), e ocasionado exatamente por uma necessidade circunstancial que era a fuga das coerções policiais nos terreiros em função de determinação do Estado. Há, portanto, um panorama claro das práticas de apropriação no campo da religiosidade afro-brasileira, especificamente no Maranhão, tal qual afirma Chartier (2001) a apropriação visa a elaboração de uma história (social) dos usos e interpretações, os quais relacionam-se às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os constroem. Apesar do caráter institucional da Umbanda, no Maranhão especificamente, o culto apresenta características, isto é, apropriações da *mina*, do *terecô* e da *cura* que nem sempre é facilmente reconhecida por umbandistas do Centro-Sul. (Ferretti, M, 2008).

Em que pese o pioneirismo da Umbanda em São Luís, foi possível perceber uma contradição desta assertiva, pois diante dos elementos apresentados na obra de Waldomiro Reis (1954), *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão*, constatou-se que a obra exhibe subsídios de que a prática da Umbanda já existia no período de sua publicação que seria por volta de meados do ano 1954, o que nos permite discutir e até mesmo questionar a introdução do culto através do então curador e vereador José Cupertino, que torna a umbanda conhecida na década de 1960, principalmente quando funda a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão.

Sobre as primeiras manifestações umbandistas que se tem registro em São Luís, Waldomiro Reis pontua em sua obra a figura de Marcelino do Pombal, o qual é caracterizado como: “um homem forte, atencioso. Fazia as suas reuniões atraindo caboclos. Eu o conheci no lugar Laranjeiras, onde o seu trabalho mais me parecia uma mística de *Umbanda* e Nagô.” (REIS, 1954, p. 118). E em outro momento da obra, Waldomiro cita também a prática de Quimbanda na capital maranhense: “Com os títulos de mineiros, pajés ou curandeiros, umbandistas ou quimbandistas, vão os espertalhões vivendo a custa dos fanáticos o obsedados”. (REIS, 1954, p. 119).

Dessa forma, embora não tenha sido constatado o pioneirismo da Umbanda em São Luís através da figura de José Cupertino o estudo em relação às memórias e representações sobre ele se torna relevante para a historiografia maranhense, tendo em vista a sua atuação como vereador, divulgador da cultura popular. Assim, vale destacar a importante definição deste estudo que é resgatar a vida de uma personalidade que foi de grande valor para a difusão da umbanda em São Luís, embora possa não ter sido o introdutor, mas sem dúvida foi um dos principais divulgadores do culto no Maranhão.

Além disso, considera-se necessário destacar no atual trabalho que o professor de história possa inserir temáticas atreladas a essa cultura tão marginalizada nos currículos escolares, traçando um panorama da história, um Maranhão contemporâneo mediante o compromisso de dialogar e discutir com o aluno sobre importantes personagens que compõem o cenário sociocultural do Estado, e dessa maneira instigar, problematizar e desconstruir o caráter etnocêntrico imbuído nas manifestações culturais e religiosas de matriz africana no âmbito da realidade discente.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

_____. **Assembléias de Deus, origem, implantação e militância**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. A História das Religiões. In: USARSKI, Frank. (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

AMADO, Janaína. **O grande mentiroso. Tradição, veracidade e imaginação**. In: **História**. São Paulo, v. 14, p. 125-136, 1995.

BARROS, Antônio Evaldo Almeida. **Tambores e Maracás no ambíguo Maranhão Estado-Novista**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore n° 37. São Luís, p. 9, jun. 2007.

_____. Antônio Evaldo Almeida. **Cultura e Identidade no Maranhão Estado-Novista**. III Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís: 28 a 30 de agosto 2007.

_____. **O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**. Dissertação de Mestrado. UFBA. 2007.

BARROS, Marcelo. **África, Brasil, história e futuro**. Porto Alegre-RS: PUCRS, ano 45, n. 379, ago/2007.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971. vol. 2.

BASTOS, Ivana Silva. **A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras** Revista Eletrônica de Ciências Sociais - Número 14 – ISSN 1517-691- Setembro de 2009.

BIRMAN, Patrícia. (org.) **Religião e Espaço Público. Movimentos Religiosos no mundo contemporâneo**. São Paulo: Attar Editorial. 2010.

_____. **Registrado em cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda**. In: Diana Brown (org.) **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero. 1985.

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

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

_____. **Compreender**. In: **A Miséria do Mundo**, Rio de Janeiro: Vozes. 2008.

BURKE, Peter. **A Nova História, Seu Passado, Seu Futuro**. In: Peter Burke. (org.) **A Escrita da História: novas perspectivas**; trad. de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

BURDICK, John. **Pentecostalismo e Identidade Negra no Brasil: mistura possível?** In: MAGGIE, Yvonne e RESENDE, Cláudia. (org.) **Raça como Retórica: a construção da diferença.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. FERRETTI, Sérgio. SANTOS, Lyndon de Araújo. (Orgs.) **Missa, Culto e Tambor: os espaços da religião no Brasil.** São Luís-Edufma/Fapema, 2012.

_____, Gamaliel da Silva. FERRETTI, Sérgio Figueredo. SANTOS, Lyndon de Araújo. (Orgs.) **Religiões e Religiosidades no Maranhão.** São Luís – EDUFMA, 2011.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1988.

_____. **A nova história cultural existe?** In: PESSAVENTO, Sandra. *História e linguagens.* RJ: Letras, 2006.

CLARK, Stuart. Os historiadores dos Annales. In: SKINNER, Quentin (Dir.). **As ciências humanas e os seus grandes pensadores.** Lisboa: Dom Quixote, 1992.

_____. **A história ou a leitura do tempo.** Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 80.

CONTINS, Márcia. Título: **Fronteiras Religiosas e Identidades Étnicas no Rio de Janeiro.** PPCIS/UERJ. 1992, 1994.

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

DIONISIO, Ângela Paiva; BEZERRA, Maria Auxiliadora (orgs.). **O livro didático de Português: múltiplos Olhares.** Rio de Janeiro: Lucerna, 2001.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

_____, **De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto.** Mina, uma religião de matriz africana. São Luís: SIOGE, 1985.

_____. Desceu na Guma **O Caboclo no Tambor de Mina.** São Luís: Edufma, 2000.

_____. (org). **Pajelança do Maranhão no século XIX – o processo de Amélia Rosa.** São Luís: CMF/ FAPEMA, 2004.

_____. e SANTOS, Rosário. **José Cupertino na Religião Afro do Maranhão.** Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, n° 20, Agosto de 2001.

_____. **Pureza nagô e nações africanas no tambor de mina do Maranhão.** Ciências Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 75-94, oct. 2001.

FERRETTI, Sérgio. **Dona Celeste da Casa das Minas.** Boletim de Folclore n° 13. CMF, São Luís, junho. 1999.

_____. **A terra dos voduns.** Encaminhado para publicação em Enciclopédia Cultural da Amazônia. São Luís. 2006.

_____. Repensando o Sincretismo - 2. Ed. São Paulo. Edusp; Arché Editora, 2013.

_____. **O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural?** - Trabalho apresentado na Mesa Religiões afro-brasileiras – trânsitos contemporâneos 24ª Reunião Brasileira de Antropologia PUC/SP 02 a 05 de Julho de 2012.

FLEISCHER, Soraia. TORNQUIST, Susana Carmen e MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa de. Saber Cuidar, Saber Contar. **Ensaio de Antropologia e Saúde Popular.** 1. ed. Florianópolis: Ed. Da UDESC, 2009.

_____. **O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural1?** Trabalho apresentado na Mesa Religiões afro-brasileiras – trânsitos contemporâneos 24ª Reunião Brasileira de Antropologia PUC/SP 02 a 05 de Julho de 2012.

FERREIRA, Euclides Meneses. **Candomblé: a lei complexa.** São Luís: Estação Produções LTDA., 2003.

FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

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

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala.** 34ª edição. Editora Record, Rio de Janeiro, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Ed Loyola, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** 10 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

HAERTER, Leandro. **Fatumbi: renascimento da cultura negra.** In: **Jornal Mundo Jovem.** Porto Alegre – RS: PUCRS, ano 45, n. 380, set/2007.

HERMANN, Jacqueline. **História das Religiões e Religiosidades**. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: ensaios da teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

HUNT, Lynn (Org.) **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. e MANOEL. Ivan Aparecido (orgs.). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras: História e Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: Unicamp, 2012.

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

_____. **“A eficácia simbólica”**. In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Ilê Ashé Ogum Sogbô: etnografia de um terreiro de mina em São Luís: Café e Lápis**; EDUFMA; FAPEMA, 2014.

LEPORACE, Camila. **Lei da cultura africana e afro-brasileira: combate à discriminação ou aumento da segregação?** Acesso em < 26.04.2016 > disponível em: < <http://opiniaonoticia.com.br/interna.php> >

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Religiões Afro-Maranhenses no Cenário Político A Trajetória de três Pais-de-santo na Câmara Municipal de São Luís**. 7ª Conferência Brasileira de Folkcomunicação. Lajeado (RS). UNIVATES. 2004.

LISBOA, Elaine Regina. RAMOS, Thalisse Sousa. SILVA, Márcia Andrea. Teixeira. **Velhos objetos x novos olhares: os usos do livro didático no ensino de História**. XII – HISTEDBR (Centro de Estudos Superiores de Caxias – MA) 2014.

LODY, Raul. **O Negro no Museu Brasileiro-Construindo Identidades**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998.

LIMA, Marta Valéria de. **Uma Introdução à História Política das Religiões Afro-Brasileiras de Rondônia**. Revista Labirinto – Ano XII, nº 16 – junho de 2012.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal LTDA, 1988.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil**. São Paulo: Loyola. 1999

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e Cultura Afro-Brasileira**. 2. Ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

MELO, Diogo Lordelo de - **Papel do vereador e a câmara municipal: problemas municipais**. Rio de Janeiro: IBAM, 1981.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História Oral e Memória: a cultura popular revisitada**. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2001.

NUNES, Elton de Oliveira. **Teoria e Metodologia em História das Religiões no Brasil: O Estado da Arte**. In: Revista História: Questões e Debates, Curitiba, n. 55 jul/dez. 2011.

OLIVEIRA, Humberto. **Entre o protestantismo e os cultos afro-brasileiros: especificidades do sincretismo das igrejas neopentecostais**. UMSP. São Paulo. 2013.

OLIVEIRA, Eduardo Romero de. **Memória, história e patrimônio: perspectivas contemporâneas da pesquisa histórica**. In: Fronteiras, Dourados, MS, v. 12, n. 22, p. 131 – 131, jul./dez. 2010.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião em uma sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PESAVENTO, Sandra. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PERROT, Michelle. **As mulheres e os Silêncios da História**. São Paulo: EDUSC, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

POLLACK, Michael. **Memória e Identidade Social**. In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

PROST, Antoine. **Social e cultural indissociavelmente**. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (org). **Para uma história cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

PRANDI, Reginaldo. (org.). **Encantaria Brasileira-O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas. 2011.

RANGEL, Egon. **Livro didático de Língua Portuguesa: o retorno do recalcado**. In:

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

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **Das perseguições policiais à “moralização e sistematização das práticas e crenças religiosas”**: o lugar do feiticeiro na cultura nacional. Anais dos Simpósios da ABHR. Vol. 13 (2012). Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil - São Luís, UFMA. 2012.

_____. **O Perigo de uma História Única: a “invenção” de Codó - Ma como terra da macumba (1950 a 1990)**. Dissertação de Mestrado. UFMA. 2015

RIVIERE. Claude. **Socioantropologia das Religiões**. [tradução Saulo Krieger]. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

ROLIN, Francisco Cartaxo. **“Igreja Pentecostal Deus é Amor”**. In: Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER, 23:59-63. 1990.

ROSA, Júlio. **O Evangelho Quadrangular no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1978.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTA"NA, Antonio Olimpio de. **História e cultura e conceitos básicos sobre o racismo e seus derivados**, in: Munanga, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, 2005, p. 57.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho Santos. **Mãe Andresa: amor e bondade em forma de mulher**. Boletim de Folclore n° 14. CMF, São Luís, agosto 1999, p. 13.

SANTOS, Reinilda de Oliveira. **José Negrreiros: “pulava e brincava, rufava o pandeiro”**. Boletim de Folclore n° 56. CMF, São Luís, junho 2014.

SANTOS, Dionária da Silva. **Afirmção negra e humanização de toda sociedade**. In: **Jornal Mundo Jovem**. Porto Alegre-RS: PUCRS, ano 45, n. 382, nov./2007, p.12-13.

SILVA. Márcia Andrea Teixeira. **Liberdade de Culto: uma abordagem do processo de diminuição das perseguições policiais em terreiros de São Luís na década de 1960**. Monografia. Graduação em História. Universidade Estadual do Maranhão, 2008.

_____, **A Divulgação da Umbanda em São Luís – MA na década de 1960**. Monografia. Especialização em História do Maranhão. Universidade Estadual do Maranhão, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. (org.) Imaginário Cotidiano e Poder. Memória afro-brasileira; v. 3. São Paulo: Selo Negro, 2007. _____. (org.) e LODY, Raul. **Joãozinho da Golméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé**. In: Caminhos da Alma – Memória afro-brasileira. 2. Ed. São Paulo: Summus, 2002.

_____. **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro.** Ari Pedro Oro ET al; Vagner Gonçalves da Silva (org.).São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2007.

SILVEIRA, Marcelo. **A associação entre consumo e salvação, e entre capitalismo e Reino de Deus.** TESE DE DOUTORAMENTO. USP. 2007

TRINDADE, Diamantino. **Umbanda e sua História.** São Paulo: Ícone, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. **História das Mentalidades e História Cultural.** In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: ensaios da teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____. **A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil.** In: **Artigos.**São Paulo: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre. **Influências África – Brasil e Brasil - África.** In: *Os Herdeiros da Noite. Fragmentos do Imaginário Negro.* (Catálogo de Exposição, São Paulo, Pinacoteca, curador: Emanuel Araújo). Belo Horizonte, Centro de Cultura, Ministério da Cultura, 1992.

ARQUIVOS PESQUISADOS EM INTERNET

ADAMI, Humberto. **Lei 10.639/03.** Acesso em <15.03.2016> Disponível em <http://www.adami.adv.br/lei.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS [IURD]. Disponível em: <http://www.iurd.org.br>. Acesso em: 26 fev. 2016

ISAIA, Artur Cesar. **Umbanda, Intelectuais e Nacionalismo no Brasil.** Revista de História e Estudos Culturais. Set. Out. Nov. Dez. de 2012. Vol. 9. Ano IX. Nº 03. www.revistafenix.pro.br

MAIA, Verônica Lemos de Oliveira. **Ensino da História e Cultura Afro-brasileira.** Acesso em < 12.02.2016>; Disponível em: < http:// www.overmundo.com/lei

MINARD, Blog do. **CONFIRMADO: Astro de Ogum vai disputar a prefeitura de São Luís em 2016.** Publicado em 23 de maio de 2015. Disponível em: www.minard.com.br; Acesso em 27.06.2015

OLIVEIRA, Pereira Joyce. **O Tambor de Mina do Maranhão e a Casa das Minas.** 2015 http://www.gpmina.ufma.br. Acesso em 15.06.2016.

REPÚBLICA. Presidência da. **Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003.** Acesso em < 18.06.2016>; Dispositivo em: <http:// www.planalto.gov.br/ccivil/leis.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho Santos. **Apontamentos acerca da Evolução da Mina no Maranhão da Mina1 à Umbanda** - Cad. Pesq. são Luís, 4 (1) 135 - 143, ja:1. /jun. 1988 – (www.pppg.ufma.br/cadernosdepesquisa.).

DOCUMENTOS PESQUISADOS

JORNAL PEQUENO:

VISITOU JORNAL “PEQUENO UMA PROFISSIONAL” DA “CURA”: 18/08/1951.

MACUMBEIROS - Recolhidos ao xadrez: 29/10/1952

RECORRE À MACUMBA PESSOAL DO GOVERNO: 22/10/1953

APELANDO PARA A MACUMBA: 30/06/1955.

O LÍNGUA DE TRAPO: 23/01/1960

PAJELANÇA NO ALTO DO BODE: 23/01/1960

TERREIROS DE MINA SERÃO LEGALIZADOS – 180 TERREIROS: 24/05/1961

QUIMBANDA: 24/03/1966

MORRE O EX-VEREADOR SEBASTIÃO DO COROADO: 21/07/2009.

JORNAL O IMPARCIAL:

CASOS POLICIAES – A PAGELANÇA: 27/03/1930.

CASOS POLICIAES – PAGELANÇAS: 14/06/1931.

CASOS POLICIAES – PODE TAMBORILAR: 05/01/1932

CASOS POLICIAES – PARA FEITIÇO SÓ FEITIÇO: 03/02/1933

MORTE DE ZÉ CUPERTINO REPERCUTE EM SÃO LUÍS: 25/07/1984.

CÂMARA DE VEREADORES DE SÃO LUÍS

Figura 1: Requerimento (13/07/1959)

Figura 2: Requerimento (17/08/1961)

Figura 3: Requerimento (17/04/1962)

Figura 4: Requerimento (03/03/1971)

Figura 5: Requerimento (06/08/1974)

ENTREVISTAS

ARAÚJO, Benedita Garcês (nora de José Cupertino): **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 12 de março de 2015.

CAMPOS, Leocídia Costa: **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 20 de fevereiro de 2016.

CARVALHO, José Ribamar (compadre de José Cupertino): **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 12 de março de 2015.

CASTRO, Epitácio de Jesus: **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís: 30 de março de 2016.

LIMA, Generval Martimiano Moreira. (Astro de Ogum); Vereador (PR); Presidente da Câmara Municipal de São Luís. **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 13 de abril de 2016.

MENDES, Maria do Socorro: **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 27 de janeiro de 2016.

NETO, José Cupertino Araújo (neto de José Cupertino): **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 12 de março de 2015.

PINTO, Rita Pereira. (ex-mulher de José Cupertino). **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís, 02 dezembro. 2015.

OLIVEIRA, Raimunda Silva de. (viúva de Jorge Itaci Oliveira). **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís, 30 janeiro. 2015.

SILVA, Fernanda Carla Castro: **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís 30 de março de 2016.

SILVA, José Raimundo Pereira da. (filho de José Cupertino). **Entrevista concedida a Márcia Andréa Teixeira da Silva.** São Luís, 02 dezembro. 2015.

APÊNDICE

Debate da Lei 10.639/03: paradigmas e possibilidades na implementação de conteúdos voltados para História e Cultura Afro-brasileira e Africana

A população negra é parte integrante da sociedade brasileira e a manutenção das manifestações culturais desse grupo é de fundamental importância para o fortalecimento da identidade étnica como elemento de resistência ao domínio branco. Outras formas de expressão como as pinturas e esculturas, que cumprem o objetivo mais amplo da arte, ou seja, compartilhar conceitos e símbolos e, como a música, que contempla o samba, o pagode, além de estar presente em diversos ritmos populares no Brasil, são também elementos fundamentais da expressão cultural afrodescendente.

Sabe-se que a história da relação entre Brasil e África vai muito além do período colonial e do tráfico de escravos, infelizmente essa relação esteve vinculada nos meios acadêmicos, e em bancos escolares de forma, secundária, convencionou-se, sobretudo na educação básica, trabalhar com o continente africano como se fosse a-histórico, sem processo de desenvolvimento e estruturação social, marcado apenas por guerras, escravidão, fomes, epidemias, miséria, sem seu devido contexto histórico-político-social e cultural, reduzido apenas a estereótipos negativos.

No Brasil, o livro didático passa pelo controle do Estado através da legislação criada em 1938, pelo decreto de nº8. 469, dessa forma, deve ser adotado apenas mediante autorização do Ministério da Educação. No ano de 1960, foram elaboradas equipes técnicas a fim de selecionar os livros a serem utilizados nas escolas, a partir daí a atual FAE (Fundação de Assistência ao Estudante) ficou com a responsabilidade de fazer a coedição e com o intuito de dar volume à tiragem e à distribuição desses livros. Em 1985, após a implantação do PNLD (Programa Nacional do livro didático), esses livros começam a ser analisados de uma forma mais ponderada. (RANGEL, 2001).

A historiadora Circe Bittencourt (2003, p. 80) enfatiza a grande importância das imagens e ilustrações nos livros didáticos, assim as crianças fazem uma fácil relação das imagens com os textos, viabilizando um avanço na compreensão histórica. A estratégia da dualidade imagens e textos possibilita o desenvolvimento da inteligência e sua relação com a memória. De um modo geral, no Brasil, não existem muitas pesquisas direcionadas à produção iconográfica na área de história, no entanto, alguns trabalhos

visam analisar como certos elementos sociais são representados, sobretudo os indígenas e a população negra. Alguns estudos revelam que os livros didáticos do ensino de história promovem uma omissão de elementos da vida do povo negro, ou seja, aspectos de categoria social e elementos culturais deste enquanto formador do povo brasileiro. Na maioria das vezes, destaca-se o negro a partir da máxima: escravidão versus mão de obra livre.

Sobre a questão das imagens do negro e outros elementos da formação do povo brasileiro no livro didático, vale ressaltar que ao longo do tempo as fotos, gravuras, filmes e ilustrações têm sido utilizados enquanto recurso pedagógico. Em meados do século XIX, os livros didáticos já possuíam ilustrações de cenas históricas intercaladas nos textos. Desde esse período, o livro didático era considerado como principal ferramenta ou instrumento de trabalho. Dessa forma, o livro deve cumprir o papel de estimulador da cidadania, e produzir ações contrárias às práticas de preconceito e discriminação dentro ou fora da escola.

De acordo com Sant"Ana (2005, p. 57), alguns aspectos sobre as imagens que evidenciam o racismo no livro didático são pontuais, dos quais se observa que nas ilustrações e também nos textos, o negro aparece pouco e em situação de inferioridade frente ao branco; pouco ou nada está ilustrado sobre a família negra, é como se a criança negra não tivesse família; os textos acerca da formação étnica do Brasil sobre os índios e negros geralmente são citados no passado, como se eles não existissem na história contemporânea.

É necessário um questionamento acerca das imagens depreciativas dos negros e como são representados nos livros didáticos onde se enfatiza o processo de escravidão no continente africano e ainda evidencia-se a violência e a crueldade a que foram submetidos durante o período colonial. (SILVA, 2011, p. 10). Torna-se necessário atentar para uma reflexão de como os livros didáticos escolhem imagens que contribuem para uma não aceitação e não identificação dos alunos negros com seus antepassados, uma vez que as ilustrações representam o negro em contextos de sofrimento, violência e coerção⁶⁶.

As dificuldades para implantação dessas políticas curriculares assim como a estabelecida no art. 26º da Lei 9.394/1996, por força da Lei 10.639/2003, se devem muito mais à história das relações étnico-raciais neste país e

⁶⁶ Revista Pitágoras – ISSN 2178-8243, Nova Andradina/ MS, v. 1ago/dez 2011.

aos processos educativos que elas desencadeiam, consolidando preconceitos e estereótipos, do que aos procedimentos pedagógicos, ou à tão reclamada falta de textos e materiais didáticos. Estes, hoje, já não são tão escassos, mas nem sempre facilmente acessíveis. No entanto, não há como desconhecer experiências desenvolvidas por professores negros e não negros, na sua grande maioria contando com apoio do Movimento Negro e que com certeza proporcionaram apoio para a formulação do Parecer CNE/CP 3/2004, bem como, serviram de exemplo e suporte para que se execute esta determinação legal. (Silva, 2011, p. 12).

Segundo Gonçalves e Silva (2007, p. 10), aprendeu-se que ensinar e aprender são resultados de relações de convivência, e isso acarreta conflitos e exige confiança e respeito, os quais não devem ser confundidos com mera tolerância; autores colocam que é possível descobrir que pessoas economicamente despossuídas, e culturalmente desvalorizadas, mesmo vivendo situações de opressão, são capazes de reconstruir de maneira positiva seu modo de ser, viver, pensar, apoiados em valores próprios a seu pertencimento étnico-racial e a sua condição social.

Os brasileiros oriundos de diferentes grupos étnico-raciais – indígenas, africanos, europeus, asiáticos –, aprenderam a se situar na sociedade, de acordo com o que se ensina, através de práticas sociais em que relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas acolhem, rejeitam ou querem modificar. E assim, constroem-se as identidades étnico-raciais, as quais transmitem sua visão de mundo que se expressam nos valores, posturas, atitudes que se assumem por meio dos princípios que se defende e ações que são empreendidas.

Deve-se, portanto, destacar que a Lei 10.639/03 propõe novas diretrizes curriculares para o estudo da história e cultura afro-brasileira e africana. A Lei sugere, então, que professores ressaltem em sala de aula, por exemplo, que a cultura de matriz africana é um elemento constituinte da formação da sociedade brasileira, na qual os negros são considerados sujeitos históricos, cujas contribuições vão além da cultura (música, culinária, dança) e as religiões de matrizes africanas.

Além do estudo da História da África e dos africanos devem ser destacadas as lutas dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro nas áreas social, econômica e política, pertencentes, também à História do Brasil, relacionadas em todo currículo escolar, principalmente, nas áreas de Educação Artística, Literatura e História. No âmbito do calendário escolar, a cada ano, crescem as comemorações ligadas ao dia da Consciência Negra, que representam um exemplo de resistência cultural e social do

povo negro. No que tange à formação dos professores, o artigo 53 trata ainda da obrigatoriedade nas universidades de criação e organização nos currículos dos cursos e programas de educação com a inclusão dos temas referidos. Isso significa que as mudanças da lei visam alcançar as universidades, bem como, qualquer conhecimento aplicado e que vêm estabelecer planos, programas e projetos de pesquisa.

Percebe-se, porém, a preocupação com a história africana nos cursos de graduação e pós-graduação, visto que os professores não se encontram preparados para cumprir a lei. O estudo de assuntos decorrentes da história e cultura de matriz africana deve ser um componente dos estudos do cotidiano escolar, uma vez que os alunos tornam-se capazes de construir e se reconhecer enquanto agente de suas relações ético-sociais e pedagógicas. Desse modo, o ensino das relações étnico-raciais nas escolas brasileiras é uma medida preventiva fundamental contra o favorecimento da discriminação. As experiências e contribuições históricas dos afro-brasileiros têm sido trabalhadas como um mundo à parte da realidade nacional, por este motivo, é fundamental entendê-las enquanto realidade social, produtora da própria história.

O presente estudo insere-se na linha de pesquisa Memória e Identidade do Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão, que propõe dentre outros aspectos valorizar o patrimônio sociocultural brasileiro. Em que pese a questão da relação deste estudo com os aspectos metodológicos do Ensino de História, atenta-se para a necessidade de trabalhar as referências historiográficas em consonância com os Parâmetros Curriculares Nacionais, e ainda sob o ponto de vista da conscientização dos alunos, em relação às identidades culturais de cada grupo com suas devidas peculiaridades a partir da Lei 10.639/03, uma vez que a Umbanda e outras manifestações religiosas afrodescendentes ainda são reconhecidas pela maioria do corpo discente a partir de um olhar eurocêntrico.

Dessa forma, é possível verificar que a pesquisa possui sua devida importância para a produção historiográfica maranhense e para a questão do ensino por desenvolver uma abordagem que visa conservar a memória de um grupo inserido na religião afro-brasileira e passar seus valores para as gerações futuras.

