



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA – PPGSA**

CHRISTIANE DE FÁTIMA SILVA MOTA

**'TERREIROS EM MOVIMENTO:
FESTAS, RESISTÊNCIA E MOBILIZAÇÃO.**

**BELÉM
2018**

CHRISTIANE DE FÁTIMA SILVA MOTA

**TERREIROS EM MOVIMENTO: FESTAS, RESISTÊNCIA E
MOBILIZAÇÃO.**

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Sociologia e Antropologia –
PPGSA, na Universidade Federal do Pará -
UFPA, para obtenção do título de Doutora
na área de concentração Antropologia.

Orientador: Professor Dr. Raymundo
Heraldo Maués

Co - Orientadora: Professora Dra. Marilu
Márcia Campelo

BELÉM
2018

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP) Sistema de
Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

M917t Mota, Christiane de Fátima Silva
Terreiros em movimento: festas, resistência e mobilização / Christiane de
Fátima Silva Mota. — 2018
290 f: il. color

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia e
Antropologia (PPGSA), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

Orientação: Prof. Dr.
Raymundo Heraldo Maués
Coorientação: Profa. Dra.
Marilu Márcia Campelo.

1. Resistência. 2. Povos e Comunidades Tradicionais. 3. Terreiros. 4.
Conflito. 5. Coletivos. I. Maués, Raymundo Heraldo, *orient.* II. Título

CHRISTIANE DE FÁTIMA SILVA MOTA

**TERREIROS EM MOVIMENTO:
FESTAS, RESISTÊNCIA E MOBILIZAÇÃO.**

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Sociologia e Antropologia
– PPGSA, UFPA para obtenção do título
de Doutora na área de concentração em
Antropologia.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués (orientador) – PPGSA/ UFPA

Prof.^a Dra. Marilu Márcia Campelo (co - orientadora) - UFPA

Prof.^a Dra. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (membro externo). PPGCS/UFMA

Prof.^a Dra. Jurandir Santos de Novaes (membro externo). UFPA. PPGCSPA/UEMA

Prof.^a Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (membro interno). PPGSA/UEPA

Prof.^a Dra. Maria Angélica Motta Maués (membro interno). PPGSA/UFPA

SUPLENTE

Prof. Dr. Professor Aldrin Moura de Figueiredo (membro externo). PPHIST/UFPA

Prof.^a Dra. Maria José da Silva Aquino Teisserenc (membro interno). PPGSA/UFPA

Meu Rosário

*Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.
Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo
padres-nossos, ave-marias.*

*Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do
meu povo e encontro na memória mal-adormecida
as rezas dos meses de maio de minha infância.*

*As coroações da Senhora, onde as meninas negras,
apesar do desejo de coroar a Rainha, tinham de se
contentar em ficar ao pé do altar lançando flores.*

*As contas do meu rosário fizeram calos em minhas mãos,
pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas,
nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo.*

*As contas do meu rosário são contas vivas.
(Alguém disse que um dia a vida é uma oração,
eu diria porém que há vidas-blasfemas).*

*Nas contas de meu rosário eu teço entumecidos
sonhos de esperanças.*

*Nas contas do meu rosário eu vejo rostos escondidos
por visíveis e invisíveis grades e embalo a dor da luta
perdida nas contas do meu rosário.*

Nas contas de meu rosário eu canto, eu grito, eu calo.

*Do meu rosário eu sinto o borbulhar da fome
No estômago, no coração e nas cabeças vazias.
Quando debulho as contas de meu rosário,
eu falo de mim mesma em outro nome.*

*E sonho nas contas de meu rosário lugares, pessoas,
vidas que pouco a pouco descubro reais.*

*Vou e volto por entre as contas de meu rosário,
que são pedras marcando-me o corpo-caminho.*

*E neste andar de contas-pedras,
o meu rosário se transmuda em tinta,
me guia o dedo,
me insinua a poesia.*

*E depois de macerar conta por conto do meu rosário,
me acho aqui eu mesma
e descubro que ainda me chamo Maria.*

(Conceição Evaristo. Poemas de recordação e outros movimentos)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Maria de Fátima.

A Pedro Mota (*in memoriam*)

À Mariana, filha amada.

À minha família sempre presente.

Aos religiosos por tudo compartilhado durante este trabalho.

Na comunidade do Cajueiro, a Clóvis Amorim, Davi de Jesus, João Germano, Maria Araújo, Dona Leonora, Dona Lenir e Eunice Araújo.

Ao Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA/UFPA, especialmente meus orientadores Prof. Raymundo Heraldo Maués e Prof^a Marilu Márcia Campelo, estendo ainda às professoras Denise Machado Cardoso e Maria José Aquino Teisserenc e às secretárias do Programa, Rosângela Santos e Maria Edileusa Borges.

Ao querido e saudoso professor Sérgio Ferretti. Sinto-me feliz por ter convivido e contado com sua orientação, rigor, seriedade e afeto por tantos anos.

À Mundicarmo Ferretti, com muita admiração e afeição agradeço igualmente por sua orientação nesses anos.

Por tudo que aprendi nas salas de aula, agradeço a amizade de Carlos Benedito Silva e Horácio Antunes S'antanna.

Ao Instituto Federal do Maranhão - IFMA, colegas professores e alunos. Ao Grupo de Estudos Afro-brasileiros e Culturais/GEABRAC e aos nossos bolsistas, especialmente, Sara Lua.

Aos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/PNCSA, professores e alunos do Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia/PPGCSPA-UEMA.

Aos amigos, Ana Kennya Félix, José Antônio Pinheiro Júnior, Carla Geórgia, Francisco Ernesto, André Freitas, Paola Palhais e Isa Rosete.

Aos companheiros de trabalho e de vida, Gerson Carlos Pereira Lindoso e Luciana Railza Cunha Alves, esta tese tem muito de nossas pesquisas, incontáveis horas de conversa, discussões e trabalho de campo que fizemos juntos. Nossa amizade é preciosa.

RESUMO

TERREIROS EM MOVIMENTO: FESTAS, RESISTÊNCIA E MOBILIZAÇÃO.

Christiane de Fátima Silva Mota

Esta tese analisa a resistência dos povos de terreiro pela garantia de direitos, reconhecimento, liberdade de culto e expressão a partir da pesquisa no âmbito da atuação política de lideranças, autoridades religiosas e coletivos formalizados em São Luís, Maranhão. Cada terreiro é uma unidade de resistência. Desse modo, parto da noção de que os rituais e festas não se separam do político, são elementos mobilizadores “em movimento” constante que se mantiveram mediante processo histórico de resistência desde a escravidão às perseguições policiais nos séculos XIX e XX. Discuto a categoria povos e comunidades tradicionais de matriz africana estabelecida pelo Decreto 6040/2007, quando os terreiros passaram a integrar a agenda do governo federal na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Para tanto, utilizo como base teórica documentos, livros, artigos, relatório de encontros e de eventos produzidos pelos próprios terreiros em razão de entendê-los como sujeitos que também elaboram teorias e conhecimentos complexos a respeito de suas realidades. Na segunda parte da tese, destaco várias situações conflituosas tendo como marco dos acontecimentos, os anos de 2014 a 2018. Em São Luís, o posicionamento político e público das lideranças e coletivos pela garantia de direitos, formas de expressão e manutenção dos territórios sagrados têm ganhado força nas últimas décadas, sobretudo, através da participação direta dos religiosos na elaboração de políticas públicas, planos e projetos específicos aos terreiros. A tese é perpassada pela atualidade histórica das resistências. As narrativas registradas revelam um passado-presente ou um presente-passado no qual os povos de terreiro exigem o reconhecimento por parte do Estado brasileiro nos âmbitos de suas origens ancestrais (africana), histórica no Brasil (escrava) e social (religiosa).

Palavras-chave: Resistência. Povos e Comunidades Tradicionais. Terreiros. Conflito. Coletivos.

ABSTRACT

TERREIROS IN MOVIMENT: PARTIES, RESISTENCE AND MOBILIZATION.

Christiane de Fátima Silva Mota

This thesis analyzes the resistance of terreiro people by the rights guarantee, acknowledgement, freedom of worship and expression, from the scope of political action of local leaderships, religious authorities and formalized collectives in São Luís/MA - Brasil. Thereby, I start from the point that rituals and parties are not apart from the political, they are mobilizing elements in constant movement that have kept their position during the historical process of resistance against the intense persecution in the XIX and XX centuries. I discuss the category of traditional African peoples and communities established by the decret 6040/2007, when terreiros became part of the federal government agenda through the national policy for the sustainable development of traditional peoples and communities(PNPCT). Therefore, I use it documentos, books, articles, meetings reports, as theoretical basis, and also events produced by the terreiros themselves, in order to understand them as subjects that also elaborate complex theories and knowledge about their realities. In the second part of the theory, it is highlighted conflicting situations taking as a milestone the years of 2014 to 2018. In São Luís, the political and public positioning of the leaderships and collectives for the rights guarantee, has been reinforced in the last decades by the direct participation of religious in the elaboration of public policies, plans and specific projects to the terreiros. The thesis perpasses the historical relevance of resistances. The recorded narratives reveal a present past or present past where the terreiro peoples demand recognition by the Brazilian state in the spheres of their ancestral origins (African), historical in Brazil (slave) and social (religious).

Key words: Resistance. Traditional peoples and communities. Terreiros. Conflict. Collective.

LISTA DE MAPAS

P.

1. Mapa Temático Distribuição Espacial das Ocorrências Policiais (1920-1940).. 82
2. Mapa Território do Cajueiro..... 233

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACONERUQ - Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão

ALUMAR - Consórcio de Alumínio do Maranhão S.A.

APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão

CBRC – China Banking Regulatory Commission

CCN – Centro de Cultura Negra do Maranhão

CIMI Conselho Missionário Indigenista

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COMTOC - Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DEOPS - Departamento Estadual de Ordem Política e Social

DOP'S - Departamento de Ordem Política e Social

DPE – Defensoria Pública do Estado do Maranhão

DPU – Defensoria Pública da União

EIA – Estudos de Impactos Ambientais

EMAP - Empresa Maranhense de Administração Portuária

FERMA – Fórum Estadual das Religiões de Matriz Africana

FIEMA - Federação das Indústrias do Estado do Maranhão

FJM – Fundação Josué Montello

GPMINA – Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular

GEDMMA – Grupo de Estudos Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente.

GT – Grupo de Trabalho.

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMBIO - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IFMA – Instituto Federal do Maranhão.

INTECAB – Instituto Nacional Da Tradição e Cultura Afro Brasileira

ITERMA - Instituto de Colonização e Terras do Maranhão

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Nacional

MNU - Movimento Negro Unificado

MPE - Ministério Público Estadual

MPF – Ministério Público Federal

NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros

NUPEDD – Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade

OAB - Ordem dos Advogados do Brasil

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PEDSPCTMA – Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

PGU – Procuradoria Geral da União

PMDB – MDB - Movimento Democrático Brasileiro

PNCSPA – Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia

PNPCT – Plano Nacional Povos e Comunidades Tradicionais

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPGCSPA – Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia

PARVCMA - Projeto Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana

REDE - Rede de Terreiros da Região Metropolitana de São Luís

RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde

RESEX - Reserva Extrativista

SEDPOHP – Secretaria de Direitos Humanos e Participação Popular

SEMA Secretaria de Estado do Meio Ambiente

SEIR – Secretaria de Estado de Igualdade Racial

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SUS – Sistema Único de Saúde

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

VALE – Vale S/A

ZR – Zona Religiosa

ZPCT - Zona de Povos e Comunidades Tradicionais

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Encontros EMCAB, São Luís, Maranhão.....	126
Tabela 2. Terreiros Parceiros.....	129
Tabela 3. Amostra Religião – São Luís, Maranhão. Censo 2010/IBGE.....	163
Tabela 4. Linha do Tempo – Cajueiro.....	237

ÍNDICE DE IMAGENS

Figura 1. Digitalização dos folders do Seminário “Religião e Negritude”.....	106
Figura 2. Foto. Procissão dos Orixás (2016).....	112
Figura 3. Foto. Crianças representando a corte do Divino.....	113
Figura 4. Foto. Bloco Afro “Netos de Nanã”.....	113
Figura 5. Foto. Astro de Ogum – procissão dos Orixás.....	114
Figura 6. Foto. Mulheres de Axé.....	133
Figura 7. Foto. Mulheres de Axé.....	133
Figura 8. Foto. Mulheres de Axé.....	135
Figura 9. Foto. Mulheres de Axé.....	136
Figura 10. Foto. Solenidade de posse popular defensores públicos.....	148
Figura 11. Digitalização do certificado de adesão	169
Figura 12. Foto. Reunião organizada pela FJM, terreiro Rainha do Mar.....	170
Figura 13. Digitalização da capa da cartilha.....	171
Figura 14. Foto. Lideranças no lançamento da cartilha.....	174
Figura 15. Foto. Pai Lindomar de Xangô no evento de lançamento da cartilha..	174
Figura 16. Foto. Yá Venina Carneiro no evento de lançamento da cartilha.....	175
Figura 17. Foto. Pai Euclides e filhos (as) no Terreiro do Egito.....	179
Figura 18. Foto. Pau da Paciência, Terreiro do Egito.....	183
Figura 19. Foto. Pai Euclides, Terreiro do Egito.....	185
Figura 20. Foto. Baião, Casa Fanti Ashanti, Terreiro do Egito.....	192
Figura 21. Folder de divulgação de manifestação, comunidade Cajueiro.....	204
Figura 22. Foto. Manifestação contra lançamento da pedra fundamental do Porto.....	207
Figura 23. Foto. Pedra fundamental do Porto.....	207
Figura 24. Foto. Alto Parnauçu antes do desmatamento.....	211
Figura 25. Foto. Andirobal, Cajueiro.....	211
Figura 26. Foto. Área desmatada, visão aérea.....	211
Figura 27. Foto. Pai Airton, Pai Joazinho Vila Nova e Pai Lindomar.....	215
Figura 28. Foto. Oficina de Mapas.....	234

Sumário

Agradecimentos

Resumo

Lista de Siglas

Índice de Imagens

Lista de Tabelas

Introdução.....	17
Capítulo 1. Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro: bases teóricas trabalhadas na pesquisa de campo.....	30
Os povos e comunidades tradicionais de terreiro.....	30
Resistência.....	39
Os coletivos e a pauta do reconhecimento.....	41
Lideranças e coletivos: formas de fazer política nos terreiros, não apenas para os terreiros.....	45
Os religiosos e os coletivos: o espaço de pesquisa.....	56
Capítulo 2. Todo terreiro é uma unidade de resistência: histórias de perseguições e (re) existências.....	60
A Mina, os fundamentos africanos e as matrizes afro-brasileiras.....	60
A caça aos pajés: uma história de perseguições, resistências e (re) existências.....	69
“Em terras de vodun, orixá é visitante”: o Candomblé na capital maranhense.....	91
Capítulo 3. As formas de resistência através dos coletivos formalizados.....	104
Eventos, encontros e os primeiros coletivos organizados.....	104
A Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão.....	109
INTECAB e as preocupações dos terreiros no início dos anos 1990. “O que será da religião no novo milênio?”.....	114
O papel do Movimento Negro local nesse processo: “uma ligação histórica”.....	120
EMCAB – Encontro Maranhense de Cultos Afro-Brasileiros.....	126
Projeto ATO-IRÊ	127
Capítulo 4. Coletivos e religiosos: a resistência pela garantia de direitos e políticas públicas específicas para os terreiros (tendo como marco dos acontecimentos, os anos 2014 e 2018).....	132
As Mulheres de Axé: “nossos passos vêm de longe”.....	132
FERMA – Fórum Estadual das Religiões de Matriz Africana – Maranhão: o	

“sacerdócio político”	137
O FERMA e o acompanhamento dos casos de violência aos terreiros Kwegbe-se Tó Vodun Badé So e Ilê Axé Sapatá Oiá.....	141
O “sacerdócio político”	145
A Rede de Terreiros da Região Metropolitana de São Luís “Um Passo nos Terreiros”	152
A legalização de associações de apoio aos terreiros como pauta.....	154
A retórica da participação: planos e projetos para os terreiros.....	159
I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2014-2018).....	161
Projeto Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana da Área Itaquí Bacanga (2015-2016).....	167
Grupo de Trabalho Terreiro do Egito (2015).....	177
Capítulo 5. O Terreiro do Egito: a resistência pelo espaço-sagrado.....	178
O território sagrado do Terreiro do Egito: as memórias em tempo presente.....	178
O “quilombo do Egito”: o alto do Morro como espaço de resistência.....	181
O “Ilê Nyame”, o baião e os fundamentos africanos.....	182
A versão dos pajés da baixada maranhense sobre a “poderosa mineira do Egito, Mãe Pia”	185
A princesa Ina, as festas do Egito e as histórias do Itaquí.....	193
“Vento e Mar não tem fronteira”: a comunidade do Cajueiro e o terreiro ameaçados pelo empreendimento de um porto privado.....	198
“Em defesa do terreiro, em defesa do Cajueiro”: religiosidade e mobilização.....	212
O embate pelo reconhecimento de “sítio arqueológico” como estratégia de luta...	215
O Laudo Preliminar de Potencial Arqueológico da Comunidade do Cajueiro e entorno: a ocupação histórica da área e indícios de potencial paleontológico da região.....	221
A Cartografia Social do Cajueiro: “o olhar sobre o território”	226
“Nós existimos”: o mapa do Território do Cajueiro.....	233
Considerações finais.....	243
Referências.....	251
Documentos Consultados.....	257
Anexos.....	261
Apêndice.....	290

Introdução

Por meio das narrativas de *resistência* as histórias dos povos negros no Brasil têm sido contadas e recontadas. Histórias resguardadas, em grande parte, pelos terreiros, espaços representantes da *resistência* política, cultural e religiosa das populações negras fora do continente africano, que atravessaram por um longo período a expropriação de suas vidas, suas vontades, suas liberdades e religiosidades. Diferentes estratégias de *resistência* dos terreiros se constituíram em distintos momentos históricos, por vezes, silenciosa ou de negociação; outras, de embate direto, de exposição; noutras, de exigência por políticas públicas específicas. O repertório de luta das Mães e Pais de terreiros, do passado até os dias atuais para manter seus calendários de festas, suas Casas ou reivindicar por direitos, políticas públicas e segurança para seus terreiros e comunidades, forçaram o Estado brasileiro a “ouvir suas vozes”.

Terreiros em movimento: rituais, festas, resistência e mobilização nos terreiros¹. Esta tese analisa a *resistência* dos povos de terreiro pela garantia de direitos, reconhecimento e liberdade de culto e expressão, no âmbito da atuação política de *lideranças*, *autoridades religiosas* e coletivos formalizados na cidade de São Luís, Maranhão.

Nesse sentido, trabalho a noção de atuação política das *lideranças* e coletivos pautada nos posicionamentos e movimentos dos religiosos pela garantia de direitos, para além dos limites físicos dos terreiros. Inicialmente, remontei a momentos históricos distintos, com o objetivo de analisar as formas pelas quais os conflitos com o Estado, elites políticas e econômicas intensificaram e tornaram manifestas as pautas de reivindicações dos terreiros². Não se trata de partir da contextualização

¹A ideia “em movimento” é inspirada na leitura do livro *Entre os rios e as Florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03*, UFPA-GEAM, 2014. O livro traz uma coletânea de textos distribuídos em 17 artigos com as temáticas: quilombos, religião, história e memória, políticas de ação afirmativa, literatura e ludicidade e gênero. Todos voltados para uma só questão: dar cor, voz, ritmo, cheiro, magia e forças aos protagonistas de uma história que ainda precisa de muitos capítulos para ser conhecida, a presença negra na Amazônia.

² Farei uso aplicativo de aspas, itálico, grifo e negrito nas palavras e sentenças com o objetivo de destacar: 1) O uso de aspas em referência a citações em até três linhas, conforme a ABNT/2013, no corpo do texto; para destacar frases, palavras e designações constantes nos planos e programas de governos; e em referência a conceitos colocados em questão ou superados. 2) O itálico para os

histórica meramente, mas investigar as razões de o passado estar em tempo presente nas narrativas, consolidando e legitimando o posicionamento das *lideranças*.

Rituais, festas, resistência e mobilização. Minha tese é a de que cada terreiro é uma comunidade/coletivo de *resistência* e a voz política não se restringe aos coletivos de representação. Cada ritual, cada festa minuciosamente organizados compõem igualmente o repertório de lutas, em que a *resistência* cotidiana de vivenciar ou ser “de terreiro” também é um ato político. Nesse sentido, um coletivo tanto pode ser um único terreiro, como uma organização regimentada representante de um grupo de terreiros. Porém, para fins analíticos, fiz a distinção entre a atuação individual das *autoridades religiosas*, nesse caso, o Pai ou a Mãe de terreiro, e a atuação dos coletivos de representação³.

Os rituais e festas não se separam do político. São elementos mobilizatórios e em movimento constante. No Maranhão, assim como em outros Estados brasileiros, a realização dos rituais e festas para os terreiros são objetos de conquista mediante intenso processo histórico de *resistência* e perseguições. Amaral (1998, p. 273-78), em análise sobre os sentidos das festas no Brasil, especialmente as de cunho religioso, reflete sobre a questão da “festa não se deixa capturar”. A ela são conferidos vários sentidos e seu caráter mediador possibilita inúmeras “pontes” de negociação, inclusive com instituições repressoras. Não é à toa que a festa pode ser tanto palco de protestos, manifestações e construção de uma cidadania “paralela”; quanto de *resistência* à opressão cotidiana. A festa pode ser crítica e debochada,

conceitos e teorias trabalhados, construídos tanto pelos autores utilizados para a pesquisa, quanto nos documentos e relatórios produzidos pelos coletivos de/nos terreiros, pois entendo que igualmente configuram como bases teóricas para este trabalho; usarei igualmente para destacar os subitens nos capítulos; também para palavras estrangeiras. 3) O uso de negrito para destacar palavras e frases no corpo do texto. Acrescento ainda o uso dos termos “Mãe (s), Pai (s) e Filho (a)/Filhos (as)” por entender que, no Brasil, tais categorias perpassam por todas as religiões de matriz africana independentemente das matrizes religiosas e/ou nações.

³ A respeito da noção de mobilização, utilizo como suporte teórico a proposta de Almeida (2013) sobre os conceitos de coletividades e de mobilização, os quais precisam ser vistos com cautela e críticas. Posto que, segundo o autor, nunca sobreviveriam muito tempo e tampouco funcionariam num mesmo nível de atuação e organização, sendo bastante suscetíveis à desmobilização, dado que só uma efervescência extraordinária e geral pode permitir que sejam possíveis e eficazes. Sob este prisma, tais movimentos podem ser entendidos como “movimentos de circunstância”, espontâneos e de feição contingencial, distinguindo-se do caráter organizado e permanente das lutas. (ALMEIDA, 2013, p.25).

conservadora e vanguardista, divertida e devocional, de esbanjamento e concentração, de fruição e modo de ação; expressão de alegria e de indignação.

Nessa direção, configuram-se como elementos de micropolíticas, de organização, mobilização e estratégias a que terreiros recorreram historicamente. Além de poderoso instrumento de negociação e mediação entre segmentos distintos, como ocorreu em situações entre terreiros e interventores no período de intensa perseguição policial. Sob as vestes de “festa” ou “brinquedo”, Pajés, Pais e Mães de terreiro se referiam aos seus rituais como estratégia de proteção contra a perseguição policial, uma vez que era utilizada desde pelo menos final do século XIX para encobrir práticas sagradas e proibidas pelo Estado⁴.

Sublinho os processos de *resistência* a partir de um repertório de lutas que “sempre existiu”, de maneiras distintas. Referir-se a um “passado” não significa afirmar a inexistência de atuações políticas. Sobre esse “passado”, através de documentos históricos, estudos antropológicos e artigos de jornais pode-se identificar nas Casas antigas, sobretudo, as mais tradicionais, importantes iniciativas das Mães e zeladoras de terreiros no sentido de articular alternativas em nome da proteção, assim como estratégias de negociação com o Estado para a realização de rituais e festas. Atualmente, evidencia-se a atuação de coletivos de representatividade e organização jurídica que dialogam diretamente com os segmentos de Estado, no sentido de reivindicar políticas públicas e seus lugares como sujeitos de direitos.

Nos termos de Sodré (1988), os terreiros são lugares privilegiados de manutenção, construção e reconstrução tanto da tradição quanto de identidades religiosas. Assim, espaços que expressam "a forma social negro-brasileira e uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada". (1988, p. 55). Os terreiros constituem espaços de busca do sentido de pertencimento. Nesse caso, embora tenham recebido diferentes denominações, a depender da região do país, prevaleceu em todos esses territórios tradicionais de matriz africana um conjunto

⁴ Existem ainda outras dimensões relevantes, como a organização política local e o uso da festa, como exemplo do São João nordestino, a Festa do Divino e o Círio de Nazaré, em Belém. O poder instituído tenta fazer uso da festa em seu favor, mas ela não a deixa capturar. A negociação entre os símbolos da festa e seu uso político é complexa, e ela não se rende, senão naquilo que considera necessário para atingir seus objetivos. (AMARAL, 1998, p. 278).

organizado de representações litúrgicas que tornam esses “terreiros/espços/território político/mítico” lugares de *resistência* e de transmissão dos conhecimentos.

O trabalho de campo desta pesquisa foi realizado entre novembro de 2014 e julho de 2018, em consonância com as atividades do curso de Doutorado no Programa de Pós - Graduação em Sociologia e Antropologia/UFPA. No entanto, anteriormente, ao início de 2014, quando participava de variadas festividades dos calendários rituais de terreiros em São Luís, especificamente, me refiro ao Terreiro de Iemanjá e Ile Ashé Ogum Sogbô, ambos no bairro da Fé em Deus/Liberdade, tive informação sobre chamadas para reuniões entre o Governo do Estado do Maranhão e os terreiros para a elaboração do I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável para as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, o “I Plano Estadual”, a ser implementado entre os anos de 2014 a 2018 pela Secretaria de Estado de Igualdade Racial – SEIR⁵.

Dessa maneira, pude acompanhar o I Plano Estadual permitindo tempo significativo de observação e de acesso a informações sobre reuniões e eventos, muitos dos quais participei. A partir das situações concernentes ao I Plano Estadual acessei duas outras: de iniciativa privada, o Projeto Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana da Área Itaqui - Bacanga, realizado pela Fundação Josué Montello (2014 -2017); e de iniciativa da sociedade civil, o Grupo de Trabalho Terreiro do Egito (2015).

Deparei-me com três situações distintas as quais denominei: de iniciativa pública, privada e da sociedade civil. Registrei intensa participação dos terreiros em número significativo de Casas em sua maioria pertencentes à região metropolitana de São Luís, e alguns municípios do interior do Estado. Optei por concentrar a análise (na capital maranhense) partindo das atuações dos coletivos, *autoridades e lideranças* nos debates e embates com os chamados segmentos oficiais.

Além dos terreiros, a pesquisa de campo se estendeu à consulta em documentos, relatórios e publicações dos órgãos proponentes dessas políticas e

⁵ Ao longo do texto, utilizarei o termo I Plano Estadual em lugar da sigla PEDSCTMA.

ações. Na SEIR, tive valiosa colaboração do antropólogo e assessor para *comunidades tradicionais* de matriz africana, Sebastião Cardoso Júnior, que disponibilizou acesso às informações referentes ao I Plano Estadual.

O I Plano Estadual, discutido desde 2013 e lançado em 2014, pauta-se nas prerrogativas do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, elaborado em 2011, para ser aplicado entre 2013-2015⁶.

I Plano Nacional teve por objetivo primeiro a salvaguarda da tradição africana preservada no Brasil, por meio de um conjunto de políticas públicas voltadas para a garantia de direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento da pobreza. Para pensar políticas específicas constituiu-se o Grupo de Trabalho Interministerial, instituído pela Portaria 138/2012 da SEPPIR. O GTI, coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, contou com a participação do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério do Meio Ambiente, Ministério da Cultura, Ministério da Educação, Ministério da Saúde, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Direitos Humanos, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e da Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária.

Em julho de 2015, em reunião na SEIR com terreiros e secretarias envolvidos no I Plano Estadual, em ocasião da apresentação do texto final, informaram aos presentes sobre a Fundação Josué Montello – FJM também estar desenvolvendo naquele ano projetos junto aos terreiros da área Itaqui-Bacanga, cujo foco principal era a legalização e mapeamento das Casas.

Logo, munida dessa informação, nas semanas seguintes, tentei contato com os responsáveis na FJM para obter dados mais detalhados. Em agosto de 2015, consegui agendar uma visita orientada pela assessora nos projetos voltados para os terreiros. Na ocasião, a responsável explanou as propostas básicas do Projeto de Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana - PARVCMA direcionado para o mapeamento socioeconômico e cultural

⁶ Consulte-se SEPPIR - Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. BRASIL. Governo Federal, 2013. Disponível em: www.seppir.gov.br. Acesso em agosto de 2016.

com vistas ao acesso às políticas públicas, diz a FJM. Após o contato inicial na FJM, tentei agendar novas reuniões, mas exigiram-me a apresentação de carta de compromisso formalizada, assinada e datada, na qual explicaria os interesses e uso das informações pesquisadas. O mesmo exigido para o acesso ao conteúdo do projeto e dos relatórios. Não apresentei a referida Carta, concentrei a pesquisa nos terreiros envolvidos e consultei os documentos pela internet na página oficial da FJM.

No segundo semestre de 2015, como pesquisadora no Grupo de Trabalho Terreiro do Egito, centrei minhas observações na formação e consolidação do referido coletivo. O GT contava com pesquisadores do IFMA – Instituto Federal do Maranhão, GPMINA/UFMA – Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular, GEDMMA/UFMA – Grupo de Estudos em Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente, FERMA – Fórum Estadual das Religiões de Matriz Africanas, SEIR – Secretaria de Estado de Igualdade Racial, advogados do NUPEDD/UFMA – Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade, União de Moradores da Comunidade do Cajueiro, Movimento de Defesa da Ilha, Casa Fanti Ashanti, Terreiro de Iemanjá, Terreiro Ile Ashé Ogum Sogbô, Ilê Axé Alagbede Olodumare, Terreiro Fé em Deus, Terreiro Mamãe Oxum e Pai Oxalá, Casa Kamafeu de Oxossi-Terecô, Ilê Axé Sapatá Oiá, Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So. Destaco que os terreiros anteriormente citados compuseram a base do trabalho de campo, com os quais construí relações de pesquisa para elaboração desta tese⁷.

Com a participação no GT Terreiro do Egito, posteriormente, atuei como pesquisadora no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia no âmbito da pesquisa “Cartografia da Cartografia: uma síntese de experiências”. Estar próxima dos pesquisadores (as) do PNCSA, cursar disciplinas no PPGCSPA, participar de seminários internos e externos, possibilitou refazer noções operacionais, conceitos e teorias esgotados que já não permitiam acompanhar e traçar uma análise sobre um campo de pesquisa em constante movimento, reconstruído cotidianamente. Para

⁷Ressalto ainda que esses mesmos terreiros também estão envolvidos no I Plano Estadual; e no caso dos localizados na área Itaqui-Bacanga (Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So, Terreiro Mamãe Oxum e Pai Oxalá, Ilê Axé Oiá Sapatá), no projeto Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - PARVCTMA

elaboração desta tese, desconstruí e reconstruí pensamentos, concepções. Refiz caminhos percorridos desde a graduação e mestrado em Ciências Sociais cursados na Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Nessa direção, os trabalhos realizados pelo PNCSA com os *povos e comunidades tradicionais* de terreiros tanto no Maranhão quanto em Belém do Pará possibilitam a abordagem e análise dos terreiros como categoriais sociais detentoras de saberes que se constituem para além do espaço físico de uma Casa, de um terreiro ou de um templo, mas se concretizam em lutas por direitos e formas específicas de existência, intelectualidade, teorias, resistências e territorialidades⁸.

Historicamente, falar de políticas públicas afirmativas e direitos legais para os *povos e comunidades tradicionais* é um debate recente. Almeida (2008, p. 25), ressalta que, nas duas últimas décadas, estamos assistindo em todo o País, e notadamente na Amazônia, ao advento de novos padrões de relação política no campo e na cidade. Os movimentos sociais no campo, desde 1970 vêm se consolidando fora dos marcos tradicionais do controle clientelístico e tendo nos Sindicatos de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais uma de suas expressões maiores, conhecem, desde 1988-89, certos desdobramentos, cujas formas de associação e lutas escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica, critérios de gênero, religiosos e de autodefinição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos.⁹

⁸Conferir a publicações: VALLE, Camila do (org.). [et al]. Cartografia social dos afroreligiosos de Belém do Pará- religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade. Rio de Janeiro, Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012. PNCSA. Nova Cartografia Social da Amazônia. E, Ilê Axé Olodumare – Casa de Axé Ferreiro de Deus. Povos de terreiro Paço do Lumiar Maranhão. UEA Edições, 2009.

⁹Almeida (2013, p. 157) sublinha o quadro de intensas mobilizações políticas destes agentes sociais, articuladas tanto com o advento das categorias de autodefinição, quanto com a emergência de formas político-organizativas específicas. Ambas convergem para uma identidade coletiva objetivada em movimento social, notadamente a partir de 1985-86, no âmbito das discussões que perpassaram a Constituinte e foram incorporadas à Constituição Federal de 1988. O fato de os legisladores terem incorporado a expressão “populações tradicionais” na legislação competente e de o governo tê-la adotado na definição das funções dos aparatos burocrático-administrativos, tendo inclusive criado, em 1992, o Conselho Nacional de Populações Tradicionais, no âmbito do IBAMA, não significa exatamente um acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais, não representando, portanto, uma resolução dos conflitos e tensões em torno daquelas formas intrínsecas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais, que abrangem

Em 2004, mediante pressão dos movimentos sociais, o Governo Federal decretou a criação da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, cuja finalidade consistia em discutir uma política nacional de desenvolvimento sustentável direcionada às chamadas *comunidades tradicionais*. Almeida (2008, p. 26) alerta ainda que a expressão “comunidades” em sintonia com a ideia de “povos tradicionais” deslocou o termo “populações” (já em esgotamento, posto que não mais respondesse às demandas específicas desses grupos), passando a reproduzir os termos da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1988-89, que encontrou eco na Amazônia por meio da mobilização dos chamados “povos da floresta”.

De mesmo modo, a noção de “tradicional” se reconfigurou, não se reduzindo à história, deslocando-se do passado e aproximando-se das demandas do presente. O termo “populações”, denotando certo agastamento, foi substituído por “comunidades”, aparecendo revestido de uma conotação política inspirada nas ações partidárias e de entidades confessionais, referidas à noção de “base”, e de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria “povos”.

Em 2007, através do Decreto n. 6040, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). A partir de então, oficialmente, *povos e comunidades tradicionais* são definidos como

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição. (Decreto N° 6.040, de 7 de fevereiro de 2007).

Dentre esses segmentos, estão os quilombolas, ciganos, comunidades religiosas de matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, comunidades de fundo de pasto, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varjeiros, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros,

extensas áreas principalmente na região amazônica, no semiárido nordestino e no planalto meridional do País.

ciganos, açorianos, campeiros, pantaneiros, catingueiros. Observa-se que tal designação coletiva “comunidades religiosas de matriz africana” passa a ser acionada com mais veemência nas falas, nas narrativas e reivindicações por políticas específicas, e tais denominações são ressignificadas no cotidiano dos terreiros.

Almeida (2008, p. 96) observa o movimento de politização de fatores religiosos refletida em algumas das identidades coletivas e cita, inclusive, o I Encontro Nacional das Comunidades Tradicionais, quando os representantes das chamadas *comunidades* de terreiros, também denominadas de “religiões de matriz africana”, afirmaram o local de seus rituais e de suas Casas como uma territorialidade específica, culturalmente delimitada. Posicionaram-se para além da figura jurídica do “tombamento”, evidenciando que os terreiros não constituem meros monumentos registrados em livros de cartórios ou definidos por seu valor histórico e etnográfico, que devem ser protegidos pelo Estado. Mas afirmaram a condição de sujeitos onde os próprios querem manter a administração de seu espaço social. Para tanto, na ocasião, evocaram tanto as situações em que o “santo é plantado” definindo um solo sagrado não necessariamente contíguo, quanto o uso específico da terra, inclusive para manter herbários com indicações sobre suas propriedades medicinais, assim como dos recursos hídricos, no caso, as cachoeiras e demais quedas d’água eventualmente acionadas em sequências cerimoniais.

O Estatuto da Igualdade Racial n.º 12, de 20 de Julho de 2010, capítulo III, resguarda como fundamento o *Direito à Liberdade de Consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos*. Nesse âmbito, considera inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; o livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana; a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões; a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas; a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica; a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana; a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas

de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões; o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões; a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais. Dessa forma, o Estatuto possibilita ações afirmativas, como políticas públicas feitas tanto pelos governos quanto organizações sociais ou pela iniciativa privada com o objetivo de corrigir desigualdades raciais históricas.

Nesse contexto, no Maranhão, pautas sobre o combate ao racismo, promoção da igualdade racial e desenvolvimento sustentável dos *povos e comunidades tradicionais* por meio de ações do governo federal passaram a ocupar lugar de destaque com o lançamento do I Plano Estadual. Decretado em 2013 pelo Governo do Estado¹⁰, por meio da SEIR, secretarias estaduais e organizações da sociedade civil voltadas à garantia de direitos dos *povos e comunidades tradicionais* de matriz africana, tendo as suas ações em consonância com o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, como dito anteriormente, teve suas discussões iniciais em 2001.

Entende-se aqui que os terreiros constituem-se enquanto unidades afetivas e de referência possibilitando os movimentos de mobilização. Nessa direção, recorro novamente a Almeida (2013, p. 159) sobre as *unidades de mobilização e unidades de referência*, que, em termos político-organizativos, fornece um amparo teórico para entender os terreiros como unidades sociais de referência que se movimentam e se

¹⁰ Sua fundamentação legal é o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988, que assevera: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”; a III Conferência das Nações Unidas Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas em Durban ocorrida na África do Sul em 2001; a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, salienta em seu artigo 2º “é responsabilidade dos governos desenvolverem ações coordenadas e sistemáticas com vistas a proteger os direitos dos povos interessados, sempre com a participação destes”. Isso obriga o governo a submeter as suas ações as consultas prévias a essas comunidades; a Lei Federal 10.639/03, que altera a lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9394/1996), e inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”; Decreto Federal nº 6.040/2007, que institui a política para povos e comunidades tradicionais; o Decreto Federal 6.872/2009, que trata do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR); a Lei Federal nº 12.288 de 20 de julho de 2010 que institui o Estatuto da Igualdade Racial, capítulo III e nos artigos 23 a 26; e o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de 2013.

transformam em *unidades de mobilização*, cujas práticas diferenciadas e laços de solidariedade, afetividade e ancestralidade se consolidam e firmam posicionamento político em “oposição aberta a antagonistas históricos e recentes, avivando uma existência coletiva traduzida pela indissociação entre os conflitos e a consciência de suas fronteiras”.

No Capítulo 1, pretendi construir o debate teórico que permitisse superar as dificuldades encontradas na realização desta pesquisa, tendo em vista ao mesmo tempo analisar o indício de unidade dos terreiros como *povos e comunidades tradicionais* de matriz africana, no contexto de São Luís, e igualmente lidar com as distinções internas específicas às Casas.

Dessa forma, recorri a teóricos que possibilitaram avançar na análise sobre a situação social empiricamente observada, especialmente, a teorias produzidas pelos próprios terreiros, proporcionando reflexões sobre conceitos e categorias *autoridades, lideranças* e coletivos. Fundamentar parte da base teórica em documentos, livros, artigos, relatório de encontros e eventos produzidos pelos próprios terreiros em razão de entendê-los como sujeitos que também elaboram teorias e conhecimentos complexos a respeito de suas realidades.

A *resistência* dos terreiros existe desde suas formações. Seguindo esse caminho, no Capítulo 2, analiso o repertório de lutas a partir do processo de *resistência* histórica dos terreiros mediante intensa perseguição policial ao longo dos séculos XIX e XX, políticas repressoras amparadas em atos de Estado. Nesse ponto, não se trata de uma contextualização histórica engessada em datas meramente, mas demarcar os contextos de conflitos em relação ao reconhecimento dos terreiros (no sentido da inclusão) por parte do Estado Brasileiro nos âmbitos de suas origens ancestrais (africana), histórica no Brasil (escrava) e social (religiosa).

Repensar a *resistência* nos terreiros no Maranhão remete ainda à intensa perseguição aos pajés, figuras que enfrentaram naquele período maior repressão comparada às Casas tradicionais fundadas por africanas na segunda metade do século XIX. Os terreiros de curadores ou pajés eram vistos como lugares depreciativos, de criminosos, decadentes e degenerados. Nesse período, as festas e batuques de negros, mesmo não proibidos, também eram submetidos à autorização

e verificação policiais, quando realizados configuraram igualmente como estratégias de negociação e legitimação que garantiram o funcionamento de várias Casas. Em consequência, ressignificações e readaptações ocorrem nas organizações internas dos terreiros como estratégia de *resistência* e sobrevivência, reconstruindo o contexto das religiões de matriz africana no Maranhão.

No Capítulo 3, enfoco os eventos, encontros e os primeiros *coletivos* organizados para e pelos terreiros. Primeiramente, por intelectuais, por volta da década de 1930, por ocasião do I Congresso Afro-brasileiro, em Recife, que contou com a participação de *autoridades religiosas* de terreiros. Evento que fez ressonar nas décadas seguintes o debate sobre reivindicações dos terreiros em vários estados brasileiros. Depois, destaco as iniciativas dos próprios terreiros maranhenses na formação de grupo organizativos, eventos, congressos e rodas de debate a partir do início da década de 1980.

No Capítulo 4, reflito sobre a atuação de *coletivos* formados pelos próprios terreiros e atuantes no sentido de defesa de direitos e pautas diversas, sobretudo, centralizei nos coletivos consolidados no âmbito da realização desta pesquisa (entre os anos de 2014 e 2018). Um movimento relativamente recente em São Luís de coletivos formalizados e regimentados que dialogam diretamente com os segmentos de Estado sob as pautas de reconhecimento, acesso às políticas públicas e assessoria jurídica aos terreiros. Por vezes, tais coletivos, mesmo estabelecendo conexões com as políticas, ações e projetos governamentais, mantêm suas autonomias. A atuação desses coletivos tem ganhado força, sobretudo, na última década.

Por fim, no Capítulo 5, a partir da minha experiência no Grupo de Trabalho Terreiro do Egito, discuto aspectos referentes ao movimento dos terreiros em defesa do território sagrado do Egito, localizado na comunidade Cajueiro, zona rural da Ilha de São Luís. O Egito é tido pelos *povos* de terreiro como lugar sagrado e espaço de realização de rituais cujas narrativas remontam ao século XIX. A luta pela preservação e seu reconhecimento soma-se à luta pelo território do Cajueiro atualmente ameaçado pelos projetos de construção/expansão da Zona Portuária. Um tipo de mobilização, às vezes, circunstancial; outras, efervescente, remonta à

ancestralidade das Casas envolvidas com o Terreiro do Egito que juntamente com a Casa das Minas e Casa de Nagô fundam o Tambor de Mina no Maranhão.

Capítulo 1

Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro: bases teóricas trabalhadas na pesquisa de campo

“Antes, nós éramos da porta ‘pra dentro’. Agora, temos que ser da ‘porta pra fora’.” (Yá Venina Carneiro. Ilê Axé Alagbedê Olodumare)¹¹.

Os povos e comunidades tradicionais de terreiro

A partir da atuação das *lideranças* e coletivos foi possível observar a dinâmica no âmbito do embate e debate dessas representações com segmentos oficiais e com os próprios terreiros representados. Para uma leitura das diferentes categorias observadas no decorrer da pesquisa, compreendi que coexistem distinções em torno das representações individuais, dos coletivos e das instituições oficiais.

Além disso, a partir das entrevistas, das observações dos eventos, seminários, encontros entre os terreiros (internamente) e com representantes do Estado, e da minha participação em muitas dessas situações (algumas vezes, como mediadora de reuniões, a convite dessas *lideranças*), recorri a uma análise que se aproximasse das realidades localizadas. Realidades complexas que se estabelecem em meio à tentativa de, aqui em São Luís, constituírem uma unicidade a partir da identidade coletiva *povo e comunidade tradicional* de terreiro.

As tradições de matriz africana consistem em manifestações culturais com fundamentos trazidos da África e mantidos por práticas ritualísticas, orientadas e reconhecidas pela ancestralidade, o que delimita contornos específicos aos terreiros como categoria *povos e comunidades tradicionais*.

Segundo Souza (2008, p. 4-5), quando falamos em ancestralidade africana, nos referimos aos nossos ancestrais diretos e indiretos, pois existe um conjunto de ancestrais, que, não necessariamente, precisa ser uma pessoa ou espírito que conhecemos ou imaginamos, pode ser uma árvore, um riacho correndo. A

¹¹Solenidade de encerramento realizada pelas *lideranças* religiosas no evento de lançamento da cartilha “Orientações para Legalização de Associações de Apoio às Casas Religiosas de Matriz Africana”, auditório da Procuradoria Geral da União do Maranhão, em agosto de 2016.

ancestralidade nos remete ao lugar ocupado pelo território e pela territorialidade, pelo corpo e pela corporalidade. A territorialidade pode ser percebida como espaço de práticas culturais nas quais se criam mecanismos identitários de representação a partir da memória coletiva, das suas singularidades culturais e paisagens. A territorialidade seria assim resultante de uma unidade construída, em detrimento das diferenças internas, porém evocando sempre a distinção em relação às outras territorialidades.

Trabalhar a ancestralidade como norteadora dos conceitos e categorias acadêmicos possibilita entender novos processos inerentes aos terreiros e suas *lideranças*, movimentos que estiveram por um tempo para além de minhas lógicas argumentativas. No início da pesquisa de campo quando acompanhava as reuniões e enchia de anotações meu caderno de campo, por várias vezes, fazia e refazia a lógica da ordem de apresentações das *lideranças*, as ordens das falas, quem fala antes ou depois, ou até mesmo que pode e quem não pode falar. Tornou-se visível para mim, a partir dessa dificuldade, que as hierarquias dos terreiros prevaleciam em quaisquer que fossem os espaços de debate ou embate, onde os espaços de fala e os que detêm o direito de fala obedecem à lógica interna, a das hierarquias religiosas: dos que vieram antes; dos que vieram depois [...] Dos mais velhos; dos mais novos [...]. A todo o momento o sagrado está envolvido, o ritual religioso também. Eu precisei entender esse espaço-tempo para entender as falas, as narrativas, os posicionamentos e a ordem como tudo acontecia. Especialmente, quando a identidade coletiva *povo* e/ou *comunidade* eram acionadas.

De acordo com Muniz Sodré, *povo* é um conceito político. Uma definição "em movimento", que permite identificar conjuntos de sujeitos, individuais e coletivos a partir de uma perspectiva que reúne história, cultura e ações políticas; notadamente, carregada dos sentidos étnicos e geográficos, mas que transcendem esses pela sua característica eminentemente política, aberta, ativa e dinâmica. (SODRÉ, 2016, p.16). Definição sobre política que envolve a concepção de segmentos específicos e a compreensão da complexidade das suas lutas, que, para Sodré, entra em conflito com as abstrações "cultura brasileira", "nação brasileira" e "povo brasileiro", por vezes, utilizadas com o propósito de negar identidades e a

diversidade, dificultando o debate sobre políticas públicas afirmativas para as chamadas “minorias”, termo que tem caído em desuso, inclusive.

Lembra ainda Sodré que os Estados-Nação tentam/tentaram insistentemente renovar o uso dessas expressões, mas enfrentam/enfrentaram em todos os momentos históricos, grandes dificuldades na sua objetivação, dado o caráter móvel e dinâmico dos povos que constituem um Estado e as diversidades próprias daquilo que se entende, no ocidente, por Nação. Tais dificuldades são superáveis quando a designação envolve segmentos específicos, com histórias e trajetórias próprias, que encontram sua definição de forma mais acentuada no movimento, no confronto, nos conflitos, guerras e enfrentamentos de diferentes ordens, políticas, culturais, enfrentamentos que definem sua existência histórica em contextos adversos.

Nesse sentido, me reporto à ideia de *povo* amparada históricas de lutas, de movimentos e das *lideranças* no Maranhão, em momentos históricos distintos ao longo do século XX, e das atuações políticas dessas *lideranças* e *coletivos* entre os anos de 2014 e 2018. Além disso, *povo* no sentido de tradição "não como uma fixação no passado, mas sim como lugar que se ritualiza a origem e o destino", dando o caráter de movimento, de dinâmica. O passado como construção do presente e do futuro. (SODRÉ, 2016, p.12).

Não ocorre uma criação e uma recriação a partir de um vazio ou de uma simples artimanha subjetiva, mas a retomada de uma realidade histórica vivida concretamente e em todas as suas dimensões da cultura e da transcendência, uma reconstrução a partir da própria história montando em novo contexto o que foi destruído, fragmentado, sufocado, mas que permanece vivo. A tradição, tal como entendida aqui, é viva e vivida, com atuação política e, portanto, emuladora de atitudes transformadoras e de conquistas de novos espaços físicos e simbólicos.

Desse modo, para definição *povo* de terreiro, a ancestralidade é elemento que especifica e as referências ancestrais africanas funcionam como marcadores das identidades. A "origem" não é um conceito que se reduz à noção cronológica de tempo e espaço como apenas um início, mas também eterno impulso inaugural da força de continuidade: a ritualização da origem e do destino; da preservação e da

recriação; vivência do presente; visão para o futuro sem romper com o tempo histórico, à ancestralidade, à origem¹².

No documento “Cadernos de Debates” (2016), construído em consonância com *lideranças* religiosas de todo país, os terreiros são referidos sob a categoria *espaço-terreiro*, que reflete a complexidade que os caracteriza enquanto lugar “que vai muito além da dimensão física, material, territorial” (2016, p.22). Lugar onde os valores tradicionais africanos possibilitam encontrar um sentido mais apropriado para a categoria identidade que se adapte às realidades dos *povos* de terreiro, se distanciando do pensamento ocidental e se aproximando do universo negro e africano. Tal identidade se afirma a partir do grupo, povo e território a que pertence, sendo território não só espaços físicos e geográficos, mas uma noção que contempla as representações e os valores ancestrais expressos no espaço físico, como a língua, linguagens corporais e rítmicas, bem como nas práticas e atividades cotidianas e concretas.

Com processo de elaboração do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, iniciado em 2011, Makota Valdina diz que expressões e conceitos foram se materializando por meio de processos de consultas e participação, de modo a compor uma espécie de marco conceitual que norteia hoje as políticas públicas para os terreiros: *povos tradicionais de matriz africana*. Conceito referido ao conjunto dos povos africanos para cá transladados e as suas diversas variações e denominações resultantes dos processos históricos diferenciados em cada parte do país.

Igualmente, em 2012, na Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro (realizada na capital maranhense) categorias como: tradição, *povos*, ancestralidade, coletivos e *lideranças* foram debatidas pelos terreiros e definidas como categorias norteadoras para a elaboração de políticas públicas para essas *comunidades* religiosas.

¹² Sodré (1988 apud *Caderno de Debates*, 2016, p. 14).

Com base no documento final produzido na referida Oficina, a oralidade consiste em um fator imprescindível para os terreiros e como importante estratégia (histórica) usada por seus ancestrais para manter viva a tradição, a memória, a identidade e a cultura. Os (as) que detêm esses conhecimentos tradicionais, os saberes, fazeres e as formas de expressão nas Casas e terreiros são considerados um patrimônio vivo, por conhecerem a trajetória história e fundamentos. Os terreiros de Mina, Candomblé, Angola, Umbanda, Caboclos, Encantados, Eguns, Batuque, Casas/Terreiros de Xangô, as Casas de Nação, as Roças, dentre tantas outras denominações que determinam o universo religioso de matriz africana no Brasil, constituem categorias utilizadas pelos mesmos para determinar diferenças e semelhanças entre si, da mesma forma, definidores das diferentes linhas da religiosidade afro-brasileira¹³. Singularizando, por meio de cada autoidentificação, as identidades sociais destes grupos.

Por vezes, quando realizava pesquisa de campo, seja para uma entrevista, visitas ou participar de festas, simplesmente perguntar a uma *liderança* de terreiro “qual é sua linha ou sua matriz?”, desencadeava, em todas essas situações, rememorem suas histórias de *resistência* marcadas por processos de conflitos, violências e ressignificações.

Como tratei na Introdução, o Estado brasileiro estabelece como marco a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada em 1989, que trata dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo, quando as *comunidades* de terreiro passaram a integrar a agenda do governo federal em 2007 por meio do Decreto 6040, instituindo a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Desde então, passando estabelecendo a definição *povos e comunidades tradicionais*.

No Maranhão, ações oficiais específicas para os terreiros começaram a ser divulgadas em janeiro de 2013, com o início da proposta do I Plano Estadual classificado como “instrumento de coordenação e planejamento das ações do

¹³ Consulte-se BRASIL. Ministério da Cultura. Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros: Relatório Final. – Brasília: Ministério da Cultura, 2012, p.14.

Governo Federal” sob a coordenação da SEIR em parceria com outras instituições e secretarias, com ações baseadas nos chamados “eixos estratégicos”: Garantia de Direitos; Territorialidade e Cultura; e Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável.

As propostas que o I Plano traz no seu texto oficial estão correlacionadas com algumas pautas levantadas pelas *lideranças* durante a Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, em 2011, como o debate sobre extrapolar os limites territoriais e físicos desses espaços sagrados, pautado na Constituição Federal de 1988, artigo 216, constituem “patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

Outra questão importante ressaltada pelos terreiros para o cerne dessas políticas diz respeito ao entendimento de as atividades de cunho social e político quaisquer que sejam (para os terreiros) não podem ser dissociadas do âmbito religioso. O caráter sagrado abarca boa parte do modo de vida dos religiosos, estando presente nas atividades cotidianas, expressões e conhecimentos repassados por meio do “segredo”. Segredo considerado como o poder do qual se valeram para que seus mais preciosos valores sejam, assim, entendidos e conhecidos de forma a valorizar sua existência e ancestralidade¹⁴.

Para *Yalorixá* Jô Brandão, do Ilê Axé Alagbedê Olodumare, a Oficina realizada no Maranhão foi um marco histórico quando houve a discussão legítima e representativa de importantes *lideranças* de matriz africana do Brasil. Classificou, inclusive, como “marco inicial do processo de escuta”. Suas propostas alinharam-se

¹⁴ Oficina Relatório Final – Brasília: Ministério da Cultura, 2012, p.17. A primeira Oficina Nacional para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro foi uma realização do Ministério da Cultura. Teve como parceiros: o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a Fundação Cultural Palmares, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a Secretaria de Estado de Cultura do Maranhão, a Secretaria de Estado de Igualdade Racial do Maranhão, e a Fundação Municipal de Cultura de São Luís. Também compôs a programação da Oficina a realização da Conferência Livre da Juventude de Terreiro. Durante o evento, gestores, convidados africanos, *lideranças* dos Povos Tradicionais de Terreiro, acadêmicos, políticos, estudiosos e militantes do movimento social negro.

também ao Plano Nacional de Cultura, à época, principal instrumento do Ministério da Cultura para a implementação de diretrizes e metas, e ao Decreto nº 6040/2007, marcos legais que determinam a necessidade de “realizar programas de reconhecimento, preservação, fomento e difusão do patrimônio e da expressão cultural dos e para os grupos que compõem a sociedade brasileira, especialmente aqueles sujeitos à discriminação e marginalização: os indígenas, os afro-brasileiros, os quilombolas, outros povos e comunidades tradicionais” Diante disso, a primeira Oficina Nacional para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro se constitui como um marco inicial no campo da política pública e em possíveis avanços na garantia dos direitos para os terreiros. (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2012, p. 8-9).

A Oficina, além de um momento de “escuta”, configura-se em um documento que traz em seu texto não apenas o discurso oficial do Estado, mas também dos terreiros, com a participação de “gente de Axé”, como diz em seu próprio texto. “Gente” que também elabora teorias a respeito de suas realidades. No entanto, é preciso considerar um contexto histórico de conflito em relação ao reconhecimento dos terreiros (no sentido da inclusão) por parte do Estado brasileiro nos âmbitos de suas origens ancestrais (africana), histórica (escrava) e social (religiosa).

Santos (2005) aprofunda a questão em sua análise sobre as representações e discursos oficiais do Estado brasileiro em relação às populações negras e suas expressões. Se até os anos de 1950 a democracia racial é pensada menos como ideologia que como fazendo parte da nossa *socialidade*, tanto em estudos acadêmicos, discursos oficiais e até por intelectuais negros nacionais e norte – americanos, no período seguinte, mais precisamente na década 1960 e, com mais ênfase, nos anos 1970, a referência toma outras cores e nomes: a negação do mito da democracia racial, e não ocorreu uma ruptura epistemológica ou analítica, mas uma inserção política nas reflexões sobre as desigualdades raciais na sociedade brasileira ou “projeção da dimensão política no universo simbólico”. (2005, p.20). A politização na reflexão sobre as relações raciais teve significativa influência dos movimentos civis nos Estados Unidos.

Nessa direção, aponta a questão racial como fator presente na proposta de nação brasileira desde as primeiras décadas do século XX, efetivada por meio de diversas interpretações, teorias e soluções. No entanto, a partir do final dos anos cinquenta tem-se a legitimação por parte do Estado, através da elaboração de políticas públicas em que a convivialidade racial aparece como matéria prima na implementação de propostas, tanto em termos políticos e econômicos quanto culturais. (2005, p.21). Porém, a noção de convivialidade racial era entendida apenas pelo reconhecimento cultural, e os negros e terreiros objetificados pela ótica do exótico. Essa noção norteou a proposta política do governo Jânio Quadros, em 1961.

“O renascimento africano na sociedade brasileira” (Santos, 2005, p. 30). Esse era o slogan do projeto político de JQ, que propagandeava uma política externa em direção ao continente africano no âmbito da denominada nova política externa independente. A África tornava-se o espaço histórico e geográfico, por excelência, da política internacional brasileira. Nos discursos do então presidente, o Brasil era descrito como o elo entre a África e o Ocidente; além disso, a sua visão de uma política externa pautava-se no que o Brasil poderia oferecer ao continente negro: uma política nacional de desenvolvimento, tendo como substrato a “total ausência de preconceito racial”. A cultura brasileira figurava como um bem simbólico, e no caso a de origem africana, se tornou um elemento prioritário na programação da política externa voltada para a África ou outros continentes. Assim, como dito, a cultura brasileira passaria à categoria de bem simbólico e objeto das políticas de Estado¹⁵.

¹⁵ “O Brasil vai à África e a África vem ao Brasil”. Com a argumentação de que possuíamos liderança para com os países latino-americanos e as nações afro-asiáticas, as seguintes características brasileiras eram destacadas: ocupação continental (quase metade da América do sul), proximidade da África, intenso crescimento populacional, rápida industrialização e o maior exemplo de integração e coexistência racial “conhecido através da História”. No que se refere ao processo de descolonização africana, a postura brasileira até o início dos anos sessenta era marcada por uma defesa dos interesses econômicos, em vista da concorrência dos produtos africanos similares aos brasileiros, e conciliação de posturas distintas como o combate ao apartheid sul-africano e a crítica ao colonialismo. Mesmo que faltasse ao governo Juscelino Kubitschek (1956-1960) uma política em direção à África, havia uma preocupação manifesta com aquele continente, que pode ser compreendida em duas direções: primeiro, o apoio à independência dos povos coloniais já era algo manifesto na sociedade brasileira, desde os anos anteriores à sua posse por intelectuais negros e não negros de diversas. Em segundo lugar, a postura do governo refletia a conjuntura internacional,

Um início das discussões sobre políticas culturais remonta à década de 1930. É possível considerar dois períodos distintos da atuação do Estado na preservação do chamado patrimônio cultural. Primeiramente, nos anos trinta, pelo processo de institucionalização da ação do Estado no país, por meio de uma legitimação no âmbito da cultura, organização e ampliação do que se entendia por vida cultural do brasileiro: apoio às produções artísticas individuais, criação de instituições como o Instituto Nacional do Livro, Museu Nacional de Belas Artes, Serviço Nacional do Teatro, e em 1937, a institucionalização do SPHAN – Serviço de Patrimônio Histórico Artístico Nacional.

Décadas de 1940 a 1970, a atuação estatal no campo da cultura atravessa crescente intervenção intensificada nos períodos autoritários. Evidencia-se o que Santos (2005, p.77) classifica como “certo paradoxo”. Por um lado, o Estado incentiva a produção cultural, apropriando-se de símbolos nacionais, mas também mostra ser o promotor da censura e repressão, visto que a cultura era encarada como reduto de subversão. A política de preservação do patrimônio nacional foi ao longo dos anos direcionada para bens arquitetônicos e monumentos. Panorama modificado no final dos anos sessenta e início dos anos setenta, com a defesa do patrimônio nacional associada aos interesses econômicos e turísticos.

A preservação de bens de valor cultural entre 1937 e 1967 pode ser sintetizada por duas linhas de ação: primeiro, o mapeamento de bens culturais que em muito se assemelhava a uma política museológica permanecerá até os anos sessenta; e a segunda, a partir de 1966/67, pela tentativa de conciliar a preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Uma política que restringia a preservação cultural ao turismo e uma política desenvolvimentista do regime militar que priorizava a defesa do patrimônio nacional. A partir de 1970, com a atuação de intelectuais ligados aos movimentos sociais negros e aos terreiros, em diversos estados brasileiros, passam a exigir espaços de representação nos meios institucionais.

como pode ser observado na sua mensagem enviada ao Congresso Nacional, em 1959, que versava sobre a “crescente importância que vem assumindo no campo internacional os países da África e Ásia, em luta pela independência e pela melhoria do nível de vida, é fato dos mais significativos deste século”. (SANTOS, 2005, p. 30-32).

Resistência

Aproximo-me das análises de James Scott (1990) quanto à utilização da noção de *resistência* que não desconsidera a importância dos movimentos sociais, mas reforça, na maioria das situações, a *resistência* às relações de dominação expressadas em práticas cotidianas e discursos difusos. Em vez da ênfase nas grandes manifestações, revoluções e embates diretos, o autor chama a atenção para as *formas cotidianas de resistência* para além das organizações formais, tais como sindicatos, movimentos sociais¹⁶.

Tanto as práticas formais quanto as *formas cotidianas de resistência* engendram o plano geral do conceito de *resistência*. A proposta para entender como esse processo ocorre, posto que Scott reconhece o caráter fragmentado e difuso das *formas de resistência cotidiana*, seria a observação das “interações sociais cotidianas”, nesta tese, a dinâmica nos terreiros e como as *lideranças* se colocam nos espaços públicos.

Como estratégia de *resistência*, os terreiros reconfiguraram-se. Durante séculos, negros escravizados construíram bases sólidas que sustentam e até hoje promovem a continuidade dos valores culturais, norteadoras das reivindicações e pautas atuais. No Maranhão, negros e negras construíram estratégias, por vezes silenciosas, outras de negociação e alianças, noutras de embate direto, permitindo gradativamente a conquista de espaços e o enfrentamento de maneiras distintas e em tempos históricos igualmente distintos.

¹⁶ A noção de *formas cotidianas de resistência*, proposta por Scott, é desenvolvida, inicialmente, no seu livro intitulado *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance* (1985) resultado de trabalho de dois anos de observação participante, no final da década de 1970, em uma pequena aldeia da planície Muda, localizada no Estado de Sedaka, Nordeste da Malásia. Esta aldeia se dedicava tradicionalmente à agricultura do arroz e as mudanças trazidas pela revolução verde, especialmente a utilização de máquinas de ceifar e trilhar aumentou a desigualdade entre os pobres, porque desempregava os trabalhadores da colheita. Nesta aldeia, os conflitos de classe não se expressavam através de movimentos organizados, mas de uma série de práticas e representações que foram sintetizadas por Scott através da noção de formas de resistência cotidiana. Como expressões da resistência cotidiana são citadas as seguintes: fazer ‘corpo mole’, dissimulação, condescendência, furto, surrupio, simulação, fuga, fantasia, fofoca, difamação, maledicência, incêndio culposo. (SCOTT, 1990 e MENESES, 2002, p.33).

A *resistência* nos terreiros, assim como as readaptações e ressignificações das tradições, pode ser vista sob a ótica de “ações relativamente bem pensadas” (BRAGA, 1995, p. 18), onde negros (as) souberam criar e valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais. Não seriam apenas “vítimas do sistema social vigente e da classe dominante que os comandava”. De tal maneira, a grande força religiosa dos terreiros nos dias atuais demonstra que os projetos das classes dominantes e elites políticas ao longo da história mostraram-se incapazes de obter sucesso total diante do rápido processo de expansão desses cultos. No caso do Maranhão, o número de terreiros aumentou depois do Estado Novo! Período de intensa perseguição, invasões e violações das Casas, fenômeno ocorrido também em âmbito nacional, onde a multiplicação dos terreiros também se deu em outros Estados no referido período.

As “ações relativamente bem pensadas” funcionaram como estratégias altamente eficazes de *resistência*, ajustadas inteligentemente a cada caso específico e de acordo com os interesses a serem salvaguardados; assim como alianças estabelecidas entre os terreiros e segmentos das elites econômicas e políticas como estratégias pacíficas de *resistência* e de reconfiguração.

Scott (1990) propõe entendermos de forma mais ampla a noção de *formas cotidianas de resistência*, sob as ações pública e oculta. Ações públicas se referem às abertamente dirigidas a outra parte nas relações de poder; por ocultas, as silenciosas, veladas, disfarçadas e do não enfrentamento direto. Trata-se de uma “aparência da conformidade” (1990, p. 31) que em situações de hierarquia de poder o subordinado tenta interpretar a expectativa do dominante, cuja dominação precisa ser reafirmada através de um trabalho político-sistemático sob as formas de eufemismos e unanimidade, tendo por objetivos mascarar processos cruéis de dominação e perseguições.

No caso deste trabalho, ao me deparar com as distintas formas de *resistência* identificadas no decorrer da pesquisa documental e de campo, considereei questões específicas aos terreiros maranhenses de forma a não personificá-los idealmente sob uma identidade religiosa única ou matriz, por exemplo, “os terreiros de Mina do

Maranhão”. Em decorrência disso optei por acompanhar durante o trabalho de campo ao longo desses quatro anos (2014-2018) os posicionamentos das *lideranças*, assim como dos coletivos formados nos e a partir dos terreiros. Construindo, assim, um espaço de pesquisa possível para observar os movimentos de autoafirmação como *povo* e/ou *comunidade* tradicional de terreiro. Momento em que um princípio de unidade tem emergido para além das discussões sobre nações, matrizes e/ou tradições mesmo que tais questões sejam fundamentais; no entanto, percebe-se o redirecionamento das preocupações dos terreiros para o contexto das reivindicações por direitos, reconhecimento e redistribuição.

Os coletivos e a pauta do reconhecimento

Não basta reconhecer, é preciso redistribuir. Fraser (2011) discute que as demandas por reconhecimento são relativamente recentes na sociedade contemporânea, caracterizando esse processo como uma nova configuração da ordem mundial globalizada e multicultural.

Seguindo essas proposições, o desafio seria descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social, de maneira que uma demanda não enfraqueça a outra. Significa também teorizar sobre os modos pelos quais as desvantagens econômicas e o desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiados um no outro afirmando tanto o princípio da igualdade quanto o da diferença. A luta “do reconhecimento pelas diferenças” configura-se como o grande paradigma do conflito político no fim do século XX, traduzida pela luta de grupos mobilizados que, a partir das identidades grupais substituem os interesses de classe (FRASER, 2011, p.245).

Haveria, assim, um “novo imaginário político” (2011, p.246) fortalecido e centrado nas noções de identidade, diferença, dominação cultural e reconhecimento. Nessa direção, reconhecimento e redistribuição seriam duas problemáticas políticas costumeiramente dissociadas. Nesse sentido, Fraser questiona em que circunstâncias uma política de reconhecimento pode apoiar uma política de redistribuição?

Quando é provável que a enfraqueça? Qual das variedades de política de identidade é mais adequada às lutas por igualdade social?

No mundo real, cultura e economia política estão sempre imbricadas e toda luta contra a injustiça, quando corretamente entendida, implica demandas por redistribuição e reconhecimento. Mas, distinções analíticas são indispensáveis, aponta Fraser (2011, p. 247-248). Como “solução” apresenta questões que parecem contraditórias, uma vez enfatizarem, ao mesmo tempo, a igualdade e a diferença. Para vencer os dilemas entre redistribuição e reconhecimento, poderiam ser adotadas medidas afirmativas ou transformativas. As medidas afirmativas teriam por objetivo a correção de resultados indesejados sem mexer na estrutura que os forma. Já as transformativas, a correção dos resultados indesejados pela reestruturação da estrutura que os produz¹⁷.

De qualquer modo, as proposições de Fraser são importantes, na medida em que atenta para a necessidade de se levar em consideração (como questões concretas) as estratégias de luta política, e estabelecer a desconexão entre as duas dimensões dos conflitos sociais, a dimensão econômica e a cultural, constantemente associadas, mas não necessariamente ocupam lugar central quando da elaboração de políticas públicas específicas.

No documento elaborado pelas *lideranças* de terreiros produzido durante a Oficina Nacional para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro, em 2012, para os *povos e comunidades tradicionais* de terreiro a continuidade de suas práticas tradicionais pode ser entendida a partir de cada situação de conflito e/ou contato diante de grupos diferentes, religiosos ou não,

¹⁷ A distinção entre “afirmação” e “transformação” pode ser visualizada no caso das injustiças culturais: soluções afirmativas para tais injustiças são atualmente associadas ao “multiculturalismo dominante”, a proposta é de “reparo”, ou seja, reparar o desrespeito por meio da reavaliação das identidades injustamente desvalorizadas de grupos, enquanto deixa intacto tanto o conteúdo dessas identidades quanto as diferenciações dos grupos que as embasam. As soluções transformativas, a proposta de desconstrução, transformação da estrutura cultural valorativa; pela desestabilização das identidades e diferenciações. Soluções que não iriam apenas elevar a autoestima dos integrantes desses grupos (atualmente desrespeitados), mas mudariam toda a percepção sobre a identidade. Da mesma maneira, critica as soluções afirmativas para as injustiças por terem sido historicamente associadas ao Estado de Bem-Estar liberal, que, no caso, tenta superar a má distribuição de recursos, enquanto deixa intacta a estrutura político-econômica. Na verdade, aumenta a parcela de grupos desfavorecidos, por não reestruturar o sistema. São “relocações superficiais”.

onde o pertencimento faz com que sejam atualizadas e constituídas suas fronteiras, internas e externas. Contudo, vale ressaltar que, para além da influência da religiosidade afro-brasileira, há um aspecto a ser considerado quanto sua atuação política e social: todo o contexto de “não reconhecimento” por parte do Estado brasileiro em relação às lutas dos *povos* de terreiro para suas continuidades e inserção social.

Longe de alcançar todas as pautas pendentes com o Estado Brasileiro, a Oficina pôde reunir e documentar as reivindicações dos terreiros de diferentes regiões e realidades. Esses registros foram publicados e publicizados para que outros Pais, Mães, Sacerdotes, Sacerdotisas e adeptos não participantes do encontro também conhecessem, discutissem e divulgassem junto às suas bases/terreiros e representantes políticos, o que, de fato, aconteceu em vários terreiros maranhenses.

Na publicação “Caderno de Debates”, produzida a partir da sistematização de materiais reunidos entre 2011 e 2014 resultantes de encontros, reuniões, seminários e oficinas, o centro dos debates é o conceito *povos tradicionais de matriz africana* e a relação desse segmento com o Estado brasileiro no que se refere ao acesso às políticas públicas e da promoção da igualdade racial. O documento propõe “dar vozes às lideranças tradicionais de matriz africana”, especialmente, à complexidade característica dos “espaços/terreiros”. O território, como espaço físico, torna-se uma grande referência como lugar muito além da dimensão física, material e territorial geográfica. E justamente no enfrentamento de constantes tentativas de destruição e descaracterização que os espaços/terreiros ganham a dimensão de “território político/mítico” para manter viva a luta e, principalmente, continuar oferecendo substâncias essenciais para a manutenção da identidade dos *povos de matriz africana*, ou seja, proporcionando e mantendo as condições que “irão dar corpo à ação do sujeito”¹⁸. (2016, p. 22).

E aqui faço um aporte à noção de “espaço-terreiros”, que, no Maranhão, assim como em outros Estados brasileiros como Rio de Janeiro e Bahia as Casas de culto

¹⁸Ministério da Justiça e Cidadania Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Caderno de Debates, 2016.

constituíram uma territorialidade a partir da segregação espacial de tudo que dizia respeito aos espaços ocupados por populações negras, assim como o esmagamento das diferenças em nome de planejamento dos espaços públicos, ruas, cidades, praças fundados nas ideologias europeias.

Sodré (1988, p. 18) aponta que contra essas concepções espaço-temporais entronizadas – seja por meio da arquitetura-urbanismo, seja por meio de múltiplos dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais – sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas “subalternas”, “selvagens”, “primitivas”, justamente onde se desenvolvem os grupos “de Axé”. Dessa maneira, as comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como “terreiros” constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, primeiramente, depois, das elites e de quem pretendesse (ou pretende) controlar o espaço da cidade. A questão do espaço é crucial e, ao lado dela, se coloca a questão da força, do poder.

A espacialidade – ou a territorialidade – enseja falar-se de um tipo de relação, “a relação espacial”, inapreensível pelas estruturas clássicas de ação e de representação, mas inteligível como um princípio de coexistência da diversidade e como um conjunto de “virtualidades infinitas de coexistência” ou de comunicação. (1988, p. 18).

O “espaço-terreiro” é orgânico, é corpo vivo. Nesse sentido, como destaca Sodré (1988) não se trata apenas do que cabe nos limites, mas como o que se faz caber num limite. Muita mais que uma localização ou uma distancia entre dois pontos. “Espaço-terreiro” se refere a um ordenamento simbólico, em movimento e em transformação; de acolhimento, afetividade e valores, ultrapassando o mero somatório de localizações, fixados numericamente. É maneira de relações com a terra, o ar, água, as plantas. A demarcação de cada espaço-terreiro se diferencia dos outros, conhecer os domínios religiosos de um terreiro implica também localizá-lo territorialmente. Assim, é o território que traça limites e especifica o lugar e cria as ações. O território é demarcado por um jogo de movimentações.

E nesse jogo de movimentações torna-se perceptível os conflitos que ocasionam em constantes redefinições e readaptações dos terreiros e suas

concepções territoriais. Essa luta pelo território decorre de “negociação a todo custo, podendo levar à aceitação arbitrária de um suposto ‘espaço vital’, tal como definido por critérios oficiais e não pela própria comunidade ou pelo próprio povo”. (ALMEIDA, 2008, p.29). O autor propõe a categoria “territorialidades específicas” como uma noção prática designada para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados. Resultantes, portanto, de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território.

Lideranças e coletivos: as formas de fazer política nos terreiros, não apenas uma política para os terreiros.

Assim como ocorre no início dos eventos, seminários e reuniões “é preciso pedir a benção e licença aos mais velhos. Aos que vieram antes [...]”. Neste item, farei uma distinção entre as categorias *autoridade* e *liderança*. A *autoridade* para os terreiros não está condicionada à idade ocidental. Está ligada ao tempo de feitura, de iniciação ou de encruzamento, tempo cumulativo de conhecimentos e aprendizados das diversas situações ligadas ao domínio religioso. A ideia de *liderança* não é tão comum quanto de *autoridade*. Por vez, não é necessariamente sempre a “autoridade religiosa” do terreiro que participa dos debates políticos e públicos, mas indiscutivelmente é aquele/aquela a determinar tudo concernente aos movimentos internos e externos; é aquele/aquela a escolher, legitimar e autorizar um representante, uma *liderança*.

Nesse sentido, não só o cotidiano religioso, mas documentos oficiais sinalizam para tal distinção. Primeiramente, a denominação *povos e comunidades tradicionais* de terreiro, como dito anteriormente, configura-se como “marco conceitual na construção de políticas públicas específicas para os até então chamados de “religiosos”. No I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013) distinguem-se as definições: *Povos Tradicionais de Matriz Africana*, como conjunto dos povos africanos para cá

transladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais; *Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, Territórios ou Casas Tradicionais constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade; *Autoridades Tradicionais de Matriz Africana*, os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere; por fim, *Lideranças Tradicionais de Matriz Africana*, as demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria dos territórios e das Casas tradicionais. (grifos meus)

As *lideranças* constituídas dentro das hierarquias dos terreiros aos termos de Bourdieu (2008) possuem a “eficácia da linguagem verbal”, sobretudo em termos do que envolvem os domínios rituais e religiosos. Segundo Bourdieu (2008), essa linguagem não deve ser entendida de forma autônoma, independentemente das condições sociais de sua produção, dessa forma “a ação mágica estende à natureza a ação verbal”. Ato não podem ser realizados por qualquer agente; mas por um autorizado que domina a “palavra legítima”.

Nessa direção, reafirma-se a importância da “linguagem autorizada” de um sistema social constituído por agentes, por instituições e palavras que validam reconhecimento do *ritual de instituição*. Tal ritual produz distinções e imprime ao iniciado (no caso, um filho, filha, ou ainda outro (a) dentro da hierarquia religiosa) uma segunda posição – a de *liderança* -, construída com o auxílio de linguagens e liturgias específicas¹⁹.

¹⁹Tomando a linguagem ritual em sentido amplo, não apenas em seu aspecto verbal, Bourdieu considera críticas à teoria dos ritos de passagem formulada por Van Gennep (1873-1957) e ampliada por Victor Turner (1920-1983), sugerindo uma mudança na abordagem relativa a esses rituais, da passagem à “separação”, o que o leva a propor os “ritos de instituição”. Os *ritos de instituição* cumprem o objetivo de atribuir à teoria do rito de passagem certas questões que ela mesma não suscita e, em particular, aquelas atinentes à função *social* do ritual e da significação social da linha, do limite cuja passagem o ritual torna lícito a transgressão. Na verdade, é o caso de perguntar se, ao enfatizar (apenas) passagem temporal, essa teoria não estaria mascarando um dos efeitos essenciais do rito, qual seja *separar* aqueles que já passaram por ele daqueles que ainda não o fizeram e, assim, instituir uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados. Eis porque em lugar da expressão ritos de passagem talvez fosse mais apropriado dizer ritos de consagração, ritos de legitimação, ou simplesmente, ritos de instituição (conferindo a esta palavra o sentido ativo que assume, por exemplo, na expressão “instituição de um herdeiro”). (BOURDIEU, 2008, p. 97).

Falar “em nome de” um terreiro ou de uma coletividade remonta a *ritos de instituição* tendentes a consagrar ou a legitimar. Ampliando a função clássica a respeito dos ritos, marcadores da passagem de uma linha que instaura uma divisão fundamental da ordem social, a noção clássica chama a atenção do observador para a passagem; quando, na verdade, o importante é a *linha*. (BOURDIEU, 2008, p.98). A rigor, o mais importante, em geral passaria despercebido: a divisão que esta *linha* opera entre o conjunto daqueles já autorizados. *Linha* consagradora da distinção entre quem se torna uma *liderança* dos demais adeptos, legitimando-a nos chamados espaços oficiais onde o debate com segmentos de Estado acontece. A *autoridade* religiosa - a Sacerdotisa ou Sacerdote, o Pai ou a Mãe - é quem autoriza e consagra essa *liderança*, refiro-me quando as duas atribuições são exercidas por agente diferentes em um terreiro.

Ser um instituído significa uma posição reconhecida. É comunicar sua identidade, expressá-la ou impô-la perante aos demais. Tendo obrigações espera-se que os instituídos correspondam às expectativas de sua “função”. Como se fossem aferidas “credenciais”. A instituição de uma *liderança* é um ato de magia social capaz de criar as diferenças socialmente tão eficazes que parecem se fundar em diferenças objetivas, “naturais”. (BOURDIEU, 2008, p.100/101).

Nesse ponto, as *lideranças* não podem ser vistas apenas como religiosos (as), mas como agentes religiosos e porta-vozes autorizados a falar em nome da coletividade, lugar que corresponde ao privilégio, mas ainda a um “dever ser”. Por muitas vezes, impondo como essa *liderança* deve agir, também pode ser descrita como uma “missão”, um “destino”, reconhecidos pelo coletivo, pelo terreiro, daí a objetividade dessa atribuição. Tal reconhecimento tem o efeito de uma oficialização.

Ao fazer uma leitura dos diferentes pontos de vista a respeito das atuações de *lideranças*, compreendi que pairavam conflitos em torno do “poder” de dialogar com o Estado, sob a prerrogativa de o Estado não estabelecer esse diálogo direto com os que seriam representantes reconhecidos, de fato, pelos coletivos. Nesse sentido, o conflito se instaura, e isso ocorreu em algumas reuniões durante a pesquisa, quando representantes de entidades e instituições não tinham respaldo coletivo, mesmo

assim para os governos parecia mais confortável ouvir “essas vozes” alinhadas com as retóricas de algumas políticas.

Um aspecto nessas reuniões e em todos os eventos que acompanhei se sobressaía: a voz da *autoridade* religiosa é suprema. Seja esta *autoridade* representante ou não de um coletivo formalizado, estando ali para expor seus posicionamentos os quais nunca são “seus”, pois nunca fala por si. Em uma das entrevistas (não mencionarei a identificação) uma religiosa narrou com detalhes esse conflito:

Todos [no terreiro] sabem quem seguiu toda ritualística até chegar ao ponto aonde chegou. Então nesse sentindo, ‘nós entre nós’ sabemos quem está na rota e quem está fora da rota. Por isso os conflitos se dão em algumas nossas reuniões. Porque quando alguém que não passou pelo processo de feitura até amadurecer e chegar naquele ponto hierárquico, e na reunião de coletivo quando ousa atravessar a fala na frente de uma pessoa que vivenciou todo esse processo, gera um conflito. Primeiro porque vai estar na contramão do comportamento, nós temos regras e etiquetas. É um processo da educação de terreiro. Então, o governo dialoga e escuta esses indivíduos porque eles estão em um coletivo de representação política, isso sempre me incomodou.

Mas ele não tem esse diálogo direto com quem é o reconhecido pelos coletivos, por exemplo. Se nós tivermos em uma reunião, e a minha Mãe que deu sua vida ao terreiro, estiver e se autoindicar pra falar, haverá uma unanimidade entre nós por reconhecer a sua trajetória, autoridade, liderança e representação. Mas determinadas pessoas que representam entidades e instituições podem não ter essa unanimidade. Porque entre nós, nós temos isso, a gente não dissocia muito das vezes o político do ritualístico. E isso é motivo de conflito, inclusive com o governo. Porque para o governo é mais confortável ouvir essas vozes. (Em abril de 2018).

É importante considerar a atuação de *lideranças* de terreiros para além dos rituais internos como fenômeno não tão recente, no Maranhão, remonta às décadas de 1950 e 1960. Um “antes” que no tempo histórico e cronológico é datado no passado; mas, nas memórias dos Pais, Mães, filhos e filhas, esse tempo “é hoje”.

Digo isto, no sentido da importância que “os antigos” têm na dinâmica da luta dos povos de terreiros, atualmente.

Zé Negreiros (1897-1983) passou a figurar com destaque nos jornais maranhenses por volta de 1950. Historiadores o apontam como um dos primeiros a aparecer na imprensa de forma positiva²⁰. Mantinha muitas atividades. Além de pai de santo, era jogador de futebol, ex-combatente do exército brasileiro, enfermeiro, circense e fundador de bloco de carnaval. Nasceu e cresceu em um bairro operário na periferia do centro de São Luís e mantinha contato próximo com a Casa das Minas e Casa de Nagô. Fundou seu terreiro em 1945. Mesmo nos períodos de intensa perseguição aos terreiros, décadas de 30 e 40, mantinha “boas relações e era amigo de ‘gente importante’”. A polícia era amiga dele e o sistema fazia parte do terreiro”. (SANTOS, 2015, p.186). O terreiro era conhecido por ser muito frequentado por todos os segmentos sociais e mantinha estreitas relações com religiosos do Rio de Janeiro e Belém, principalmente. Além disso, recebia visitas de atores e atrizes famosos, importantes políticos, donos de jornais e médicos. Relações que teriam projetado positivamente o Tambor de Mina a partir de sua figura carismática e em virtude sua fama de poderoso vidente a quem recorriam delegados e políticos nas situações de difíceis resoluções.

A partir desse destaque nos jornais maranhenses e nacionais (como *O Globo*) Zé Negreiros introduz em outros universos elementos religiosos antes restritos ao terreiro, ultrapassando os limites do barracão. Santos (2015, p.187-189) informa que, no final de 1950, jornais noticiaram um espetáculo encenado pelo Pai e filhos (as) sob o título “Lamento de Xangô” no imponente Teatro Arthur Azevedo, no centro histórico da cidade. Esse fato teria chocado membros das elites, tendo em vista a visibilidade de um negro e de terreiro em um espaço eminentemente “branco”. Além da concessão para a apresentação no Teatro, no mesmo período, teve apoio da Rádio Difusora para a gravação de um disco, realizada em seu próprio terreiro, com doutrinas que narravam a vida de Seu Légua, sua principal entidade. Essas duas situações configuram o primeiro registro em disco de doutrinas de terreiro gravadas

²⁰ Consulte-se Barros (2007); Santos (2015).

por uma *autoridade* religiosa maranhense, e a primeira apresentação pública de rituais de terreiro. (Grifos meus).

Antes foram registrados toques e imagens do Tambor de Mina no Maranhão, provavelmente os primeiros feitos por um pesquisador, em 1938, por iniciativa de Mário de Andrade em decorrência dos trabalhos no Departamento de Cultura de São Paulo, em viagens de pesquisa pelo Norte e Nordeste na tão conhecida “Missão de Pesquisa Folclórica”. O material coletado em São Luís foi publicado somente em 1948, pela Discoteca Pública Municipal de São Paulo, com apresentação de Oneyda Alvarenga, acompanhada de discos sobre Tambor de Mina e Tambor de Crioula (dança popular maranhense). Os registros coletados em São Luís aconteceram em junho de 1938, no Terreiro Fé em Deus, no bairro do João Paulo, comandado por Maximiana Rosa Silva²¹.

Outra figura importante de constante presença nas memórias é José Cupertino (1904-1984). Nasceu na baixada maranhense, migrou para a capital e fundou a “Tenda Espírita Deusa Iara”. Era considerado poderoso vidente e curador na capital. Mudou-se para o Rio de Janeiro, onde se tornou umbandista. Fundou a Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão, em 1960, mantendo atividades de filantropia, caridade e atendimentos nas áreas de saúde e educação. Foi a primeira *autoridade* e *liderança* de terreiro a eleger-se ao cargo político sendo eleito mais de uma vez vereador por mandatos seguidos. Por conta de sua atuação como importante Pai de terreiro e presidindo a Federação, teve espaços em programas de rádio e televisão e jornais impressos.

Segundo Ferretti & Santos (2015, p.178), Zé Cupertino fazia constantes aparições em programas de televisão, em que relatava suas atividades e obras de caridade. Certa vez, em entrevista ao programa “Maré Alta”, se posicionou sobre a Federação e sua importância para os terreiros e disse que a Federação veio para “dar aos curadores um respaldo legal”, sua afirmação referia ao período de perseguição aos curadores e pajés (homens e mulheres) que, ao se integrarem ao coletivo, viam

²¹ Consulte-se mais informações em S. FERRETTI, (2009, p.16). Recomendo ainda o acesso em: <http://www.museuafro.ufma.br>, onde constam tais registros feitos pela Missão.

uma estratégia de sobrevivência tanto das práticas religiosas, quanto das próprias vidas. A Federação foi, portanto, o primeiro coletivo que agregaria os terreiros como o objetivo de garantia de direitos sob a ótica do “respaldo legal”, como afirmava Cupertino. (Grifo meu).

Jorge Itaci de Oliveira (1941-2003), muito querido e admirado dentro e fora dos terreiros, foi consagrado ao nascer, por sua parteira, Mãe Dudu - da Casa de Nagô, à Iemanjá e Dom Luís Rei de França. Era conhecido como profundo conhecedor dos fundamentos da Mina apreendidos pelos ensinamentos de Mãe Pia, do Terreiro do Egito e das Mães e filhas dos terreiros mais antigos de São Luís, como a Casa das Minas e Casa de Nagô. Presidiu a Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão, foi Diretor do Museu do Negro – Cafua das Mercês, professor e artista plástico. Reconhecido notadamente como divulgador da tradição maranhense, considerava legítima a introdução de outros elementos do Candomblé e da Umbanda no Tambor de Mina. Sua Casa, o Terreiro de Iemanjá, no bairro da Fé em Deus, possuía e possui grande número de adeptos e participantes de suas festas até hoje²².

Jorge Babalaô, como também era chamado, inseriu várias representações de outras matrizes em seu terreiro, inclusive, o próprio nome “Babalaô” se refere ao domínio do jogo de búzios. Algumas características de sua Casa se diferenciavam dos terreiros tradicionais como: piso do *barracão* revestido por cerâmica em contraste ao tradicional “chão batido” da Mina, as roupas tinham “mais brilho” e eram “mais rodadas”. Teria adotado na Mina o “paramento de santo” (para orixás e voduns), as saídas de iaô, os deka e outros elementos do Candomblé. Mas, continuou cultuando seus encantados, caboclos e pretos-velhos. Tinha muitos contatos e grande conhecimento do candomblé baiano, por diversas vezes ia a Salvador para participar, como representante do Maranhão, no Festival Internacional de Alabês (tocadores de tambor) organizado pelo Ilê Axé Opô Afonjá.

Pai Jorge manteve estreitas ligações com as elites políticas e intelectuais, sendo não só importante *autoridade* religiosa, como grande *liderança*. Intelectuais e

²² Ver Memórias de Velhos (2015, p. 176).

representantes de órgãos oficiais se reportam ao Pai como parte importante de uma “transição” concernente ao momento em que Pais e Mães passam a ocupar espaços de destaque para além dos domínios internos das Casas. (LIMA, 2015; M. FERRETTI, 2015; S. FERRETTI, 2015). Suas festas recebiam figuras notórias da cidade, Babalaô participava frequentemente de programas de rádio, TV e aparecia com suas vestes *de santo*. Proferiu muitas palestras e publicou livros e documentários, um dos livros publicado pela Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão (1985). Era amigo do então governador do estado nos anos 1960, José Sarney, político que era e é reconhecido por muitos como “conhecedor das tradições maranhenses e amigo de muitos chefes de casas de culto afro-religiosas” (LIMA, 2015, p. 172)²³.

O livro “Perfis da Cultura Popular” (2015, p. 173) traz memórias e perfis de personalidades que marcaram a cultura popular maranhense. A pesquisadora Zelinda Lima (hoje membro da Comissão Maranhense de Folclore – CMF e amiga pessoal tanto do José Sarney, quanto de Pai Jorge) relata em suas memórias a época em que Sarney ocupava o governo do Maranhão (1968) e prepararam uma recepção para “uma ilustre comitiva” durante a visita do presidente Juscelino Kubitschek. Para a recepção, sugeriram a apresentação de uma “autêntica” expressão da cultura popular maranhense - no caso seria um bumba-meu-boi -. Apesar de o governador ter concordado com a apresentação do grupo de bumba-meu-boi, determinou: “Convide o Jorge Itaci para abrir a festa”! A apresentação aconteceu e foi o primeiro registro da participação de terreiros em eventos oficiais do Estado que não em festividades folclóricas. (Grifo meu). Possivelmente, o primeiro Pai a tocar Mina fora do ritual religioso.

²³ Em 1965, José Sarney lançou-se candidato a governador do Maranhão cuja eleição ocorreu sob a proteção de tropas federais. Obteve uma vitória esmagadora. Para fazer um registro de sua campanha, convocou o então jovem cineasta Glauber Rocha, registro que resultou no filme Maranhão 66. Sarney acabou não usando o filme, por não servir a propósitos de propaganda, porém, Glauber usou trechos de Maranhão 66 em “Terra em Transe”. Durante o Governo Sarney foi aberto o Porto do Itaqui e a construção da ponte do São Francisco, que abria caminho para as praias do norte da ilha, e a barragem que permitia o acesso à ponta do Itaqui. Ainda no governo Sarney “período das grandes obras” foi instalada a Universidade Federal do Maranhão, e preparado o caminho para a Universidade Estadual do Maranhão. Em 1968, o ex-presidente Juscelino Kubitschek viajou a São Luís como homenageado da primeira turma de economistas da Universidade Federal do Maranhão, da qual Sarney era paraninfo. (BARROS, Antônio Evaldo Almeida. O Pantheon encantado - Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65). Salvador: UFBA, 2007, p. 48).

Por volta de 1970, Pai Jorge liderou um ritual no Porto do Itaqui, ainda em construção, quando contabilizava muitos acidentes fatais de trabalhadores impedindo a concretização do empreendimento²⁴. Pai Jorge foi convidado oficialmente para “fazer os trabalhos” como forma de pedir autorização da Princesa Ina, “real dona” daquelas águas. Depois do ritual, o empreendimento seguiu seu curso e concretizou seu propósito com sucesso, despertando muita curiosidade, sendo notícia em vários jornais da capital.

Nesse período, enquanto a imprensa, o rádio e a televisão voltavam suas atenções para esses Pais, em outra “frente” estavam as grandes Mães das Casas das Minas e da Casa de Nagô. Apesar de se posicionarem resguardadas aos terreiros, mantinham estreitas relações tanto com autoridades oficiais, comerciantes importantes, pesquisadores e, especialmente, eram consideradas *lideranças* entre outras mães: Dona Maximiana do João Paulo, Mãe Pia do Terreiro do Egito, Maria Cristana Baima do Terreiro do Justino.

De acordo com Sérgio Ferretti (2009, p.65) e Santos (2015, p. 154), Mãe Andressa (1855-1954) chefiou a Casa de 1915 a 1954. Dedicou sua vida à Casa das Minas, de tal modo que pouco se conheceria de sua história fora da Casa. Manifestou seus dons ainda menina, por volta dos 5, 6 anos e era tão especial que a descreviam como “um presente de Deus. [...] Uma estrela que veio para iluminar a Casa [...] A flor do Jardim da Casa das Minas”. Quando assumiu a chefia, tinha cerca de sessenta anos e não se casou, fato não obrigatório, mas dizem preferível por conta das dificuldades para uma mulher casada manter “as coisas da religião”, dentre estas, grandes períodos de restrições sexuais.

Mãe Andressa tinha o mais alto grau de iniciação *vondunsi-gonjai*²⁵. Alguns dizem ter falecido aos 95 anos, outros aos 102. Era uma pessoa tida como bondosa

²⁴No Capítulo 5, discuto novamente essa questão.

²⁵Na Casa das Minas existem dois graus de iniciação. O primeiro *vounsi-be* quando a pessoa recebe o vodum e passa a dançar mina; o segundo, quando algumas iniciadas já dançam com seu voduns, entram na chamada das *gonjai* e passam a receber uma entidade feminina denominada *tobóssi* ou menina. Segundo grau de iniciação que corresponde à feitoria ou barco das filhas feitas completas, que foi realizado pela última vez em 1914.

e extremamente carismática. O período em que esteve à frente da Casa tinha grande número de filhas e as festas eram muito concorridas; também consolidou um processo de abertura a pesquisadores de diversas áreas conhecimento. Destaque em extensos estudos nas décadas 1930-40 Nina Rodrigues (1977), Nunes Pereira (1979), Otávio da Costa Eduardo (1951); 1950-60, Pierre Verger (1990), Roger Bastide (1971); e a partir de 1970, Maria Amália Barreto (1977) e fins dos anos 1970, Hubert Fichte (1987) Sérgio Ferretti (1983; 1995; 2009).

Nunes Pereira realizou suas pesquisas em 1942 com o objetivo de identificar “sobrevivências daomeanas” no terreiro, classificava a Casa das Minas como uma sociedade africana transplantada para o Brasil. (S. FERRETTI, 2009, p.17). Realizou extenso estudo etnográfico não só pela proximidade e colaboração de Mãe Andressa, mas também por ser filho de uma antiga dançante da Casa. Mãe Andressa era reverenciada por autoridades como o interventor Paulo Ramos, temido chefe de polícia a quem teria sido parente por causa de seus antepassados escravizados em Caxias, Maranhão, na casa do referido interventor. Além da grande presença de pesquisadores, em 1953, o então Vice-Presidente da República, João Café Filho, visitou oficialmente a Casa.

Em meados da década de 1980, a Casa das Minas passou a ser chefiada por uma equipe: a dançante mais velha, Dona Amélia (1903-1997), encarregou-se da direção de “coisas dos voduns”; na direção administrativa, Dona Maria Celeste (1924-2010); dos cânticos e cerimoniais, Dona Deni Prata (1925-2015), a última das iniciadas a falecer. A partir desse período sob o empenho e direção das três a Casa fundaram um estatuto de uma espécie de associação - a Irmandade da Casa das Minas -, em fevereiro de 1980, abrindo para a participação de colaboradores e amigos à associação da Casa. Nesse período, a Casa contada com participações em suas festas de autoridades, pesquisadores, políticos e grandes comerciantes. Dona Celeste, inclusive, recebia “apoio” e financiamento não regulares da prefeitura e do Estado para execução e pequenas obras. Tendo, inclusive, o calendário de rituais da Casa incluído como parte das tradições culturais oficiais do Maranhão. Dona Celeste também se empenhou em conseguir aposentadoria para as Mães mais idosas e recursos para manutenção e reformas no terreiro. (S.FERRETTI, 2009, p.84). Em

2002, após processo tramitado por dois anos no IPHAN, foi o terceiro terreiro tombado, após a Casa Branca e o Ilê Axé Opô Afonjá, ambos em Salvador.

Dona Celeste atuou ainda como coordenadora local do INTECAB e participou da organização de um Seminário de Estudos, em 1998, congregando diversas denominações religiosas afro-brasileiras como a Mina, Candomblé, Terecô, Umbanda e Cura, o movimento negro, artistas, pesquisadores e observadores. Na ocasião, iniciou o Seminário com um Cântico da Mina-Jeje, de origem dahomeana²⁶.

É possível observar, em diversos períodos pelo quais a Casa atravessou ao longo do século XX, que a relação com os segmentos municipais, estaduais e federais se estabeleceu com significativa proximidade, seja por meio das negociações e alianças, no período das perseguições, ou apoio financeiros para a realização de festas ou manutenção da estrutura física.

O fato sobressalente sobre a Casa das Minas, e aqui também incluo a Casa de Nagô, mantiveram restritos os rituais religiosos aos espaços dos terreiros, com raras exceções, como na situação relatada anteriormente durante a reunião do INTECAB. Não há registros de apresentações das matriarcas e filhas em praças, eventos públicos, nem mesmo para autoridades de quaisquer naturezas, seja presidente, governador ou prefeito. Quem quisesse conhecer, visitar e participar seria dentro dos limites estabelecidos por elas, ou melhor, pelos voduns. Ambiente este restrito aos espaços internos da Casa.

²⁶ O INTECAB surgiu na Bahia no ano de 1987. Tem sede em Salvador e filial em várias capitais do Brasil. O do Maranhão constituiu-se por um grupo de amigos reunidos para debater questões relacionadas com o negro, com a religião afro-brasileira e para programar alguns eventos abertos à comunidade, como o Seminário em 1998, quando foram convidadas pessoas representantes de várias organizações pertencentes a diferentes religiões ou denominações religiosas existentes no Maranhão: Pais, Mãe e filhos (a); líderes espíritas; padres e militantes católicos; pastores e militantes evangélicos; e pessoas interessadas em refletir sobre a importância da religião.

Os religiosos, as *lideranças* e os coletivos: o espaço de pesquisa.

Com a redemocratização do Brasil e a Constituição de 1988 o panorama das religiões de matriz africanas se modifica, as associações e entidades representativas nos terreiros ganham força. Para Santos (2012), as religiões de matriz africanas têm reconstruído seu papel na sociedade brasileira por conta de uma nova agenda política construída no Brasil pós-redemocratização. Uma nova “cultura de direitos” se estabelece lentamente. Nesta agenda, as *lideranças* têm se engajado em lutas de movimentos sociais como o Movimento Negro, de mulheres, de idosos e da juventude. Pais e Mães de terreiro afirmam-se também como líderes comunitários, ocupando assentos em Conselhos de diferentes esferas de governo e executando projetos sociais em suas comunidades.

Nos anos de 1990 e 2000, no Maranhão, tem sido perceptível o crescente engajamento político de *lideranças* e coletivos nos espaços de participação e políticas públicas, primeiramente, em nível federal, mais recentemente estadual, constituindo espaços de política participativa, embora, ainda ao nível da consulta, não necessariamente de decisão. As *lideranças* têm participado de conselhos, comitês, planos e grupos de trabalho.

Nesse âmbito que se inserem as reflexões sobre as mudanças no panorama religioso e político dos terreiros maranhenses. Precisei lidar com dificuldades metodológicas e insuficiência teórica em vários momentos da pesquisa ao longo dos quatro anos. Em São Luís, a mobilização dos *povos* de terreiro começou a fazer outro tipo de esforço no sentido político e de reivindicação por direitos e reconhecimento, fato diretamente relacionado ao momento político iniciado no final da década de 1980, que posteriormente pautou os discursos da igualdade racial e do respeito às diferenças. Passei a conectar-me a essas situações e mapeá-las, encarando o trabalho de campo como um “projeto aberto”. (PEIRANO, 2014, p.3).

Nesse sentido, Peirano (2014, p. 4) explica o momento de empiria como os eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que afeta os sentidos – é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos e fonte de renovação. Diz ainda que essa empiria nos caracteriza, aos olhos de alguns cientistas sociais, como uma desvantagem, se

não uma impropriedade; especialmente pelos sociólogos de “ontem e talvez os de hoje também”; porém, para os antropólogos, no entanto, seria nosso chão.

[...] Hoje é o método genérico da antropologia – o que a esvazia de significado, ou a condena por pouco teórica. Aliás, a separação entre teoria e empiria esteve bem presente no início das nossas ciências sociais. Em plena reunião da ABA, em 1961, Florestan Fernandes, sociólogo fundador, denunciou que a pesquisa de campo retardava o caminho da antropologia em direção ao status científico. Teoria e pesquisa empírica correspondiam a momentos distintos; a ciência seria alcançada pela abstração teórica, e a antropologia não passava de um empreendimento empírico. Como a excelência era avaliada por sua contribuição à teoria, a sociologia era mais sofisticada que a antropologia. (2014, p.4).

Depois das primeiras idas a campo, revi toda a pesquisa correndo o risco, inclusive, de lidar com prejuízos relacionados aos prazos da defesa final (obrigatoriedades fundamentais). Recorri à aproximação dessas “novas lutas” com o objetivo de entender que tal movimento acionava a identidade *povo e comunidade tradicional*. Mantive contatos mais próximos com alguns terreiros das dezenas dos envolvidos nos coletivos, espaços de discussão e debates relacionados ao I Plano Nacional, I Plano Estadual e de projetos realizados por outros segmentos. Terreiros que, ao mesmo tempo, e não coincidentemente, ocupam cadeiras em conselhos, reuniões, redes e GT'S.

Construí relações de pesquisa com seis terreiros, cujas *lideranças* têm intensa participação nas diversas atividades que envolvem reuniões nos órgãos públicos e/ou privados, debates, encontros e atos públicos em defesa das pautas dos *povos* de terreiro: Terreiro de Iemanjá, Ilê Axé Ogu Sogbô, Ilê Axé Alagbede Olodumare, Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So, Casa Fanti Ashanti e Ilê Axé Sapatá Oiá. A seguir, apresento breves informações sobre suas histórias e ao longo da tese analiso situações vivenciadas no repertório de lutas dessas Casas em outros momentos históricos e no tempo da minha pesquisa de campo.

1. Terreiro de Iemanjá

Terreiro de Tambor de Mina fundado na década de 1950, por Jorge de Itacy de Oliveira, falecido em 2003, iniciado no antigo Terreiro do Egito por Mãe Pia. O terreiro se identifica com nações Jeje, Nagô e Cambinda. Voduns, orixás,

encantados e caboclos recebem variadas homenagens ao longo de todos os anos. A partir dos anos de 1980 adotou alguns rituais do Candomblé como ritos de iniciação e paramentação de orixás. Sediado no bairro da Fé em Deus, Liberdade, Jorge Babalaô deixou vasto material escrito e registrado em vídeos constantemente utilizados como material de pesquisa. Seus filhos fundaram Casas em São Luís, Belém, Manaus, Rio de Janeiro e São Paulo.

2. O Ilê Ashe Ogum Sogbô

Fundado por Airton Gouveia, Pai Airton, em meados de 1990, no bairro da Liberdade, filho de Pai Jorge Itaci de Oliveira e umas das Casas filiadas ao Terreiro de Iemanjá. O nome do terreiro tem o significado de “Casa de Força de Ogum e Sogbô” e faz menções às principais entidades espirituais do Pai. O calendário de festas é bastante movimentado durante todo o ano, em homenagens aos voduns, orixás, encantados, caboclos e aos santos católicos, assim como manifestações da cultura popular como tambor de crioula, queimação de palhinhas e a festa do Divino Espírito Santo.

3. Ilê Axé Alagbedê Olodumare

Casa de Axé Ferreiro de Deus, sediada no bairro Zumbi do Palmares, Paço do Lumiar, região metropolitana de São Luís. É chefiada por Maria Venina Carneiro Barbosa (*Yá Venina*), filha de Pai Euclides, Casa Fanti-Ashanti. Submeteu-se aos ritos de passagens do Candomblé no ano de 1984. Venina é suplente da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, Comunidades de Terreiro da Rede Kodya – Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação. Militante do Movimento Negro e ligada ao Centro de Cultura Negra.

4. Casa Fanti Ashanti

Localizada no bairro do Cruzeiro do Anil, a Casa foi fundada em 1954 por Euclides Menezes Ferreira, iniciado no antigo Terreiro do Egito por Mãe Pia nos anos 1950. De acordo com Pai Euclides, além dos rituais do Tambor de Mina e Candomblé, também realiza o Samba de Angola para os boiadeiros e o Baião de Princesas. Há também rituais ligados à Pajelança, ao catolicismo popular. O

Candomblé é da nação Jeje-Nagô com raiz no Terreiro Obá Ogunté, também conhecido como Sítio de Pai Adão – Nagô do Recife – liderado hoje por Manuel Papai. Pai Euclides faleceu em agosto de 2015 e, em setembro de 2016, a Casa reiniciou suas atividades rituais.

5. Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So

O Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So ou Tenda Dom Miguel, liderado por Pai Lindomar de Xangô, com título sacerdotal Baba-Vodun Maciledan, foi fundado em 23 de Março de 1993, no bairro do Anjo da Guarda, área Itaqui-Bacanga. É um terreiro de Mina e Candomblé, de matriz africana, descendente na tradição Mina do Terreiro do Egito e na tradição Candomblé da Casa Fanti Ashanti.

6. Ilê Axé Sapatá Oiá

O Ilê Axé Sapatá Oiá ou Casa de Força de Sapatá Oiá é um terreiro de Tambor de Mina, localizado na área Itaqui Bacanga, chefiado por Francisco Moraes, Pai Tico, pertence às nações Jeje e Nagô e tem como entidades principais os orixás Obaluaê e Iansã, as duas entidades espirituais africanas principais do Pai. Fundado na década de 1990, mantém um calendário anual de festas e rituais dedicados as suas entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e não-africanas (encantados e caboclos), além da significativa devoção aos santos católicos, Santo Antônio, São Lázaro, São Sebastião e Santa Bárbara.

No próximo Capítulo sustento a análise com base na afirmação de que todo terreiro é um coletivo de *resistência*, trazendo para o cerne do debate uma voz política não restrita aos coletivos formalizados, mas nas *formas* de *resistência* cotidiana das Mães e Pais de terreiro. Os rituais, as festas e, conseqüentemente, a mobilização estruturam os repertórios de lutas dos terreiros mediante intensa perseguição policial ao longo dos séculos XIX e XX. Como disse na Introdução, precepei-me em não aprisionar a discussão em marcadores históricos meramente, mas destacar o contexto de conflitos em relação ao reconhecimento dos terreiros.

Capítulo 2

Todo terreiro é um coletivo de resistência: histórias de perseguições e (re) existências

A Mina, os fundamentos africanos e as matrizes afro-brasileiras.

Perpassando pelo período colonial até o século XVIII, não havia precisamente categorias específicas para identificar os cultos de matriz africana no Brasil, como se observa atualmente. Contudo, dentro das limitações impostas pela padronização de esquemas interpretativos, as religiões afro-brasileiras poderiam ser agrupadas em três momentos: primeiro, a sincretização, a que foram submetidos (as) os (as) africanos (as) fundadores; a inserção da Umbanda no século XX, entre os anos 1920 e 1930; por fim, a partir dos anos 60, com os movimentos sociais negros houve uma busca das culturas africanas como símbolo e reforço de identidades e uma supervalorização do Candomblé. Cabe ressaltar, ainda sumariamente, que a atuação dos cultos afro-brasileiros na contemporaneidade é atravessada por processos de africanização e reafricanização, questão amplamente discutida por pesquisadores, militantes e *lideranças* dos terreiros.

Uma primeira observação sobre o Maranhão recai sobre a singularidade de ter sido local onde o Tambor de Mina Jeje-Nagô constituiu-se como religião matriz dos cultos africanos fundada em meados do século XIX na capital. Como aconteceu em outros Estados, a tradição religiosa Banto não chegou aos nossos dias com o mesmo grau de preservação. Apesar de se falar muito em Angola, não há reconhecimento de terreiro que se defina como tal, mas fala-se da tradição “cambinda” ter tido influências de uma “nação” da cultura Banto ligada aos terreiros de Codó. A tradição “cambinda” também aparece ligada aos terreiros do município de Caxias. Os Cambindas ainda marcavam presença na Casa de Nagô e na Casa das Minas em rito específico - a festa de São Sebastião. Em outras palavras, a tradição Banto teria conseguido penetrar na Mina por meio das linhas de Caxias e Codó. (FERRETTI, M, 2001, p.23).

Nesse quadro, consideram-se como Casas tradicionais, e aqui “tradicionais” referem-se ao critério antiguidade/ano de fundação: Casa das Minas, Casa de Nagô e Terreiro do Egito. A Casa das Minas (Mina Jeje) foi fundada na década de 1840, por

africanas escravizadas procedentes do reino de Daomé, atual República do Benin, também chamada de Querebentã de Zomadonu por ser consagrada ao vodun Zomadonu. A Casa de Nagô (Mina Nagô), contemporânea, fundada por duas africanas, Josefa de Nagô e Maria Joana, com a colaboração da Casa das Minas.²⁷

De acordo com Cardoso Júnior (2001) e Ferretti, M. (2009, pg. 17), a Mina Nagô difere bastante de outras religiões afro-brasileiras. Em razão disso, pessoas iniciadas no Candomblé ou em outras tradições Jeje-Nagô, ao observarem um toque na Casa de Nagô, não conseguem identificar o vodum ou o orixá. O transe é discreto e algumas entidades solenes, outras bastante informais. Na Casa de Nagô, não se costuma dançar com a cabeça coberta, nem usar paramento ao receber orixá.

Existem diferentes versões a respeito das histórias e memórias do Terreiro do Egito. Pai Euclides contava que era chamado de *Ilê Nyame* e foi fundado em meados de 1864, por Basília Sofia, negra africana. O terreiro, localizado na zona rural de São Luís, hoje comunidade do Cajueiro, era considerado há pouco tempo “extinto” por muitos pesquisadores que, inclusive, dataram o encerramento de suas atividades em meados da década de 1970. No entanto, é sabido que até uns cinco anos atrás Pai Euclides ainda realizava alguns rituais pelo menos uma ou duas vezes por ano. Além disso, em 2015, iniciaram novas discussões sobre a reativação do Terreiro como estratégia de defesa da comunidade do Cajueiro, atualmente ameaçada pela instalação de um Porto privado. Discuto a situação no Capítulo 5.

Em torno dessas Casas, o Tambor de Mina constitui-se na capital do Maranhão de onde se expandiu para outras cidades brasileiras. Embora hegemônico no Maranhão, a Mina Jeje - Nagô foi sincretizada no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada Cura/Pajelança e com uma tradição religiosa afro-brasileira surgida em Codó (MA) denominada Mata ou Terecô.

A Casa das Minas não reconheceu, até hoje, nenhuma outra como Mina-Jeje. A Casa de Nagô, embora tenha reconhecido vários terreiros antigos como dela

²⁷ Os Terreiros da Turquia e Terreiro de São Benedito/Justino são considerados igualmente como Casas Tradicionais, porém, não fundadas por africanas. O Terreiro de São Benedito foi fundado em 10 de agosto de 1896, por Maria Cristina, vodunsi da Casa de Nagô, e permaneceu até o falecimento em funcionamento sob o comando de Dona Mundica Estrela, falecida em março de 2018. O Terreiro da Turquia, em 23 de junho de 1889, por nochê Anastácia Lúcia dos Santos (Akisi Obenan) e reaberto em 2017 por irmãs de Pai Euclides.

oriundos, não preparou ninguém para abrir terreiro. (FERRETTI, M., 2008). Já os Terreiros do Egito e da Turquia foram responsáveis pela formação de importantes sacerdotes como Pai Euclides Meneses e Pai Jorge Itaci de Oliveira. Estudos apontam a migração de negros oriundos do nordeste para a região Amazônica, ainda no século XIX, e por esse caminho a Mina teria se expandido para a região Amazônica e principalmente para o Pará²⁸.

Os registros históricos e antropológicos (VERGER, 1990; FERRETTI, S., 2009; FERRETTI, M. 2000, 2001) identificaram pouco empenho da Casa das Minas e da Casa de Nagô em preparar oficialmente outros terreiros de Mina. Os Pais e Mães que preparam hoje pessoas para abrir ou comandar terreiro foram iniciados em outras Casas (especialmente Terreiro do Egito) ou completaram sua iniciação fora do Estado e fora da Mina. Além disso, nos terreiros mais antigos, homens não costumavam entrar em transe e, quando recebia uma entidade espiritual, não dançavam tambor. Por essa razão, nunca assumia a chefia de um terreiro, o que justificaria a existência de um matriarcado. As Mães e filhas antigas dessas três Casas diziam que foram fundadas por “gente que veio da África que trouxe escondida as pedras de assentamento das divindades”²⁹.

Esses terreiros funcionaram como “modelo” a partir do qual se estruturou e se disseminou o Tambor de Mina. Sob as especificidades constituídas em cada terreiro, a Mina caracteriza-se pelo transe ou possessão, em que entidades sobrenaturais incorporam-se, ao som de tambores e outros instrumentos, em participantes, dominado por mulheres. O nome “Mina” deriva do Forte de São Jorge da Mina, na antiga Costa do Ouro, atual Gana, um dos mais antigos empórios de negros (as) escravizados (as) na África Ocidental.

O domínio absoluto de terreiros chefiados por mulheres começa a se modificar por volta dos anos 1950, com o surgimento os primeiros terreiros abertos por homens já atuantes no campo religioso como pajés ou curadores, que migraram para a Mina por causa da intensa perseguição policial. Para Lindoso (2014, p.30), o

²⁸ Consulte-se Anexo L para maiores informações sobre terreiros filiados ao Egito.

²⁹ Existe a referência a um velho africano, *abataxeiro* (tocador dos tambores), conhecido por Tio Basílio, que teria sido um dos poucos homens a receber vodum na Casa das Minas, porém não dançava. (FERRETTI, S. 2009, p.58).

histórico do Tambor de Mina no Maranhão demonstra, em geral, que esses espaços foram e ainda são em grande parte chefiados por mulheres e em menor escala por homens, mesmo hoje. Entretanto, o cenário pode estar mudando em razão de, nas últimas décadas, o número de *lideranças* masculinas assumindo terreiros terem aumentado significativamente, mesmo assim os outros cargos “de destaque” ainda permanecem ocupados por mulheres.

Retomando ao final dos anos 1940 e início de 1950, quatro obras tornaram-se referências obrigatórias aos pesquisadores e interessados no Tambor de Mina do Maranhão: o livro de Nina Rodrigues, de 1948; a tese de Octávio da Costa Eduardo, de 1948; o Relatório da Missão de Pesquisa Folclórica em São Luís – Oneyda Alvarenga, de 1948; e um artigo de Pierre Verger, de 1952, que estivera em São Luís por volta de 1947.

Nos estudos clássicos parece-nos consenso que falar em religião afro-brasileira no Maranhão era referir-se à Casa das Minas. Ênfase que continua em estudos posteriores, como o de Maria Amália (BARRETTTO, 1977) e Sergio Ferretti (FERRETTI, S., 1995,1996), influenciados também por Roger Bastide, que contribuiu significativamente para direcionar a atenção de muitos outros pesquisadores sobre a Casa das Minas. A Casa de Nagô, apesar de contemporânea e fundada por africanas, foi objeto de menos interesse e estudos. Pesquisas em outros municípios maranhenses foram realizadas em Codó, no povoado Santo Antônio, por Otávio da Costa Eduardo, no ano de 1948; na Baixada Maranhense, estudos coordenados pelo antropólogo Roberto da Matta, em 1972, em que já tratava da ligação entre a Mina e a Pajelança naquela região; Mundinha Araújo e Olavo C. Lima, e Ramiro Azevedo, em 1980, nas regiões de Alcântara, Viana e Codó; e Mundicarmo Ferretti sobre o Terecô de Codó³⁰.

É difícil precisar o momento em que Tambor de Mina e Pajelança fundiram-se, tampouco essa relação seria objeto de controvérsia neste trabalho. Contudo, muitos Pais e Mães e pesquisadores atribuem tal fusão às perseguições aos pajés, curadores e/ou feiticeiros, sobretudo, na primeira metade do século XX.

³⁰ Eduardo (1948); Da Matta (1972); Araújo, M. (1990); e Ferretti, M. (1997; 1998; 1999; 2001;2015).

“Outra zona em que inesperadamente o africano colabora muito na feitiçaria brasileira, é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado pajelança”, assim Mário de Andrade (1983, p.26) expressa, a partir de pesquisas realizadas nas décadas de 1920 e 1930, o paralelismo evidenciado entre a pajelança remetida a uma herança indígena -, e os cultos africanos no Norte e Nordeste brasileiros. No Maranhão, mais que uma “colaboração”, a presença africana compôs um conjunto de representações e práticas que reúne elementos do catolicismo popular, da religiosidade afro-brasileira e das culturas indígenas, tendo como base procedimentos terapêuticos e a crença nos encantados. Esses elementos coadunam códigos religiosos genericamente denominados: Pajelança, no interior do Estado; e “linha de cura”, nos terreiros de Mina da capital maranhense.

Antes de partir para uma caracterização, a primeira questão a ser discutida concerne à consagração e cristalização da Pajelança, em especial, na literatura antropológica. Localizando a discussão em torno da genealogia do termo, Moura (1996, p.14) infere a construção da pajelança, como objeto de pesquisa, a partir da constituição de um campo de estudo (1870-1950). Indica que, com os estudos de Eduardo Galvão sobre o sistema religioso dos chamados caboclos, foi se constituindo, no campo antropológico, uma espécie de linearidade em relação aos estudos sobre a pajelança. Nesses estudos, teria sido afirmada uma “origem” da prática: ameríndia – tupi, de influências ibérica e africana. Cabe destacar que Eduardo Galvão acreditava que as religiões de ancestralidade ameríndia tendiam a perder espaço para os cultos afro-brasileiros, principalmente nos contextos urbanos.

Possivelmente, a associação da Pajelança ao imaginário do “caboclo amazônico” seria, também, uma explicação para demarcar uma pajelança não indígena, bastante praticada nas cidades amazônicas, “uma forma de pajelança praticada, sobretudo, pelo caboclo amazônico”. MAUES e VILLACORTA (2004, p.12). Maués (1995, p. 18) argumenta que, apesar da forte influência indígena, a Pajelança, hoje, integra um novo sistema de relações sociais e incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, recebendo atualmente fortes influências da umbanda. Em suas pesquisas na região do Salgado, no Estado do Pará, verificou que o termo “pajelança” não é muito usado pelas populações rurais da área

investigada e, nas cidades maiores, especialmente na capital paraense, ele assume um sentido pejorativo; entretanto, aponta que o termo é amplamente utilizado na literatura antropológica. Ao lado disso, reitera que as expressões “pajelança cabocla”, “amazônica” e “rural” teriam a função de demarcar uma distinção com a pajelança indígena.

Moura (1996) demonstra como o tema “pajelança”, assim como a noção de religiosidade do caboclo amazônico como categoria genérica, foi gradativamente construído por diversos pesquisadores, principalmente folcloristas, jornalistas, historiadores e antropólogos. Entretanto, esse termo tem sido usado para designar o sistema de crenças e práticas, desde pelo menos o século XIX, por folcloristas, jornalistas, ficcionistas, antropólogos e outros especialistas. Para distingui-la da pajelança indígena, alguns estudiosos, como Salles (s.d e 1967), se utilizaram do termo “pajelança rural”. Mas o problema é que outra forma de Pajelança não se limita, de fato, às populações tradicionais, ela está nos terreiros. Esse tema reúne extensa e valiosa produção etnográfica e analítica, a exemplo de Salles (1969), Galvão (1976), Figueiredo (1979), Andrade (1983), Maués (1995), Moura (1996) e M. Ferretti (2004), dentre outros.

No Maranhão, a Pajelança, “cura” ou “linha de cura” constitui uma redefinição. Está inscrita no universo afro-religioso, tanto pelos *povos* de terreiro quanto pelos pesquisadores das diversas áreas de conhecimento. Nos terreiros maranhenses considera-se como principal função da “cura” o equilíbrio geral - corpo e alma - através da força das ervas e do poder dos encantados. Contudo, sua função não se resume ao tratamento de doenças. Seus domínios abrangem o entretenimento, estilos de vida e visões de mundo que constituem um universo religioso com representações e códigos próprios, dependendo do município.

Sob a nomenclatura “linha de cura”, a Pajelança ainda acontece em muitos terreiros de São Luís em rituais específicos realizados, anualmente, nos terreiros de Mina, podendo ser rituais de obrigação e festejos para os encantados em que também acontecem consultas e curas. No interior do Estado, sobrepõem-se diferenciações. A ligação histórica com a Mina é uma constante; no entanto, parece haver principalmente na região conhecida por Baixada Maranhense, uma autonomia

relação à Mina no sentido de resguardar um quadro de “pureza” e “tradicionalismo” nessas localidades.

Nos município da baixada maranhense, aqui me refiro especificamente ao município de Bequimão onde pesquisei por alguns anos, ainda se fala na “Pajelança tradicional”, “na verdadeira e pura pajelança acabando”, “aqui ainda tem curador”. Na Pajelança da baixada, as representações e hierarquias se diferem da Mina: “terreiro” pode ser *barracão*, “iniciação” seria *encruzo* ou *encruzamento*, “Pai/Mãe” é o/a *pajé mestre*, filhos (as) são os *discípulos*, e “zelador (a)” *meseiro* (a). Uma noção de “pureza”, onde ainda se encontra sessões de cura acompanhadas apenas por palmas, excluindo um dos elementos fundamentais da Mina, os tambores. Conheci e entrevistei pajés que “trabalham sozinhos”, não mantêm um terreiro no sentido *comunidade* de terreiro sob seus cuidados, nem calendário de festas, suas relações são com uma clientela, amigos, vizinhos e pessoas que eles/elas tratam doenças e males diversos.

Por muitos anos, meus interesses de pesquisa se voltaram para a prática da Pajelança, estudos que resultaram na elaboração de monografia (2004) e dissertação (2007), sendo esta última posteriormente publicada pela EDUFMA, em 2009. Embora meus objetivos à época fossem diferentes dos discutidos nesta Tese, desde aquele momento percebia o paralelismo entre as distintas matrizes religiosas sob justificativas inúmeras. Até hoje, adoto a noção de “paralelismo” em referência à ligação histórica ao mesmo tempo presente e contínua entre Mina e Pajelança nos terreiros maranhenses. Essa relação ora se distancia, ora se aproxima, ou ainda se confunde dependendo do município, do terreiro, do pajé e/ou Pai e Mãe. “Paralelismo” ainda vívido nas memórias e narrativas especialmente pelo fato de a Pajelança, historicamente, ter sido mais perseguida.

Pacheco (2004, p.53-54), em entrevistas com frequentadores de diversos terreiros, percebeu que na tradição oral da religiosidade afro-maranhense, a Mina e a Pajelança eram práticas nitidamente distintas até as primeiras décadas do século XX. A partir desse ponto, elenca esquema interpretativo: em primeiro lugar, a ênfase terapêutica da pajelança, especialmente no que se refere ao tratamento de feitiços, apresentado como competência específica dos curadores que se expressa no dito

popular “o que pajé faz, mineiro não desfaz”. Em segundo lugar, a presença de uma ritualística distinta, com música, dança indumentária, adereços, estrutura ritual e procedimentos próprios, diferentes da Mina. Enquanto na Mina há uma dança coletiva das diversas (os) dançantes ou filhas (os), na Pajelança o curador quase sempre dançava só. No que diz respeito ao acompanhamento musical, na Mina Nagô a orquestra consiste geralmente em um par de tambores horizontais batás ou abatás, um sino de metal chamado ferro ou gã, e algumas cabaças (chocalhos feitos de cabaças envoltas por uma malha de contas); na grande maioria dos terreiros maranhenses existe ainda um longo tambor vertical chamado tambor da mata. Na Mina Jeje, também se usa gã e cabaças, mas em lugar dos dois batás e do tambor da mata há um conjunto de três tambores chamados hum (o grande), humpli (o do meio) e gumpli (o menor). Essas formações instrumentais contrastam com a da Pajelança “tradicional”, em que as curas não eram acompanhadas com tambores, mas apenas com pequenos pandeiros, palmas e às vezes cabaças. O terceiro aspecto diz respeito ao transe ou possessão: enquanto na Mina uma pessoa passa a noite inteira em transe com um ou no máximo dois encantados, na Cura seria comum a “passagem” de várias dezenas deles, sucessivamente.

Por fim, a existência de encantados específicos de cada tradição é outro ponto que separariam Mina e Pajelança. Os numerosos encantados da Pajelança são agrupados em diversas linhas - linhas de Mães d’água, de Botos, de Cobras, de Caboclos, ou de Princesas. Na religiosidade afro-brasileira e maranhense, a noção de “linha” possui vários significados. Na Mina, as entidades espirituais também são agrupadas por nações (Jeje, Nagô, Cambinda, Fanti-Ashanti e outras), por linhas associadas a domínios da natureza (água salgada, mata, água doce, astral) ou por região (povo da Bahia, do Pará, do Ceará, de Codó e outras).

O Candomblé aparece nos terreiros da capital maranhense depois dos anos 1970, publicamente em 1980, na Casa Fanti Ashanti, que passou a realizar rituais para os dois segmentos em um mesmo espaço: um barracão para a Mina e outro para Candomblé. Inserção que estaria diretamente ligada à questão do Tambor de Mina tradicionalmente ser chefiado apenas por mulheres, o que tornava as

possibilidades de “graduação” dentro do domínio religioso mais restritas. O próprio Pai Euclides explicou³¹:

Desde a minha inserção no Candomblé, tenho me sentido mais capacitado e reconfortado com as novas práticas. [...] Apenas troquei de axé em virtude de não ter encontrado no tambor de mina alguém que pudesse me ajudar a continuar o desenvolvimento dos trabalhos, ou seja, os rituais. Isto nem mesmo na Casa das Minas e Casa de Nagô, que por tradição não aceitam homens. (FERREIRA, 1987, p.11)

Pensar e repensar *resistências* nos terreiros do Maranhão remete também à intensa perseguição às/aos pajés e curadores. Figuras emblemáticas que enfrentaram ao longo dos séculos XIX e XX forte repressão policial, assim como igualmente resistiram à construção negativa de suas práticas e representações. Diferentes estratos sociais, políticos, a imprensa laica ou religiosa construíram um canal de difusão massiva de estereótipos e preconceitos recheados de depreciação moral e estética desses agentes da religiosidade e medicina popular. Os terreiros eram apresentados como lugares de ignorância, prostituição, lascívia, escolas do crime, espaços decadentes e degenerados. Perversão sexual e depravação eram características frequentemente dadas aos religiosos, também classificados como feiticeiros (as), afeminados e acusados de crimes, também podiam ser responsabilizados pela morte de diferentes pessoas. Tidos como indivíduos que agenciavam o atraso, a decadência, a perversão, a malignidade nos corpos, gestos, utensílios, saberes e crenças dos pajés e mineiros e em seus rituais, festas e terreiros. (BARROS, 2007).

A expressão “brinquedo” era comumente lida tanto nos jornais para se referir aos rituais festivos dos pajés, Mães e Pais, quanto pelos próprios como estratégia de proteção contra a perseguição policial, uma vez que era utilizada desde pelo menos final do século XIX, para encobrir práticas sagradas sob as vestes de práticas profanas (FERRETTI, M., 1993; PACHECO, 2004). Nessa direção é

³¹ O Candomblé na Casa foi iniciado em 29 de setembro de 1980 estabelecendo ligações com o Xangô de Pernambuco, desde o início da década de 70. A entrada de Pai Euclides no Candomblé ocorreu em 16 de agosto de 1975, na cidade de Recife, ficando ligado a uma nova “comunidade de santo”: o terreiro Obá Ogunté (LINDOSO, 2014, p.44).

importante destacar a figura do pajé como uma agente importante no processo de *resistência* dos terreiros, tendo em vista que foram objeto de políticas, planos de governo e estratégias de depreciação das mídias e das elites locais e nacionais³².

A caça aos pajés: uma história de perseguições, resistências e (re) existências.

Pai Euclides contava sobre a prática “brinquedo de cura” realizada por ele desde 1952. Sacerdote, pesquisador e escritor, afirmou em seu livro “Pajelança” (2003) existir uma mistura “natural” de ritos com o advento da modernização e reiterava constantemente sua preocupação “daqui mais uns 30 anos não existirão mais limites definidos entre o Tambor de Mina, a Pajelança, a Umbanda”. Avaliava ainda que a intensa perseguição aos pajés seria uma das explicações sobre a relação das duas primeiras:

Ultimamente não existe mais esse conflito, principalmente porque a maioria dos mestres curandeiros passou a abrir terreiros de Mina, já que as Casas de Mina gozavam de um pouco mais de liberdade devido à taxa que os chefes de terreiro pagavam para a polícia para poderem rufar os seus tambores. Antes dos anos 40, os Minas não se davam bem em matéria de rito com os da Pajelança, não admitiam a mistura de cânticos etc., inclusive quando alguém que pertencia à Pajelança entrava em transe no Tambor de Mina e entoava canção da Pajelança, o pai ou mãe-de-santo ou guia do terreiro de imediato impedia o visitante de continuar, fazendo parar os tambores e dizendo estas palavras ‘Olha, meu amigo, se quiser cantar e dançar, procure cantar doutrina de Mina, aqui não é cura’”. (FERREIRA, 2003, p.36).

No âmbito acadêmico, tal desprestígio foi constante nos estudos clássicos. Para Roger Bastide (1971), as práticas religiosas mais afastadas do modelo nagô da Bahia deveriam ser vistas como mágicas e sincréticas, por sua vez, “contaminadas”.

³²Situação semelhante identificada sobre a presença destas práticas religiosas, dos preconceitos e das estratégias dos iniciados em regiões de fronteira entre o Maranhão e Pará. Consulte-se GOMES, Flávio. S.; CAMPELO, Marilu M. Brincadeiras de Santa Bárbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e memória. In: GOMES, F.S.; ACEVEDO, R.M.; COELHO, M.C.; QUEIROZ, J.M.; PRADO, G.M. (Org.). Meandros da História. Trabalho e poder no Grão-Pará e no Maranhão. Belém: Unamaz, 2005, v., p. 191-207.

Utilizava os termos “religião” e “sacerdote” para falar do Candomblé Jeje Nagô, e “magia” e “curador”/“feiticeiro” para identificar as expressões religiosas afro-brasileiras mais sincréticas, especialmente, com influências indígenas, como a Pajelança.

Desde o final do século XIX, o apogeu do “racismo científico”, os pesquisadores colocaram-se como intermediários e mediadores entre os terreiros, a polícia e outras forças repressoras por meio de diferentes posicionamentos teóricos, embora acentuassem a superioridade Nagô do Candomblé da Bahia. Contudo, desde Nina Rodrigues, houve uma tendência a se considerar apenas alguns terreiros como “autênticos”, alerta FERRETTI, M. (2001, p.48-49). Nina Rodrigues (1862-1906) apresentava a Bahia como o principal reduto negro do Brasil. Pautado em ideias evolucionistas, afirmava a inferioridade nata do negro e a superioridade Nagô em relação aos Jejes e outras nações. Apesar de apontar a valorização do Candomblé da Bahia, encarava o transe como anomalia psíquica (problema este de saúde pública, não criminal). Dessa maneira, diferenciava anomalia psíquica de imputação criminal.

Arthur Ramos (1903-1949) substituiu as explicações raciais pelas culturais. Teve grande destaque nos estudos sobre o negro e sobre a identidade brasileira e também importante no processo de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil. A década de 1930 foi pontuada pela reformulação da interpretação da história nacional e Arthur Ramos combatia o “preconceito de cor”, que ganhava força com a Segunda Guerra Mundial. Em minuciosa produção acadêmica enfatizava o equívoco de usar as teorias científicas do século XIX como embasamentos teóricos às diferenças entre povos tidas ainda como diferenças raciais, bem como defendia a tese de que tais diferenças ocorriam por motivos históricos e nunca raciais. No entanto, tal como Nina Rodrigues, ainda classificava o transe nas religiões afro-brasileiras como “estado patológico”, “sonâmbulo provocado”, ou ainda “desdobramento da personalidade próximo à histeria”. (FERRETTI, M, 2001).

Edson Carneiro (1912-1972) igualmente compartilhava de uma visão de superioridade sobre a tradição Nagô, embora tenha dedicado atenção pelo Banto e

pelo Candomblé de Caboclo, de maneira que apresentou os bantos como profundos conhecedores de plantas medicinais e como alvo preferido das perseguições policiais na Bahia. Opôs-se diretamente ao controle policial sobre os terreiros baianos, liderou, inclusive, o manifesto encaminhado pelos participantes do II Congresso Afro-Brasileiro em 1937, aos governantes. FERRETTI, M. (2001, p. 50, apud DANTAS, 1998) alerta que apesar de Edson Carneiro pertencer a um grupo que reivindicava liberdade de culto para os terreiros, tal reconhecimento e valorização ainda eram restritos às “mais puras”, sendo que as “demais” consideradas menos puras deveriam passar pelo controle da *União de Seitas Afro Brasileiras* criada, naquela época, por Edson Carneiro e Martiniano do Bonfim, importante e influente sacerdote baiano).

Roger Bastide (1898-1974) integrou à recém-criada Universidade de São Paulo, em 1938. No Brasil, estudou durante muitos anos as religiões afro-brasileiras, realizando pesquisas em vários Estados, na Bahia, São Paulo, Belém e São Luís, incluindo o Tambor de Mina e o Babussuê em sua classificação de “sincretismo afro-ameríndio” (BASTIDE, 1974).

Como redefinição crucial, Bastide apontou que, no passado, pesquisadores observaram e comentaram minuciosamente os sincretismos entre os terreiros e o catolicismo; contudo, poucos se detiveram sobre o sincretismo com as culturas indígenas, relação esta desencadeada pelas migrações nordestinas para o Maranhão e o Pará, estimuladas pelos programas de governos de povoamento da Amazônia. A sua leitura sobre as religiões africanas no Brasil, em linhas gerais, se ampara em torno de várias “seitas africanas” aqui constituídas, porém o Candomblé baiano “mais organizado e complexo”. O esquema de Bastide se assenta igualmente em uma “geografia das religiões” ainda influente nos estudos atuais, a partir do esquema que atribuiu às religiões uma dimensão espacial as coloca rigidamente à geografia: Candomblé passa a ser pensada como uma prática da Bahia; o Tambor de Mina, do Maranhão; o Xangô, de Pernambuco; a Macumba, do Rio de Janeiro; a Pajelança e Catimbó, do Pará.

Antes dos terreiros de religião afro-brasileira, os pajés e curadores já estavam na mira da polícia. Os chamados batuques de negros só eram permitidos em

determinados locais e horários e de acordo com a ordem policial. Para M. Ferretti (2004, p. 30), não constam informações precisas das razões pelas quais negros que exerciam atividades semelhantes aos curandeiros, no século XIX, passassem a ser reconhecidos como pajés e suas práticas como “pajelança de negros” em referência aos termos usualmente atribuídos a determinados indivíduos das sociedades indígenas. Possivelmente, a repressão foi demasiadamente intensa sobre as manifestações mais sincréticas associadas à medicina popular. Em consequência, no final do século XIX e primeira metade do século XX, os terreiros de curadores, na capital e no interior do Estado, foram os mais perseguidos. Os mineiros, mesmo com restrições, podiam realizar rituais com a autorização da polícia, diferentemente do tratamento dado aos pajés. Para os órgãos repressores, o Tambor de Mina era mais associado ao “bataque de negros”, o que relegava o status de mera “diversão”, distanciando-se da relação com a ideia de feitiçaria.

Em contrapartida, o antropólogo Sérgio Ferretti (1996) em livro baseado em extensa pesquisa na Casa das Minas, informa que, por volta de 1920 a Casa das Minas teve que ocultar os assentamentos dos voduns nos degraus do *comé* - “quarto de santo” e, no período do Estado Novo recebeu “visitas” de policiais e a Casa só não foi expulsa do local onde funcionava no centro da cidade, porque Mãe Andressa era próxima ao temido interventor Paulo Ramos, cuja esposa recebia a contragosto entidades espirituais e fora liberada dessas obrigações por Mãe Andressa, em uma espécie de “troca de favores”, melhor dizendo, estratégias de negociação de Mãe Andressa. A Casa de Nagô também foi alvo de restrições e pedidos de autorização para licença de suas festas.³³

Acompanhando a dimensão jurídica do combate ao curandeirismo, o Maranhão, no final do século XIX, também foi palco de condenações de pessoas (classificadas como “pajés” e “macumbeiros”) acusadas de officiar rituais religiosos e terapêuticos denominados - pajelança de negros -, que atraíam muitos adeptos, principalmente, negros alforriados.

³³ O pedido mais antigo de licença relacionado à Casa das Minas analisado data 05 de maio de 1885. Em 1895, a Casa de Nagô aparece nesses arquivos, solicitando autorização da polícia para a realização de rituais “para divertimento”, se referindo a eles como dança de Minas. (FERRETTI, M., 2015, p.17).

O livro *Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão (1876-1977)*, organizado por Mundicarmo Ferretti, em 2015, reúne dados, documentos transcritos e artigos de diversos pesquisadores que retratam o cenário afro-maranhense no século XIX e início do século XX. Tais documentos mostram que, no Maranhão, a atividade religiosa e terapêutica conhecida como “pajé” ou Pajelança, encontrada na capital e em diversas localidades do litoral e do interior maranhense era mais discriminada pela polícia do que a religião “dos tambores”.

No Maranhão, as primeiras referências escritas encontradas sobre a presença de tambores em ritos populares ou batuques, datam de 1818, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, assinadas pelo frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, onde descrevia os festejos realizados pela Irmandade de São Benedito dos Pretos. Por outro lado, a notícia (em jornais) mais antiga a respeito de prática religiosa afro-brasileira é de 1820, por conta de um relatório policial que relata a invasão a um quilombo no Baixo Mearim, interior do Estado, onde foram encontrados ferros, cabaças, potes, pedras, que, para a polícia, foram denominados como “coisas de feitiço”.³⁴

Comumente o Maracá era um instrumento musical mais associado aos povos indígenas do que aos negros, assim como a Pajelança considerada de origem indígena. Documentos do século XIX mostram a ligação da população negra no Maranhão com um tipo especial de pajelança, a de “tirar feitiço” ou “males feitos”. No livro citado anteriormente, é possível encontrar transcritos e analisados trechos de códigos de postura de várias localidades, como os atuais municípios de Codó e Guimarães; Caxias e Bacabal (2015, p.15). As referências a esses municípios devem-se ao fato de estarem em regiões, historicamente, com expressiva população negra e de terreiro, bem como representam focos de *resistência* intensamente noticiados pelos jornais e documentos oficiais; assim como estudados por historiadores, antropólogos, geógrafos, os quais são constantemente citados neste capítulo, a saber: Codó, M.FERRETTI (2001; 2015) e ARAÚJO (2016); Guimarães, PACHECO (2004); Bequimão, MATTA (1974) e MOTA (2003; 2009).

³⁴ FERRETTI, S. 1995; FERRETTI, M., 2001; e, SANTOS, 1989.

LEI 241, CODÒ, 13 setembro de 1848.

Art.22. Toda e qualquer pessoas que se propuser a curar feitições, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo – Postura da Villa de Codó. (Documento transcrito em: FERRETTI, M. 2015, pg.15).

LEI 400, GUIMARAES, 26 de agosto de 1856.

Art. 31. Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pagés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão – Postura da Villa de Guimarães. (Documento transcrito em: FERRETTI, M. 2015, pg.15).

Especialmente a partir da segunda metade do século XIX, a intensa perseguição teria sido a principal razão da “migração” dos pajés e curadores para a Mina. Teria sido este um das principais estratégias de *resistência* desses (as) negras (os) em nome das sobrevivências de suas práticas religiosas? Até aí, indagar sobre isso não é novidade, porém, entende-se, portanto, que tais atos configuraram novas maneiras de resistir e (re) existir. Os dados consultados indicam que sim. Não somente pela documentação histórica disponível, mas pelas memórias dos terreiros, sobretudo os mais antigos.

Importante frisar que, além de correlacionada à feitiçaria, como sobejamente venho discutindo neste texto, a Pajelança também era noticiada como uma forma de organização dos negros, “terrível” instituição de pajés e “sociedade suspeita de negros”. O que leva a concluir a existência de um “temor” por parte das elites políticas e econômicas em relação à capacidade de *resistência* e organização, que, de fato ameaçava a “ordem” vigente.

PACHECO (2004) informa que os curadores maranhenses passaram a conviver, a partir de meados do século XIX, com um fenômeno novo: as irmandades negras organizadas em torno de terreiros em São Luís. Irmandade específica no sentido de grupo de adeptos formando uma irmandade religiosa, organizada segundo uma hierarquia no topo da qual se encontra a “mãe-de-santo” e cuja perpetuação se baseia em um complexo processo de iniciação. O pajé ou a pajé,

antes um indivíduo que “trabalhava sozinho” passa a constituir uma coletividade hierarquizada, característica dos mineiros.³⁵

Além de fomentar a organização de uma coletividade organizada, as irmandades igualmente importantes como focos de *resistência* e embate direto frente à perseguição. No município de Codó, entre 1894 e 1896, pajés eram representados em jornais como membros de uma irmandade, Irmandade de Santa Bárbara, que congregava pajés residentes em fazendas que atuavam em toda região e “aterrorizavam as pessoas” com um banho preparado com ervas tóxicas, denominado *veveo*, com propriedades anestésicas capaz de cegar, enlouquecer e provocar até a morte. (FERRETTI, M. 2015, p. 22).

A intolerância religiosa a terreiros no Maranhão continuou intensa até a primeira metade do século XX, salvo algumas exceções em que eram exigidos, para a realização dos cultos, alvarás de funcionamento e licenças requisitados em órgãos públicos, criados especialmente para fins de fiscalização. Em Codó, assim como São Luís e outros municípios, pajés foram apontados como suspeitos de assassinatos. Fama presente ainda hoje em muitas notícias veiculadas pela mídia como “Codó, capital da magia negra” estigmatizando os terreiros da cidade. Em 1994, foi centro das atenções de reportagens sensacionalistas em um programa na TV Bandeirantes que rotulou a cidade como “Terra do Terecô e Capital da Magia Negra”; ocasionando protestos por parte de entidades negras que reivindicaram contra essa imagem distorcida.

De acordo com a história oral, o Terecô se originou na zona rural do atual Município de Codó, provavelmente em fins do século XIX, tendo como núcleo a

³⁵A existência de irmandades voltadas para a devoção a santos é uma herança do catolicismo ibérico largamente difundida em todo o Brasil. Desde a época colonial, em todos os grandes centros urbanos do país formaram-se irmandades que funcionaram como importantes focos de organização social vinculadas à Igreja Católica, as irmandades ou confrarias foram por muito tempo instituições fundamentais na vida comunitária, congregando indivíduos pertencentes a uma mesma profissão, grupo étnico ou extração social. Em torno da devoção aos santos, sua finalidade ostensiva, as irmandades se configuravam como grupos de ajuda mútua que se dedicavam não só à construção de igrejas e à realização de festas periódicas em honra de seus padroeiros, mas também à reunião de recursos para o auxílio a seus membros, através de iniciativas diversas, como assistência funerária, empréstimos financeiros e alforria de escravos. (PACHECO, 2004, p. 149).

comunidade quilombola do Santo Antônio dos Pretos. Apresenta elementos Jeje-Nagô, apesar de ser apontado como de origem Banto (Angola e Cambinda). A comunidade do Santo Antônio dos Pretos foi estudada pela primeira vez por Costa Eduardo, em 1948, a qual foi também identificada como religião entre os pretos do Santo Antônio, chamada “pagé”³⁶.

Em São Luís, terreiros fundados por africanas tiveram certo prestígio no sentido de não serem tão associadas à prática da feitiçaria, demonstrando que a repressão aos terreiros não se deu de forma homogênea, variando muito em seus métodos e intensidade, e muitas vezes, de forma seletiva. (PACHECO, 2004, p.48). A Mina era menos perseguida que a Pajelança, pois esta última estaria entre as manifestações religiosas mais combatidas pelo Estado por representar não só uma afronta à religião “civilizada”, mas também uma ameaça à medicina “oficial” devido à sua ênfase no tratamento terapêutico, ensejando as acusações de “curandeirismo”, delito penal punível com prisão. Em consequência, a Mina expandiu-se no centro urbano de São Luís, depois para outros Estados e para o interior do Maranhão.

Mesmo com a repressão, as licenças eram concedidas para os terreiros “de tambor” naquele período. Os praticantes mais antigos lembram que, devido à repressão policial e intensa hostilidade era constante o deslocamento de alguns terreiros de curadores para a periferia da cidade, pois suas existências, no centro da cidade, atestavam um estado de atraso cultural.

A prisão de curandeiras e pajés no final do século XIX e a repressão a terreiros na primeira metade do século XX foram intensamente registrados por juristas, médicos e, principalmente, jornalistas. Muitas vezes, o conteúdo desses ensaios, pesquisas e artigos, além de reforçar o combate ao curandeirismo, cobrava das autoridades maior rigor no cumprimento da lei e das determinações de órgãos públicos criados para atuar na fiscalização dos terreiros, bem como relatava situações de invasões policiais a terreiros, prisões de “macumbeiros” e pajés e fechamento de algumas casas de culto.

³⁶ Conferir também FERRETTI, M. (2000; 2001) e ARAUJO (2016).

Um dos casos mais conhecidos se refere ao “processo de Amélia Rosa”, minuciosamente transcritos pela historiadora Jacira Pavão Silva (2015). A partir de 1876, as atenções dos jornalistas da capital se voltaram para a negra alforriada, Amélia Rosa, a “Rainha da Pajelança”, presa em São Luís, em 1876-77, processada e condenada com mais nove pessoas que seriam “seu bando”. Também foi apontada como “bruxa” e “organizadora de uma nova religião”. Dentre essas matérias jornalísticas, destaco a transcrita pela pesquisadora (2015, p.16) sobre uma notícia publicada em São Luís e reproduzida por um jornal de São Paulo – o Diário do Maranhão. Pagés. São Luís, 14 out.1876:

UMA RELIGIÃO DE QUE NÃO GOSTA O GOVERNO

O Diário do Maranhão refere-se a ‘pagés’. “PAGÈS – Tendo chegado ao conhecimento do Sr. Chefe de Polícia que, ao largo do Palácio, nos baixos do sobrado nº 23, em dias especiais reuniam-se diversas pessoas para consultar as profecias de uma mulher Pagé, hontem às 2 horas da tarde para allí fez seguir uma escolta de guardas pedestres e, feito um cerco, prendeu 13 mulheres e um homem que dançavam semi-nús polvilhado de cinzas” (...) Séria correção merecem estes indivíduos, principalmente a pagé de nome Amélia, que dizem se dona do Templo erguido junto quase ao Paço Municipal”.... (UMA RELIGIAO, 11 out.1876 – Província de São Paulo).

No final do século XIX, Amélia Rosa cumpriu sua pena. Sua saída teria ocorrido de “forma triunfal” e foi noticiada (2015, p.18):

NOTICIÁRIO

A celebérrima Amélia está limpa de culpa e pena.

Depois de uma longa hospedagem de nove anos, pouco mais ou menos, no palacete do largo da Cadeia, ei-la de novo aos braços das numerosas amigas que conta.

Hontem, em linda carruagem puxada por dois possantes ginetes, deixou enfasiada, a morada que lhe fora dada por mensagem.

Pas de pajelança, são os nossos votos.

(NOTICIÁRIO, 18 ago. 1887 – O País).

No âmbito da proposta de sanar o “atraso cultural” e extinguir o “primitivismo” associado às religiões de matriz africana finda o século XIX, se inicia o século XX. Nesse período, além de repressões sobejamente conhecidas pela população negra, atos e ações oficiais se ocupam da “não civilidade”, “moralidade pública” e “práticas demoníacas”, sendo a imprensa mais uma vez teve papel marcante no combate aos terreiros. Por vezes, incitavam autoridades a agir de maneira mais enérgica na repressão a esses grupos.

As preocupações com a urbanização e com os “ares de modernidade” marcaram aquela época, demarcando o combate aos terreiros como medida para higienizar, urbanizar, modernizar e “civilizar” o centro de São Luís, que deveria ser “centro urbano”. Farias Filho (2015) estudou detalhadamente os anos de 1920 - 1940, no que se refere à modernização da capital maranhense e a repressão aos terreiros, pois daquele momento em diante deveriam ser afastados em nome da moralidade e civilidade da cidade. O pesquisador procurou identificar dentro do contexto maranhense nas décadas de 1920 a 1940, elementos decorrentes da ação repressora tanto da população quanto da polícia, para demonstrar as particularidades do Estado do Maranhão em relação à população negra utilizando como fontes de pesquisa, jornais, documentos públicos, relatórios oficiais e, em menor escala, as memórias dos sacerdotes.

O interessante é que tais documentos cruzados com mapas antigos da cidade (mesmo que precários, como o próprio autor assevera) foram possíveis não só abordar a frequência da repressão policial, mas localizar geograficamente os focos de “macumba” e de “desrespeito à moral e ordem pública”, permitindo que uma análise sobre a “Geografia das religiões dentro do contexto sanluizense”. (2015, p.89).

A pesquisa de Farias Filho (2015) resultou em refinado material cartográfico, o qual disponibilizou como um de seus resultados um mapa temático (Conferir Figura nº 1, p. 21) da distribuição espacial das ocorrências registradas por jornais da época com a finalidade de comparar a atuação do Estado através de seus elementos de repressão e o projeto de distanciamento das casas de culto da região central da

cidade, ainda em fase de modernização: “um mapa temático que desse conta de demonstrar a espacialidade dos terreiros em São Luís e a segregação deles antes e depois do Estado Novo (1937-1945)”:

O mapa permitiu algumas inferências neste sentido; dos 26 casos registrados no período anterior à implantação do Estado Novo (1937), 14 estavam na região central da cidade e, dos 21 registrados durante esse novo sistema político (até 1945), apenas 07 deles situavam-se no Centro ou proximidades. Isso implica dizer que, para fugir aos olhos da polícia, os adeptos dos cultos às entidades de origem africana, cabocla ou indígena, adotaram a estratégia do uso de espaços mais isolados geograficamente [...] Nesse mesmo sentido, afirma-se que, como sendo indivíduos desprovidos de recursos financeiros, os praticantes da pajelança, Tambor de Mina, entre outros, foram obrigados a deixar espaços localizados junto ao sítio urbano de São Luís, pois não tinham como se manterem nesses locais obedecendo às exigências estatais. (2015, p. 101).

A partir desse período, nota-se relativa mudança. Com a análise desses documentos históricos foi visível quantificar a frequência com que as notícias dos casos policiais se mantinham em pauta, a repressão policial a terreiros se manteve mais ou menos estável durante as décadas de 1930 e 1940, por conta da preocupação com o urbanismo moderno e suas implicações. A política era urbanizar a “velha e feia” cidade e afastar os males sociais correlacionados à pobreza/religião afro-brasileira; entre a população preta e pobre e “de terreiro”, tais eram as políticas defendidas pelos administradores públicos.

A urbanização de São Luís seguiu o fluxo histórico dos modelos vinculados àqueles executados na França e difundidos em vários países, inclusive no Brasil. No caso brasileiro, o Rio de Janeiro, então capital federal, serviu de modelo para todas as cidades brasileiras, políticas voltadas para “nova cidade”, “civilização moderna” e “atraso cultural” construíam um ideal de civilização a ser seguido pelas demais. A evolução urbana da cidade se deu de maneira lenta com a ampliação da atividade de diversas indústrias. O modelo de urbanização e progresso era de “profilaxia dos espaços e dos corpos” e sanitarismo social. A “velha e feia” São Luís precisava ser reformada e, em 1937, foi criada uma lei tributária do município para a inserção de melhoramentos: a “taxa de embelezamento”, nome pelo qual ficou conhecido o

tributo que era cobrado aos proprietários de imóveis. (FARIAS FILHO, 2015, p. 106).

Outro dado confere à atuação de Eurico Teles de Macedo, engenheiro chefe de Profilaxia Rural (órgão responsável pela fiscalização e execução das exigências contidas no Regulamento Sanitário do Estado), que, nos anos 1920, defendia o distanciamento da população pobre do sítio urbano da cidade sob a justificativa de uma suposta melhoria de qualidade de vida para as mesmas, locais “ideais” para a pobreza se estabelecer e abrigar os terreiros. Por outro lado, tal desvio de atenção da imprensa talvez tenha mascarado vários acontecimentos sucedidos nesse período com os terreiros, porém não terem sido divulgados, não significa não terem ocorrido.

A população pobre, especialmente preta e “de terreiro” foi segregada espacialmente na cidade de São Luís por medidas municipais, por intolerâncias e todo tipo de repressão e perseguição. Com o Estado Novo, essa situação se agravou quando os estados estiveram sob as restrições advindas de forças políticas e polícias de âmbito federal: personalizado pela figura do Interventor Federal ou governador de nomeação federal. Cultura popular, religiões afro-brasileiras e arte popular em geral foram alvos de preocupações e investidas dos governos estaduais da “Era Vargas”, todo foco que poderiam surgir *resistências*, degradação dos “bons costumes” e da “moralidade” era intensamente combatido, claro que os terreiros estavam, para o Estado, na “linha de frente”.

Igualmente, a segregação espacial dos terreiros pode ser vista em algumas situações como um posicionamento de algumas *lideranças* que preferiam manter seus rituais mais afastados do centro urbano, em espaços reservados e extensa vegetação. Tal “deslocamento” foi gradativo, como apontam estudos históricos. (FARIAS FILHO, 2015; SILVA, 2015). Não só exclusivamente pelas investidas constantes da polícia, mas a progressiva valorização imobiliária no núcleo urbano após políticas de urbanização foram igualmente motivos propulsores do deslocamento das Casas. De uma forma ou de outra, os terreiros foram pressionados.

Sabe-se, ainda, que os períodos mais fortes da repressão conferem aos anos precedentes às duas grandes guerras mundiais arrefecendo um pouco entre o período da Revolução, de 1930 a 1935. Santos (1989, p. 117-118) registrou a partir da memória detalhes uma investida da polícia, em 1938, contra o terreiro de Pai Demétrio. Conta-se que o delegado acompanhado por diversos policiais invadiu o terreiro montado a cavalo no momento em que o Pai realizava um culto. Ao invadir o terreiro, o delegado gritou “vamos acabar com a vagabundagem!”. E, nessa hora, um encantado incorporado em Demétrio, deu três gritos e suspendeu sua bengala na direção do cavalo que se retirou do barracão. O delegado, ao cair, recebeu então um espírito e dançou até o dia amanhecer. Não se sabe se o delegado retornou depois daquele dia, o fato é que o terreiro se manteve.

Na década de 1940, as restrições perduraram. Ainda no Estado Novo, passou a vigorar a Lei das Contravenções Penais aprovada em 1940 e aplicada em 1942, excluiu o espiritismo como inimigo da saúde pública, mas retificou condenação ao Candomblé e Macumba (MAGGIE, 1992, p. 47-48). Parece haver na referida década uma preocupação dos governos em delimitar o exercício legal da medicina e práticas médicas como a farmácia e a dentária.

Para Nunes (2000, p.31), a condição de especialista parece ser fundamental para o entendimento acerca do processo social de legitimação da competência médica e desse agente no parâmetro da sociedade civilizada idealizada, ela faz parte dos atributos portados pelo médico, daqueles atributos tomados como critério ao exercício do poder não apenas no que tange àquelas relações mais propriamente referidas ao campo médico - a hegemonia das técnicas de controle dos corpos, ou a disputa pela condição hegemônica, habilita ao médico a tomar não apenas o corpo humano como objeto de intervenção, mas mediante raciocínio analógico, é condição de sua capacidade de intervir ao ‘corpo social’, para criar e controlar práticas referidas à vida em sociedade.



Mapa 1: Mapa Temático Distribuição Espacial das Ocorrências Policiais (1920-1940). In (FARIAS FILHO, 2016, p.112b).

Sob o efeito da colonização imposta pela medicina ocidental, outros saberes foram relegados aos rótulos: “alternativos”, “populares” ou outras classificações que reforçaram e reforçam os estigmas da credice, da pobreza, da falta de conhecimento, do subdesenvolvimento, do exótico. Note-se que, acompanhando o estabelecimento da medicina como ciência e do médico como sujeito mediador, define-se um espaço oficial: o hospital, cuja representação se refere a um lugar legítimo e prescrito para a cura das doenças.

Entrementes, todo tipo de procedimento realizado fora deste passa à condição de ilegal, principalmente os terreiros, assim como seus praticantes passam a ser acusados como charlatães. Com a uniformização do saber médico no Brasil, o médico passa a ser o sujeito autorizado científica e politicamente, tendo como suporte o poder do Estado. Charlatanismo passa a ser definido juridicamente com ilegal pautado em argumentos científicos. A figura do charlatão, no século XIX, como sujeito que colocava em risco a saúde pública, passa a ser definida pelos órgãos oficiais como um inimigo cuja prática põe em risco a autoridade normativa do médico. E ficou a cargo do Estado a uniformização das fiscalizações por meio das agências de controle.

Esse fato compunha um quadro geral, já que na segunda metade século XIX e primeira do século XX o tema racial, mais precisamente a miscigenação e as influências dos povos indígenas e africanos, coloca-se como preocupação política assim como objeto de reflexão e combate por parte de diversos campos de produção do saber. No Brasil, as faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro tratam como objeto central a “preocupação com a saúde da nação”, ordenadas pelo princípio: “sanar um país doente”. Nesse plano, as ideias de nação e população brasileira passam a alicerçar os argumentos dos médicos³⁷.

No Estado Novo, década de 1930, os terreiros “tradicionais” fundados por africanas e menos sincréticos deixaram de ser importunadas pela polícia, que por sua vez, estaria cada vez mais ocupada com o combate aos “macumbeiros”, cartomantes e charlatães; porém, estrategicamente, os terreiros maranhenses se multiplicaram

³⁷ Para um aprofundamento, conferir Schwarcz (1993).

após o Estado Novo, atribuiria às migrações dos “antes” pajés que exerciam suas funções de maneira autônoma e individual para a Mina, fundando terreiros e aderindo aos batuques e festas (leia-se rituais com tambores também) como forma de resistirem.

Sobre essa “migração”, a memória oral e historiadores apontam sua ocorrência bem antes do Estado Novo, tendo em vista jornais datados entre 1913 e 1920 já noticiavam acusações de rituais de Pajelança com a presença de tambores³⁸. Em 1920, esses mesmos, referindo-se aos terreiros de Mina e Pajelança, utilizaram, inclusive, o termo Candomblé! O que, segundo esses pesquisadores, sugere a circulação no Maranhão de notícias sobre a religião de matriz africana na Bahia, não só pela imprensa, mas por estudiosos e a publicização de seus trabalhos, como os de Mário de Andrade sobre ritmos e expressões musicais no Norte e Nordeste genericamente classificados como “Música de feitiçaria”. Nas memórias dos terreiros de São Luís, o Candomblé chega, pelo menos presencialmente nos rituais, somente em fins dos anos 1970 início de 1980.

De 1890 a 1940, foram promulgados decretos, leis e regulamentos que abarcavam e classificavam as terapias populares e/ou religiosas como delitos contra a Saúde Pública. Esses processos ficavam a cargo do Juízo de Feitos da Saúde Pública. Nesse período, intensificaram-se as fiscalizações tanto nos terreiros como nos centros espíritas, sendo que o funcionamento dos mesmos se condicionava aos alvarás e licenças requisitados nas delegacias especializadas.³⁹

A partir de 1950, a Umbanda se estabelece rapidamente por todo território nacional, em São Luís não foi diferente. Em 1908, tem-se o primeiro registro relacionado à Umbanda, em Niterói, no Rio de Janeiro. Na primeira metade do século XX, surge a prerrogativa de ser reconhecida como religião nacional. Patrícia Birman (1985, p. 87) afirma que para uma corrente expressiva da intelectualidade dominante, os cultos afro, dignos de respeito, eram aqueles fundados por africanos

³⁸ Pesquisa e transcrição: PACOTILHA, 15 set. 1913. In: M. FERRETTI, 2015; PAVÃO, 2015; NUNES, 2015; FILHO, 2015.

³⁹ Em São Luís, os toques de Mina libertaram-se oficialmente do controle policial somente em 1988, em função das comemorações do centenário da abolição da escravidão. Ainda assim, em 2017, um terreiro na capital maranhense foi denunciado na Delegacia de Costumes. No Capítulo 4, discuto a questão com mais detalhes.

conservados “puros” e alheios à influência da cultura branca; no entanto, para os intelectuais formadores da primeira federação umbandista, exatamente o oposto era valorizado. Para estes, quanto mais se “embranquecesse” a Umbanda mais legítima se tornaria como religião, de forma que elementos do espiritismo kardecista e do cristianismo europeus deveriam se sobrepor às influências africanas e ameríndias.

Isso nos conduz a outro plano do reconhecimento estatal do religioso no Brasil. De acordo com Giumbelli (2008) sobre a Igreja Católica e um catolicismo eclesial não havia dúvidas sobre seu estatuto de “religião”. Mas é interessante constatar a recorrência do debate sobre a aplicabilidade do conceito de religião aos chamados cultos mediúnicos. Esse debate remetia às questões da saúde pública, um domínio que na passagem do século XIX para o XX mobilizou regulamentações mesmo que indiretas, inclusive, sobre o domínio religioso. Como dito anteriormente, a principal base remetia ao Código Penal, legislação dos inícios da República que criminalizavam a prática do “espiritismo” e a da “magia”.

Giumbelli (2008, p. 84) pontua sobre os regulamentos sanitários e policiais fundamentaram ações que atingiram, sobretudo, cultos de referências africanas. Mas, ao menos na capital da República, foram os espíritas, cujas práticas mediúnicas estavam orientadas pelas obras de Allan Kardec, a se destacaram na reação ao que viam como uma contradição entre o Código Penal de 1890 e a Constituição de 1891. Reação também motivada por incursões policiais e judiciárias, mas a “resposta dos porta-vozes espíritas aos ataques” em defesas judiciais e, em manifestações na imprensa exigia o enquadramento de suas práticas à noção de “religião” baseada na categoria “caridade”. A cura proporcionada pelo espiritismo tinha como meio e como fim a caridade, sem pagamento de qualquer tipo como contrapartida material e parte de um princípio inerente e necessário à religião professada. Tal argumento teve êxito.

Em relação à questão das formas de presença do religioso, pode-se afirmar que o argumento espírita da caridade produziu uma extensão da modalidade moldada a partir do argumento católico da liberdade. Em outras palavras: é legítimo que essas pessoas que são as associações religiosas desenvolvam terapêuticas “espirituais” cuja presença no espaço público, se não aceita, é bastante tolerada. Lembre-se que essa legitimação da dimensão terapêutica, dentro de

certo formato, foi acompanhada da aproximação de instituições espíritas com o Estado pela via da assistência social, o que já ocorria, em grau bem maior, na relação com a Igreja Católica e correspondia, mesmo sem alcançar a mesma legitimidade, ao exercício da “colaboração” consagrada pela Constituição de 1934 e ratificada nas seguintes.(2012, p. 85).

A Umbanda buscou reconhecimento institucional através das federações kardecistas. A primeira federação de umbanda foi fundada por Zélio de Moraes e outros líderes em 1939, sob o nome União Espírita da Umbanda do Brasil. Instituição que se tornou 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. (SILVA, 2016). Com o aumento no número de devotos em todo o país e em grande expansão, as federações se constituíram em vários estados.⁴⁰

Na década de 1960, esse potencial evidenciou-se com significativo número de participantes/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. (SILVA, 2016, p.49). Embora no Brasil a coerção às religiões de matriz africana tenha sido intensa, inclusive nesse período, a umbanda conquista direitos políticos para os seus adeptos e liberdade de culto. No Maranhão, por intermédio do vereador e radialista José Cupertino – antes de umbandista, curandeiro - foi fundada a Federação de Umbanda do Maranhão, em 1960. A partir de sua trajetória, registra-se pioneira relação entre ação política (partidária) e cargos oficiais ocupados por *lideranças* de terreiros.

Sobre as relações entre os terreiros e a política no Maranhão, desde a década de 1950, destacava-se a figura de José Negreiros (1897-1983), conhecido como um

⁴⁰ Silva (1994, p. 112) afirma que eram inúmeras explicações sobre o uso de elementos considerados bárbaros para o culto, com o intuito de demonstrar a real necessidade de seu uso na manifestação A bebida alcoólica, por exemplo, o uso era justificado sob a argumentação que sua 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.

dos primeiros a figurar na imprensa de maneira positiva, mesmo tão improvável para aquele momento histórico. Ao “famoso pai-de-santo” eram atribuídas vitórias de políticos nas eleições, enriquecimentos dos que a ele encomendavam “trabalhos”, até o Moto, popular time de futebol do Estado, teria sido campeão por causa de Negreiros! E assim ele foi conquistando projeção e inclusive fora do Maranhão, havia quem afirmasse a superioridade dos trabalhos de Negreiros em relação ao irreverente Joãozinho da Goméia, do Rio de Janeiro. (BARROS, 2007; SANTOS, 2014).

Apesar da sutil abertura da imprensa, por textos menos agressivos em relação aos períodos anteriores, especialmente nos anos 1930, o discurso preconceituoso ocorria em fluxo bem frequente. José Negreiros mantinha significativas relações de camaradagem com políticos, proprietários de jornais, médicos e membros das mais variadas esferas sociais, o que lhe garantiu muitos benefícios quanto à tranquilidade na realização de seus cultos e considerável prestígio na alta sociedade. Mundica Tainha, igualmente, adquiriu prestígio junto às camadas abastadas da sociedade. Conhecida nacionalmente devido aos seus trabalhos para políticos migrou para o Rio de Janeiro, em 1951, após ser acusada de executar seus feitiços para garantir as eleições de Vitorino Freire, em ação contra seus adversários. O historiador Evaldo Almeida Barros localizou e transcreveu trecho do jornal O Jornal Pequeno, de 19 de outubro de 1955, relatava a notícia que um fuzileiro naval surpreendeu Tainha com um pedaço de carne contaminada de alfinetes, tendo por baixo o retrato do Brigadeiro Cunha Machado, o adversário. Ao ser abordada, teria reconhecido se tratar de carne envenenada com um remédio para liquidar com o Brigadeiro por ordem de Vitorino. (BARROS, 2007, p.276).

A condição de perseguição e repressão por parte da polícia e Estado começou a mudar por volta da década de 1950, como afirmava Pai Jorge Itaci de Oliveira. Em conversas com pessoas do Terreiro de Iemanjá, para esta pesquisa, o período de 1950/60 é constantemente mencionado pelos filhos de Pai Jorge como tempo de forte *resistência*.

Sobre a década de 1960, precisamente, 1968, Biné de Verequete, abinocô do terreiro, conta sobre uma conversa entre Pai Jorge e o então governador, José

Sarney, incentivador de o Tambor de Mina “sair da sua casa para o público”, o que configurou na primeira apresentação de toques de tambores de Mina fora do terreiro, ocorrida em um evento do Governo. Para a ocasião, Pai Jorge formou o grupo de filhos, filhas e tocadores e os levou para os jardins do Palácio dos Leões, sede do governo do Estado. Lá foi tocado e cantado Tambor de Mina para autoridades e políticos. Biné, inclusive, classifica o evento como o começo “da nossa luta para que nós pudéssemos buscar nossa liberdade”.

Ao longo do tempo e com todo aprendizado que tive com Pai Jorge, nós começamos a conversar sobre esse momento que foi muito antes até de eu chegar aqui no terreiro. Ele já trabalhava essa questão da discriminação e essa intolerância que sofremos. Então, têm-se registro e Pai Jorge também colocava e contava que o primeiro momento de tudo que os terreiros passaram em relação à polícia, em relação a gente ser discriminado pra tirar licença pra gente tocar, isso no governo do presidente Sarney. Mas também período do primeiro contato e o ponta pé inicial para que nós do Terreiro de Iemanjá começássemos a nossa luta pública, não só pelo terreiro mas por toda nossa irmandade e por todos nossos terreiros do Tambor de Mina e das variantes da religião de matriz africana. Então, o que Pai Jorge contava: que como a polícia fechava as nossas Casas, muita das vezes furavam os tambores e levavam e nos obrigavam a tirar licença. Nesse período era o presidente Sarney o governador do estado do Maranhão e mesmo sendo ele a maior autoridade, ficou preocupado. E, uma das palavras que ele falou pra Pai Jorge (que Pai Jorge dizia) era que ‘Jorge, tu queres mostrar para o presidente da República que vem a São Luís do Maranhão a tua religião e o quê que tu faz na tua Casa, os teus tambores?’ Pai Jorge talvez muito iluminado e orientado pelos voduns e orixás, disse: ‘Sim. E aceitou esse convite’.

Biné Gomes⁴¹.

Sobre as relações da família Sarney com os terreiros, Bitá do Barão, um dos sacerdotes mais conhecidos do Maranhão, tem sua imagem associada ao Sarney o qual chegou a consagrá-lo, em 1988, como Comendador da República. Os Sarneys seriam frequentadores assíduos da Tenda, onde, inclusive, mantém uma suíte para se hospedarem. Conhecido pela mídia nacional, em sido constantemente aclamado pelo ter grandes poderes e intensa participação de políticos importantes em busca de

⁴¹ GOMES, Biné. Entrevista concedida em junho de 2017. Arquivo Mp3.

seus serviços; assim como, pela riqueza característica do seu Templo, rituais e festas. O “Barão de Guaré” é um grande líder religioso conhecido nacionalmente.

Em abril de 2018, Bitá teve seu nome envolvido em mais uma polêmica por conta da reportagem feita pela *Revista Veja* intitulada “O pai de santo da família Sarney: especializado em fazer políticos vencerem eleições, enriqueceu fazendo ‘trabalhos’ para a poderosa família do Maranhão e seus correligionários”, em pleno 2018 tal reportagem em um meio de circulação nacional, como é a *Veja*, pouco se distingue dos jornais das primeiras décadas do século XX. Vale conferir alguns trechos:

Bitá do Barão, um dos mais celebrados feiticeiros do Maranhão, tem uma cartela de serviços que vai além dos pedidos comuns feitos a um pai de santo. Ao invés de trazer um amor perdido de volta ou dar sucesso pros negócios, ele ficou famoso por atrair políticos em busca de uma única encomenda: vencer as eleições. Seus principais clientes são José Sarney e sua filha, Roseana, pilares do clã do MDB que por décadas manda e desmanda no estado. Os dois recorrem ao babalorixá há pelo menos quarenta anos, seja em véspera de pleitos, seja por questões de saúde. Bitá é adepto do terecô, liturgia que mistura técnicas de umbanda, magia negra e rituais indígenas. Tal qual um coronel, ele recebe a visita de vereadores, prefeitos e juizes em seu centro, que ocupa todo um quarteirão. O religioso usa vestimentas feitas de renda francesa, coleciona porcelanas chinesas e paga do próprio bolso viagens de familiares para destinos como Dubai, Israel e Itália. (grifos meus).

In: Revista VEJA. 11 de Abril de 2018.
<https://veja.abril.com.br/tveja/em-pauta/o-pai-de-santo-da-familia-sarney/>

Bitá do Barão, por sua vez, responde a essas acusações em outra revista de circulação regional *Revista Maranhão Hoje*, abril de 2018, sob o título “A ira do Barão: babalorixá diz que exploração política de sua atividade religiosa faz aumentar preconceito aos cultos de matriz afro”. Na resposta, Mestre Bitá, repudia o teor da reportagem da *Veja* sobre estar interferindo nas eleições estaduais de 2018. Diz ainda não ter dúvidas de que a referida revista foi pautada para atender interesses políticos e, além de demonizá-lo, a reportagem alimenta o ódio aos cultos de matriz africana.

Abri as portas da minha Casa para o repórter da Veja acreditando ser uma oportunidade de divulgar minha querida Codó. Qual foi minha surpresa ao tomar conhecimento de inverdades contidas numa só matéria. É triste nos dias de hoje a gente tenha uma revista semanal que publique uma reportagem com tamanho preconceito e desrespeito às religiões de afro-brasileiras.

No texto, sou tratado pejorativamente como bruxo e feiticeiro, numa tentativa de demonizar a mim e às pessoas que frequentam terreiros. Espalhar a intolerância religiosa é, no mínimo, irresponsável, principalmente vindo de uma revista lida em todo Brasil.

Em vez de levar informações aos leitores, essa matéria serviu para espalhar o ódio. Incitar brasileiros a atacarem outros brasileiros em função de sua crença ou em função de sua descrença além de preconceito é crime. [...] Minha missão é religiosa, cultuo a Deus e meus santos, fazendo o bem e nunca mal a ninguém. Sou para o Maranhão, Norte e Nordeste, conhecido, como era Mãe Menininha, na Bahia.

(Bitá do Barão. In: EMIR, Aquiles. A ira do Mestre Bitá. Capa. Maranhão Hoje. Ano VI, nº 6, Abril de 2018).

Dois outras *lideranças* de terreiro se destacaram no âmbito da política partidária, os vereadores Sebastião de Jesus Costa, “Sebastião do Coroadó”; e Generval Martimiano Moreira Leite, “Astro de Ogum”. Sebastião no Coroadó, já falecido, umbandista, líder da Tenda São Sebastião Vale da Natureza, teve sua trajetória política iniciada em 1988. Também radialista, na década de 1970, apresentava um programa de rádio denominado “Viva Oxalá”, o qual se transformou também em um programa de televisão com transmissão local. 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. (LINDOSO, 2004). Em 2009, aos 67 anos, morreu vítima de câncer.

O rádio foi um lugar em que os líderes de terreiro puderam ter um espaço mais democrático com a oportunidade de possuir seus próprios programas com a temática das culturas afro-religiosas, dentre eles, podemos apontar no Maranhão variados programas radiofônicos importantes para a construção de uma possível história da mídia afroreligiosa maranhense, como aponta Lindoso (2006). Com destaque para os programas Na Ronda dos Orixás (anos 70), Programa de Umbanda

de José Cupertino (anos 70), Viva a Oxalá (anos 80), Cultura Mística; Axé Cultura e Povo de Santo.

O ano de 2001 registra a entrada de Genival Maximiano Leite “Astro de Ogum”, filiado ao Partido Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), o qual chegou a ser cogitado para integrar o time de pré-candidatos à Prefeitura de São Luís, em 2016, não se concretizou, mas já é prevista sua candidatura para as próximas eleições municipais. Empresário, está à frente da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão e tem comandado com muito êxito da Procissão dos Orixás com o apoio da Prefeitura de São Luís. A Procissão é um evento anual realizado há mais de cinquenta anos, reunindo terreiros de todas as matrizes seguidos em cortejo por centenas de pessoas.

“Em terras de Vodum, Orixá é visitante”: o Candomblé nas terras maranhenses.

Sobre o Candomblé na Ilha, registra-se pouca literatura em comparação à que foi produzida sobre o Tambor de Mina. Destacaria os trabalhos de Ferreira (1987; 2003), Pires (1999), Ferretti, M. (1996, 2001) e Lindoso (2014). Uma das versões sobre a chegada do Candomblé no Maranhão conta ter ocorrido por volta de 1980, na Casa Fanti Ashanti, em decorrência de Pai Euclides Meneses ter passado a realizar tanto o Tambor de Mina, quanto o Candomblé, em espaços internos diferentes, mas no mesmo Terreiro.

A relação com a nação Fanti Ashanti fundamenta-se na iniciação de Euclides no Terreiro do Egito. Os dados sobre o Terreiro do Egito, além de insuficientes, são contraditórios, por não haver elementos que afirmem se a “nação” Fanti Ashanti surgiu na Mina maranhense com a Casa Fanti Ashanti ou se “sobreviveu” nesta como uma nação africana conhecida no Brasil, apenas no Maranhão (e teria sido organizada pelo Terreiro do Egito). (FERRETTI, M, 2000, p.242)

A partir dessas informações, o Candomblé em São Luís estaria diretamente ligado à historicidade da Casa Fanti Ashanti e na trajetória de Pai Euclides, que

narrava tais questões com riqueza de detalhes em seus livros, palestras, participações em variados eventos. A Casa, inicialmente, Tenda de São Jorge Jardim de Ueira, desenvolve atividades desde 1954, foi aberta no sítio do Igapara em São Luís, seis anos antes. Após a fixação definitiva no bairro Cruzeiro do Anil, Pai Euclides fortaleceu relações com o Terreiro da Turquia a partir de sua fundadora, Mãe Anastácia, com a qual aprendeu e desenvolveu os fundamentos da Mina. Após seu falecimento, Euclides tornou-se zelador da Turquia. Dizia que, por determinação de seu caboclo Tabajara e o auxílio dado por diversas pessoas do próprio terreiro bem como dos simpatizantes, ajudou a evitar a extinção do Terreiro da Turquia, genuíno representante da Mina maranhense. Muito embora tivesse sido anunciado, em 1997, o último toque a encerrar sua longa trajetória iniciada em 1889 com Mãe Anastácia, religiosa muito próxima das Casas das Minas e de Nagô. Mesmo com esse anúncio de suposto encerramento, o terreiro não foi extinto, porém houve a diminuição de toques. Além disso, recentemente, em 2017, o terreiro foi reaberto por familiares de Pai Euclides após o período de luto em decorrência de seu falecimento em 2015.

Quando perguntado sobre o Candomblé na Fanti, era constante em suas falas acionar que se sentia “mais capacitado” desde sua iniciação:

Apenas troquei de axé em virtude de não ter encontrado no Tambor de Mina alguém que pudesse me ajudar a continuar o desenvolvimento dos trabalhos, ou seja, os rituais. Isso nem mesmo na Casa de Nagô e Casa das Minas, que por tradição não aceitam homens (1987, p.11).

Conduz-nos a pensar sobre a inserção de uma nova matriz, o Candomblé, em dado momento, como forma de legitimação no sentido de aprofundamento nos segredos do domínio religioso e fortalecimento do terreiro. Não diria existir, hoje, uma expansão, mas essa matriz se estabelece nos terreiros como uma estratégia de fortalecer as Casas, torná-las “mais conhecidas” e divulgadas tendo em vista a força política dos terreiros de Candomblé em outros Estados. Tanto que uma das concepções de Candomblé para o saudoso Pai Euclides era de ser um meio ou veículo de comunicação de “grande porte”. Um elemento de intercâmbio de informações entre *lideranças*, tanto no Brasil, quanto no continente africano. (2014, p.44). Desenvolver duas religiões matriciais africanas diferentes em um mesmo

espaço diversificam saberes e orientações que, naquele momento, são redimensionados pelos Pais e Mães.

Assim como se configurou em estratégia de fortalecimento, divulgação e/ou legitimação na capital maranhense é interesse observar as formas pelas quais “o Candomblé no Maranhão” tomou forma. Ferretti, M. (2000) Pires (1999) e Lindoso (2014) já sinalizavam essa questão em seus trabalhos baseados em entrevistas com Pai Euclides e nos livros por ele publicados. O Candomblé na Casa Fanti Ashanti, iniciado em 1980, já estabelecia ligações com o Xangô de Pernambuco desde os anos de 1970 quando Euclides se ligou a uma nova comunidade “de santo” - o Terreiro Obá Ogunté - liderado por Pai Adão.

A produção etnográfica brasileira por um longo tempo “prestigiou” o Candomblé da Bahia como modelo legítimo e puro influenciado na formação do “paradigma baiano” em detrimento de outras regiões. Em relação a isso, Pires (1999) e Ferretti, M. (1996) ao estudarem o Candomblé na Casa Fanti Ashanti, sinalizam para o que seriam “controvérsias” e possíveis influências do Candomblé baiano, pois, o Candomblé na Casa resultaria tanto da iniciação do Pai no Xangô recifense, quanto da presença de ritualística referendada no Candomblé de Salvador. Além disso, segundo pesquisadores, a estruturação dessa nova matriz no terreiro também teria sido influenciada por estudos acerca das religiões afro-brasileiras realizados por Pai Euclides (que os estudava com profundidade); bem como por suas participações em seminários, congressos, viagens nacionais e internacionais.

A preocupação central para Euclides, expressada tanto em seus livros, inúmeras entrevistas para veículos de comunicação e para pesquisadores, era de tornar o terreiro sincronizado com as mudanças. Em relação aos (às) filhos (as), a inserção do Candomblé no barracão de Mina teria gerado certa *resistência* inicial, fala-se, inclusive, na “predileção pelo caboclo em detrimento ao orixá” diretamente relacionada à maneira como ambos se apresentam nas cerimônias públicas, pois, se por um lado o orixá não fala; por outro, o caboclo conversa, interage, fuma, bebe, brinca. É importante acrescentar ter sido necessária a separação dos barracões (um para o Tambor de Mina e outro para o Candomblé) para que o andamento das

atividades da Casa ocorresse com a periodicidade e comprometimentos previstos. Outra controvérsia existiria no âmbito das iniciações, Pai Euclides constata:

Tem mais pessoas feitas no Candomblé que na Mina. Porque o pessoal do Candomblé, eu não sei se é do próprio orixá, eu não sei se é influencia das pessoas, eu não sei que de uma hora pra outra eles resolveram dizer que quer fazer santo e tal [...] Aí ficam com esse negócio, porque eles não conhecem, eles só conhecem o Candomblé teatral, que é o Candomblé de barracão. Candomblé pra mim é lá dentro, na parte interna. A mesma coisa que Mina; você vê que ninguém fala nada de Mina, porque ninguém sabe nada. Não se comenta nada. Povo de Candomblé fala muito⁴².

* * *

Desde a minha iniciação no Candomblé, tenho me sentido mais capacitado e reconfortado com as novas práticas. Nem por isso posso deixar de mencionar a importância de tudo o que aprendi com a prática do Tambor de Mina de tradição maranhense. Apenas troquei de axé por não ter encontrado no Tambor de Mina alguém que pudesse me ajudar a continuar o desenvolvimento dos trabalhos, ou seja, os rituais. (FERREIRA, 1987, p.11).

Nas décadas de 1980, 1990 e 2000, a presença do Candomblé também foi tema de reflexão também dentro dos terreiros, seja a respeito da inserção, permanência ou ainda sobrevivência:

É difícil primeiro porque você sabe que com a evolução dos tempos essas religiões que não são primitivas da terra, elas tendem a desaparecer, devido a não aceitação coletiva [...] Com a chegada do novo milênio, em que as coisas que a gente olha à proporção que estão acontecendo, está tudo uma leveza muito grande, não há condições de ninguém deitar uma raiz aqui com qualquer rito. Ele (o Candomblé) só vai ficar sempre assim, supérfluo perante os outros, porque mesmo que da casa de Candomblé saiam nossos pais e mães-de-santo para abrirem outras aqui dentro, vai acontecer o que aconteceu anteriormente; é que vai miscigenar o Tambor de Mina com o Candomblé e ele vai ter que ficar com os vodunsi da Mina e os caboclos também⁴³. Pai Jorge Itaci.

A ideia de “visibilidade” trazida pelo Candomblé, também não é consensual. A partir de informações nas entrevistas e conversas durante esta pesquisa, registrei

⁴² FERREIRA, Euclides. Entrevista em maio de 1997. Entrevistador Álvaro Pires. In: Pires (1999).

⁴³ OLIVEIRA, Itaci. Entrevista em 1997. Entrevistador Álvaro Pires. In: Pires (1999)

controvérsias em torno dessa perspectiva. Um dos filhos do Terreiro de Iemanjá informou certa vez que “a questão não é visibilidade; mas de respeito, na verdade. E hoje, fala-se demasiadamente sobre tolerância e vive-se muita intolerância. É preciso unir forças”. Para ele, os terreiros de Mina já defendem a bandeira da “visibilidade” desde o período mais intenso de perseguições, o que não conferiria ao Candomblé tal mérito, no entanto, não pormenoriza sua importância hoje nos terreiros maranhenses.

Segundo Biné Gomes, Terreiro de Iemanjá, o Tambor de Mina busca “visibilidade” há muitas décadas, mais precisamente, desde os anos de 1960/70, através de participação em seminários e eventos públicos. Tanto que, a convite da Fundação Palmares, do Ministério da Cultura, da Secretaria de Estado da Cultura, da Fundação Cultural tem ao longo desses anos participado de muitas discussões, debates e consultas nos espaços públicos. “O Tambor de Mina precisava ir ao povo”, afirma:

[...] Porque muitas das vezes as pessoas só conhecem o Tambor de Mina, a Umbanda, o Candomblé se for ao terreiro e nós começamos a aceitar e ser convidado pra que a gente participasse. Muita das vezes Pai Jorge era convidado pra cantar, pra falar do Tambor de Mina e sempre ele ia com alguns filhos e filhas. Logo que cheguei ao terreiro também fui inserido e comecei a acompanhar. Desde então, fazemos essa trajetória que até hoje temos aqui. Passamos pelas discussões de políticas públicas, passamos pelas discussões de nossos irmãos serem discriminados, desrespeitados nos seus cultos, nos seus cortejos.⁴⁴

Em cada conversa, em cada entrevista realizada para este trabalho a relação do Candomblé nos Terreiros de Mina é sempre tratada com cautela, parcimônia, de forma a não interferir de alguma maneira na percepção a respeito das Casas. No entanto, aparece, em meio às conversas, a ideia de “visibilidade” no sentido da estética, “da imagem”. Essa assertiva requer cuidados no tratamento da questão, pois nunca foi dito em nenhuma entrevista, visita e conversa realizada para este trabalho não haver uma “estética que chame a atenção” dentro da Mina.

⁴⁴ GOMES, Benedito. Entrevista. Entrevistadora Christiane Mota, em maio de 2017. Arquivo Mp3.

Nos terreiros de Mina, elementos característicos do Candomblé têm influenciado nas visualidades e paramentos, sem interferir no sagrado (até então, fator inegociável). Como dito em uma entrevista “mesmo com a chegada do Candomblé na capital, o sagrado é nosso. O segredo é nosso”, referindo-se aos segredos resguardados aos *voduns*. Qualquer relação com o Candomblé, para essas casas de Mina tradicionais, seja nos paramentos e adornos em geral utilizados nas festas não significam um problema ou preocupação desde que o “segredo esteja mantido”, obviamente, esses segredos são domínios ao alcance apenas dos iniciados.

Hoje, o Candomblé vem se estabelecendo. A Fanti Ashanti realiza Mina e Candomblé em barracões diferentes; o Ilê Ashé Alagbede Olodumare autodenominado terreiro “de Candomblé”; Terreiro de Abrahan Kwe Vodun D’Bessen, Mina e Candomblé; Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So, Mina e Candomblé; Terreiro de Pai Marcio (?) seria no bairro do Araçagy, tive notícias, mas pude confirmar por não ter encontrando indícios corretos sobre nome e endereço⁴⁵.

Retomando os caminhos do Candomblé no Maranhão narrativas descrevem outra via: a cidade de Codó. Segundo FERRETTI, M. (2001) e ARAÚJO (2008) há referências de terreiros da cidade autodenominados “de Candomblé”, inclusive da presença de religiosos da Bahia interessados em abrir Casas. ARAÚJO (2008) observou que as críticas à presença do Candomblé em Codó estavam se tornando uma constante na “Terra do Terecô”. Por volta da década de 1980, aparecem os

⁴⁵O Ilê Axé Alagbedê Olodumare se destaca por identificar-se como “Terreiro de Candomblé” possivelmente o único na capital. Sua história une-se ao processo de ocupação urbana do Residencial Zumbi dos Palmares, bairro onde o terreiro está localizado. As histórias são entrelaçadas por duas lutas por reconhecimento e moradia. ALVES (2015, p.76/78) analisa detalhadamente o contexto no qual o terreiro foi fundado em meio a distintas formas de mobilizações e conflitos protagonizados por agentes sociais envolvidos em lutas pela reforma urbana no Brasil. Nesse processo, a fundação do Ilê conecta-se à luta e às práticas políticas de Maria Venina Carneiro Barbosa, *Yá Venina*, que singulariza tanto a trajetória da *liderança*, quanto a constituição dessa comunidade de terreiro. Venina foi iniciada por Pai Euclides, no ano de 1984. Realiza atividades intensas no âmbito da representação dos *povos e comunidades tradicionais* de matriz africanas em níveis local, regional e nacional. Suplente da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, Comunidades de Terreiro da Rede Kôdya, Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação. Militante do Movimento Negro do Maranhão, ligada ao Centro de Cultura Negra, bem como a outros coletivos articulados às agendas políticas dos *povos* de terreiro.

primeiros indícios de Candomblé em Codó com a vinda à cidade de religiosos iniciados na Bahia, mas residentes em São Paulo, um ainda reside em Codó; o outro já falecido.

Mas, bem antes chegou a Umbanda. ARAÚJO (2008) e FERRETTI, M. (2001) sobre as mudanças e inserções de novas matrizes religiosas em Codó informam que com a Umbanda o Terecô encontrou uma forma de “traduzir-se” numa versão de caráter mais moderno, se coadunando assim à sociedade urbana. No discurso dos terecozeiros da cidade seria constante a afirmação de o Terecô ter deixado de ser mais perseguido depois da Umbanda. E tal “simbiose” contribuiu significativamente para a *resistência* de alguns elementos tradicionais do Terecô, sem a qual, talvez, mais elementos teriam se perdido.

Sobre as ligações entre Umbanda e Terecô, Cícero Centrinny conta que a Umbanda, ou melhor, “uma Umbanda deturpada” se firmou em Codó no final dos anos 1960 com a nomeação de um delegado filiado à Federação de Umbanda do Estado de São Paulo, levando para os terreiros legitimação jurídica enquanto espaços religiosos. A partir da referida delegacia e com as licenças, os terreiros deixaram de ser invadidos, à época, prática cotidiana.

À delegacia distribuía alvarás e diplomas que ficavam exibidos com os novos nomes dos terreiros de Terecô filiados, geralmente, como ‘TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA [...]’. Aí, incluía o nome de um santo da Igreja Católica, geralmente o (a) Santo (a) mais festejado (a) na Casa. O estrago estava feito. Pois todos os terreiros de Terecô perderam a identidade e seus nomes de origem, por exemplo: Terreiro de Légua Boji Buá da Trindade, Terreiro de Arronoviçavá, Terreiro de Dom Pedro Angassú, Terreiro de João Marambaia, Terreiro de Rainha Rosa, Terreiro de Mãe Sogbô, etc.. Do meu ponto de vista, essa foi a maior violência cultural e religiosa contra os terreiros de Terecô codoenses. A Umbanda ali apresentada foi e é uma Umbanda perversa e deturpada, aquela que afirma e ostenta Exú como o demônio e não como um orixá que realmente é. Anulou a presença de Legbá nos terreiros de Terecô tradicional em detrimento desse referido Exú, que esses ditos umbandistas codoenses tanto se orgulham. São realizadas festas e rituais faraônicos dedicadas as legiões de Exús e Pomba Giras despertando muitas curiosidades. Os holofotes da imprensa nacional e internacional lançaram luz em direção a Codó, quando a jornalista Marília Gabriela produziu um sensacionalista e equivocado programa na Band, com o título CODÓ TERRA NACIONAL DA MAGIA NEGRA. Resultado

da divulgação dessa Umbanda deturpada que ficou enraizada nas terras codoenses. Começam aí os ataques de evangélicos fundamentalista neopentecostais. Essa Umbanda apresentada na cidade de Codó é diferente de outras que eu conheço pelo o Brasil.⁴⁶

Em contrapartida, quanto ao Candomblé, ainda não se poderia falar de uma candombleização do terecô da mesma forma ocorrida com a Umbanda. Atualmente quatro terreiros em Codó autoidentificam como “de Candomblé”. Pelas descrições dos pesquisadores, existiria considerável aversão da maioria de Pais e Mães ao Candomblé. Um motivo constantemente apontado refere-se ao sacrifício de animais como oferendas para Exu, considerado como coisa do mal, feitiço, coisa ruim. Para uns, o Candomblé também se apresenta como um tipo obrigação pessoal, não matriz religiosa local.

Tenho buscado vias para investigar com maior profundidade as informações a respeito do Candomblé em Codó, tanto na literatura acadêmica disponível (ainda restrita), quanto nos relatos trabalhados nesta pesquisa. Seguindo essa trilha, entrevistei formalmente e tive algumas conversas informais com Cícero Centriny. Cícero é natural de Codó, escritor, artista, *liderança* religiosa com suas raízes no Terecô de Codó e iniciado no Tambor de Mina por Pai Euclides e Mãe Cabeça, Casa Fanti Ashanti. Filho biológico da saudosa Maria do Sete, importante Mãe, profunda conhecedora dos segredos do Terecô, inclusive, juntamente com Mãe Elzita, Mãe Luza e José Marmo, foi homenageada no encontro “Mulheres de Axé de 2018”. Morreu como mãe pequena da Casa de Bitá do Barão. Durante a entrevista, Cícero contou-me sobre as versões e chegada do Candomblé nas terras do Terecô.

O Candomblé em Codó remonta aproximadamente três décadas. Um terecozeiro chamado Eduardo de Donamoura (nome de sua entidade no Terecô) por conta de uma briga com seu companheiro que resultou na morte do mesmo, saiu foragido de Codó e foi pra São Paulo. Em São Paulo, não encontrou terecozeiros, e se iniciou no Candomblé. Quando se estabilizou, abriu Casa em São Paulo e começou o trânsito entre as terecozeiras de Codó para São Paulo, essas

⁴⁶CENTRINY, Cícero. Entrevista. Terreiro Kamafeu de Oxóssi, Aracagy, São Luís, MA, outubro de 2017. Arquivo. Mp3

mulheres também foram iniciadas por ele. Elas iam e voltavam. Faziam Candomblé em São Paulo; em Codó, dançavam o Terecô. Com o tempo, começaram a realizar Candomblé em suas Casas⁴⁷.

Teria uma única Casa assumidamente “de Candomblé”, a de Dona Nilza, candomblecista assumida. Cícero informa que as outras três foram iniciadas por Eduardo Donamoura e seu Pai Pequeno, mas não desenvolveram “muito bem”, os ritos eram/são vistos como “um tanto confusos” e a saída seria separá-los em dois espaços: um barracão para o terecô; outro, para Candomblé. Tal “Confusão” resultaria na pouca participação dos terecozeiros por não entenderem ou não se identificarem nos toques de Candomblé, “o povo fica em pé com o pé da parede; mas depois quando abre pro terecô todo mundo entra”. Haveria, também, um fascínio pelo Candomblé e pela sua estética. Além disso, com o Candomblé chegou uma articulação de associações, no caso do terreiro de Dona Nilza, um dos filhos da Casa é bastante articulado politicamente e constituiu uma estruturada associação de Candomblé e Terecô.

Centriny finaliza sua visão com preocupação sobre esse fascínio pelo Candomblé, o qual “muito se difere dos Candomblés ditos tradicionais”. Sua observação recai sobre uma mistura preocupante em termos das religiões de matriz africana no Brasil, que, “daqui a 20 ou 30 anos tenhamos outras religiões com esse rótulo de matriz africana e não se saber o que é. De não ter mais filhos. Nós estamos na época dos Pais. Todo mundo quer ser Pai, todo mundo abre Casa, todo mundo faz e acontece”. Preocupa-se com o futuro, em como ficarão os fundamentos? Como estarão as matrizes?

Alguns terreiros abertos por africanos conseguiram preservar até os nossos dias, com grande fidelidade, a religião de seus fundadores, passou-se a atribuir um valor mais alto às Casas e aos sistemas religiosos considerados mais africanos. (FERRETTI, 2001, p.37). Dentro dessa ótica, o nagô da Bahia foi apresentado, nos estudos clássicos de religião afro-brasileira, como modelo mais completo e resistente a mudanças, contribuindo para que pesquisas posteriores continuassem

⁴⁷ CENTRINY, Cícero. Entrevista. Terreiro Kamafeu de Oxóssi, Aracagy, São Luís, MA, outubro de 2017. Arquivo Mp3.

privilegiando Casas consideradas mais tradicionais e mais autênticas e, em última análise, menos sincréticas. [...] O movimento contra o sincretismo com o catolicismo apareceu claramente na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás, realizada em 1983, em Salvador, quando algumas *lideranças* religiosas propuseram a retirada de imagens e de nomes católicos dos terreiros.

Outra questão levantada sobre a suposta “autenticidade dos terreiros” refere-se à existência dos caboclos ou entidades espirituais ameríndias, embora se constate a presença deles mesmo nas Casas mais tradicionais. Os caboclos, embora sejam considerados a serviços das divindades africanas, sejam abaixo delas nas hierarquias seja na Mina, No Candomblé ou na Umbanda. Entretanto, estão acima de muitos espíritos recebidos em sessões de mesa branca realizada em terreiros. Possuiria um nível hierárquico “intermediário”, com característica geral de “livres. Nunca foram escravos”. Na Mina, apesar de alguns serem representados como de pretos (de pele morena-escuro), ou de origem africana (como a família de Surrupira e de Légua-Bogi), nunca se fala que algum deles foi escravo. Os caboclos na Mina foram prisioneiros de guerra. Pode-se dizer que é brasileiro e que foi sempre livre. É preciso estender o sentido do termo brasileiro a todas entidades espirituais que começaram a ser identificadas em tranSES ocorridos no Brasil e encarar o termo livre no sentido de não escravo. Contudo, tanto na Umbanda como no Candomblé, ser livre aparece intimamente associado a ser índio quando, na maioria das vezes, os caboclos da Mina só aparecem ligados ao índio de forma indireta. (M.FERRETTI, 2001, p.57).

Na literatura afro-brasileira os caboclos são, em geral, apresentados como ancestrais indígenas que passaram a ser cultuados por negros, em terreiros de menor “fundamento africano” (onde havia menos penetração de elementos da religião indígena ou se passou a realizar ritos praticados por índios da região), e são representados como: selvagens, guerreiros e cachaceiros. Como observou DANTAS (1988), em Sergipe, alguns Pais de terreiros de caboclo explicam a presença dessas entidades, afirmando-se descendentes de índios ou falando de uma convivência, no passado, com índios em aldeia existente na região e de ensinamentos recebidos por pajé indígena. Já em São Luís, fala-se mais de uma quase “invasão” de entidades espirituais caboclas nos terreiros de Mina adianta-se que, uma vez acolhidas, estas entidades ensinaram novos cânticos e danças e aqueles passaram a realizar para elas ritos especiais impregnados de elementos culturais indígenas.

Com uma presença tão forte, retornamos à “predileção” pelos caboclos nos terreiros maranhenses, em relação aos orixás. Pires (1999, p.13) chama a atenção para as nuances existentes no processo de iniciação na Mina e no Candomblé. Com a introdução do Candomblé de estilo baiano nos terreiros da cidade tem sido legitimado pela ideologia de “volta às origens” e de “pureza africana”, não poderia ser feita sem abalar o prestígio do caboclo e sem provocar algumas mudanças no terreiro na tentativa de minimizar sua influência.

Lindoso (2014, p.45) dedicado em analisar as mudanças no Tambor de Mina tradicional, afirma:

Possíveis influências do Candomblé no Tambor de Mina podem ser observadas nas implementações de elementos dessa matriz no modelo ritual no Terreiro de Iemanjá de Pai Jorge e depois no Ilê Ashé Ogum Sogbô, de Pai Airton: utilização de símbolos como contraegun, brajás (colar de búzios), uso de sineta ritual (adjá), raspagem e corte nas iniciações paramentação de orixás, obrigações como bori, padé (despacho de exú). Reinterpretações ou recriações de uma matriz contextualizada na outra, do Candomblé no Tambor de Mina, revelando intercalações entres essas duas vertentes.

Apesar de em “terras de vodum orixá ser visitante”, nesse contexto e para além das fronteiras geográficas, a inserção no Candomblé configurou como estratégia de se afirmar e/ou reafirmar em um campo religioso que havia mudado, outro contexto social onde a *liderança* feminina (apesar de fundamental) já não é um dado absoluto como constatado nos estudos clássicos. O Candomblé para *lideranças* masculinas, como Pai Jorge Itaci e Pai Euclides, foi significativo na construção de suas trajetórias e do que hoje se observa nos terreiros. Pai Jorge Itaci não se iniciou no Candomblé, mas introduziu vários de seus elementos na Mina; Pai Euclides realizava toques para as duas matrizes na mesma Casa, em espaços diferentes. Juntamente com as Casas matrizes fundadas por africanas, o Terreiro de Iemanjá e a Casa Fanti Ashanti estruturam as bases de número significativo de terreiros em São Luís.

A questão da *resistência* nos terreiros, assim como as readaptações e ressignificações das tradições podem ser vistas sob a ótica de “ações relativamente

bem pensadas” (BRAGA, 1995, p. 18), certamente os (as) negros (as) souberam criar e valer-se de situações sociais e culturais que lhe permitiram, de alguma maneira, alcançar resultados práticos, necessários à consolidação de alguns de seus interesses fundamentais. Assim, seria profundamente errôneo e até mesmo preconceituoso imaginar as comunidades negras apenas vítimas do sistema social vigente e da classe dominante. Para Braga, esse julgamento quase sempre aligeirado, presente em certas reflexões e estudos recheados de ufanismo apenas serviu para esconder ou mascarar muitas ações extraordinárias dos terreiros contra uma sociedade que insistia, nem sempre com sucesso, em empurrá-los permanentemente para uma posição de inferioridade social. De tal maneira, a grande força religiosa dos terreiros nos dias atuais demonstra que os projetos da classe dominante ao longo da história, mostraram-se incapazes de obter sucesso diante do rápido, complexo e estratégico processo de expansão desses cultos.

Tais estratégias (altamente eficazes) de *resistência* se ajustaram inteligentemente a cada caso específico e de acordo com os interesses a serem salvaguardados. Igualmente eficazes, as alianças estabelecidas entre os terreiros e segmentos das elites econômicas e políticas, a *resistência* pacífica ou não e a reconfiguração das Casas. Para uma discussão atual dos movimentos, optei por uma análise dos coletivos formados por e a partir das Casas, para além de nações, matrizes e/ou tradições, sem perder de vista as atuações individuais das *autoridades religiosas* tão importantes para a composição desse repertório de lutas.

Seguindo o fluxo da história teríamos como estratégias-base dos terreiros maranhenses ao longo do século XX: a) a conversão dos pajés e curadores para a Mina; b) depois o estabelecimento das ligações da Mina e Terecô com a Umbanda via Federação como estratégia de *resistência* fundamentada na legalização das Casas; c) de mesmo modo, a inserção de novas simbologias do Candomblé nos rituais de Mina ou Terecô como forma de tornar a festa “mais bonita ou atrair mais gente”, nada que interferisse no sagrado em si; d) ou mesmo inserção do Candomblé como maneira de diferenciar o terreiro no campo religioso; e) fortalecimento de coletivos regimentados e participação direta das *autoridades religiosas* nos espaços de decisão

política. Essas situações romperam com a dominação cotidiana, com as perseguições e fortaleceram os terreiros ao longo desse período.

É notório que as políticas de Estado e a *resistência* dos terreiros estão intercambiados. Contudo como resultado desse conflito, no Maranhão, se constituiu uma redefinição crucial das Casas, suas identidades, suas matrizes e as razões, hoje, em consolidarem coletivos formalizados. No capítulo seguinte, discuto sobre os primeiros encontros, eventos e coletivos organizados pelos *povos* de terreiros, o papel das associações do Movimento Negro local, da ação dos intelectuais e as pautas discutidas no âmbito dessas primeiras iniciativas.

Capítulo 3.

As formas de resistência através dos coletivos formalizados

Eventos, encontros e os primeiros coletivos organizados.

No Brasil, os primeiros eventos, reuniões e encontros voltados às religiões afro-brasileiras ocorreram por volta da década de 1930, a partir do I Congresso Afro-brasileiro, em Recife, 1934, organizado por Gilberto Freyre na ocasião da publicação de seu livro *Casa Grande & Senzala*, com notória aceitação na comunidade científica, que passou a interessar-se e colaborar com a proposta do congresso.

O II Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, em 1937, foi considerado um dos eventos mais importantes da primeira metade do século XX, sob o comando de Edison Carneiro. Braga (1995, p.75-79) baseado em pesquisa em jornais, cartas e revistas científicas da época, demonstra os desentendimentos e troca de críticas entre Edison Carneiro e Gilberto Freyre. Freyre, organizador do Primeiro Congresso, manifestou-se contrário ao II sob a acusação de ligações próximas entre políticos e organizadores, colocando em risco a autonomia científica. Nesses documentos-resposta analisados por Braga, Edison Carneiro garantia que o II Congresso, mesmo parcialmente subvencionado pelo Governo do Estado, decorreria com “absoluta liberdade sem que nenhuma injunção de natureza política deturpasse a sua seriedade”.

Na verdade, Freyre e Carneiro estavam preocupados tanto com a aceitação da comunidade afro-brasileira e *lideranças* de terreiro, quanto da comunidade científica, ambas se fizeram presentes nas duas edições. É importante mencionar o II Congresso, no que concerne à primeira ocasião onde foram publicizados manifestos formais contra a agressão policial aos Candomblés. Apesar de o viés nitidamente de orientação culturalista do Congresso, houve protestos de intelectuais e líderes negros a respeito de problemas sociais, políticos e raciais que, apesar de voltarem-se ao contexto baiano, impulsionaram a discussão para outros eventos, cidades e Estados. Construindo um espaço de crítica ao essencialismo culturalista

engessado na compreensão das contribuições africanas ao processo civilizatório brasileiro sem discutir os reais problemas das populações negras.⁴⁸

A edição seguinte, III Congresso Afro-Brasileiro, aconteceu somente em 1982, em Recife, organizado pela Fundação Joaquim Nabuco com coordenação do antropólogo Roberto Motta, registrou grande presença de *lideranças* do Movimento Negro como Clóvis Moura. O IV também em Recife ocorreu no ano de 1994, cuja proposta geral consistia em atender todas as demandas dos participantes sem restrição de raça, religião, posições políticas, principalmente, objetivou publicizar os debates travados durante o evento, bem como documentar todos os posicionamentos e falas. (LINDOSO, 2014, p.50). Partia da proposta de não ser somente um “espaço de discussões” localizadas, mas de produção teórica de intelectuais ligados tanto às Universidades quanto aos terreiros (Pais e Mães). Foram produzidos quatro volumes de livros sobre “Sincretismo afro-religioso: o ritual afro”. Registram-se nessas publicações as produções dos próprios Pais e Mães de terreiro: Pai Euclides, Casa Fanti Ashanti; Mãe Stella de Oxóssi, do Opô Afonjá; Mãe Sandra Epega, Ilê Lewiyato, São Paulo; e Manoel Papai, Sítio Pai Adão Recife.

O V Congresso ocorreu na Bahia em 1997 e teve a mesma preocupação das edições anteriores de congregar tanto produções intelectuais, quanto dos *povos* de terreiro, porém evidenciou como pauta principal a exigência de políticas públicas para os terreiros. Naquela edição, destacou-se a criação do “Fórum do Povo de Santo” de onde partiu a elaboração da *Carta de Salvador*, documento com manifestações e reivindicações dos terreiros, dentre elas: 1. A falta de ações para fortalecer a autoestima do povo-de-santo como base de união e preservação da

⁴⁸Braga (1995, p. 88-89) descreve os manifestos de *lideranças* religiosas sobre o lugar do negro na sociedade e rumos políticos que deveriam ser trilhados no sentido de promover mudanças expressivas na ordem social vigente. Cita ainda o caso em que o Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, presidente de honra do Congresso, ao ser entrevistado por um jornalista sobre as pautas daquele evento, assim respondeu: “deveria ser discutido também o sério problema de liberdade religiosa como maior expressão da cidadania.”. Além disso, foram tratadas questões como: “1. O Congresso Afro-Brasileiro deve mostrar quão deplorável é a condição do negro no Brasil; 2. Deve dizer ao negro que o linchamento social é pior que o linchamento físico; 3. Deve quebrar os grilhões da opressão; 4. Deve dizer que ele está morrendo de tuberculose, de carregar peso, de passar necessidades e de desgosto. 5. Deve lembrar ao negro que ele é escolhido e preferido para fazer trabalhos baixos; 6. Deve perguntar ao negro até quando ele será escravo.”

tradição religiosa afro-brasileira; 2. O desrespeito e as agressões sofridas pelas religiões de matriz africana e o tratamento desigual por parte do Estado; 3. A profanação dos elementos sagrados; 4. Atenção para as formas de transmissão do saber religioso; 5. A desinformação quanto aos direitos das comunidades religiosas.⁴⁹

No Maranhão, a partir da década de 1980, tornam-se frequentes os encontros e eventos organizados para e pelos próprios terreiros, alguns com a colaboração de pesquisadores da UFMA/UEMA e do Movimento Negro local. Nessa mesma década, tem-se registro de primeiras publicações de *autoridades religiosas* como Pai Euclides ao qual recorro em várias passagens desta tese, também Pai Jorge Itaci de Oliveira e Sebastião do Coroadó produziram livros, artigos, vídeos e DVD's sobre Tambor de Mina, encantaria e cultura popular afro-maranhense.

Figura 1. Digitalização dos folders do Seminário “Religião e Negritude”.
Produzidos pelo fotógrafo Roberto Kzau. Arquivo Roberto Kzau.



Em 1985, após dois anos de preparação, aconteceu na capital maranhense o “Colóquio Internacional para debater sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas no caribe e América Latina”, proposto pela UNESCO e organizado pela Universidade Federal do Maranhão, reuniu quarenta especialistas internacionais os quais compuseram um Relatório Final referente às atividades do evento, publicado nas línguas português, francês e inglês.

⁴⁹ Consultar LINDOSO (2014, p. 48); BRAGA (1998, p.99).

O Colóquio foi precedido pelo Seminário Nacional Religião e Negritude, organizado pelo NEAB-UFMA, à época, coordenado por Sérgio Ferretti. Os eventos consecutivos tiveram intensa participação de organizações do Movimento Negro, dos terreiros e de pesquisadores. Na mesma ocasião, a UNESCO lançou o projeto (editado posteriormente) de um Guia Brasileiro de Fontes para a História da África e da Escravidão (UNESCO, 1986), sob a coordenação do Arquivo Nacional⁵⁰.

Na década de 1980, eventos e seminários nessas modalidades eram vigiados de perto pelo DOPS. Durante meu trabalho de campo, fiz algumas pesquisas no APEM/MA com interesse de localizar documentos referentes ao controle do DOPS sobre os terreiros. O Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), criado em 30 de Dezembro de 1924, foi o órgão do governo brasileiro utilizado principalmente durante o Estado Novo e mais tarde na Ditadura Militar, tinha a função de “assegurar e disciplinar a ordem militar no país”. Órgão subordinado aos Governos Estaduais, os departamentos receberam outras denominações como DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social) e DOPS (Delegacia de Ordem Política e Social), esta última denominação utilizada no Maranhão.

Nos arquivos da ditadura guardados no APEM consta “DOPS: inventário analítico das séries” com documentos reunidos entre 1965-85, organizados em 2010 pelo APEM.⁵¹ No inventário encontrei dois documentos importantes: a) *Relação de Tambor de Mina Umbanda e Sessões Públicas, registrados pela Delegacia de Costumes e Diversões Públicas*, na qual estão listados 283 terreiros, com nome dos seus líderes,

⁵⁰ UNESCO. Culturas Africanas. Documentos da Reunião de Peritos sobre “Sobrevivências das Tradições Religiosas no Caribe e América Latina”. São Luís, 24-29 de Junho de 1985. São Luís, s.ed., 1986. “Peritos”: Sra. Nair Cull (Brasil), Sra. Juana Elbein dos Santos (Brasil), Sr. Wande Abimbola (Nigéria), Sr. Gabriel Alapini Agossou (Benin), Sr. Honorat Aguessy (Benin), Sr. A. Ahanhanzo (Benin), Sr. Max Benoit (Haiti), Prof. Buakasa Tulukia Mpansu (Zaire), Ver. P. Waldeli Costa (Brasil), Sr. D. Dos Santos (Brasil), Sr. J.D.Elder (Trindade e Tobago), Prof. Sergio Ferretti (Brasil), Sr. Rogelio Martinez Fure (Cuba), Sr. Laenne Hurbon (França), Sr. Abel Kouvouama (Congo), Sr. Fábio Leite (Brasil), Sr. Argeliers Leon (Cuba), Sra Helena Teodoro Lopes (Brasil), Sr. Jorge Macedo (Angola), Sr. Mboumba Moulambo (Gabão), Sra. Yeda Pessoa de Castro (Brasil), Sr. Frank O. Pilgrim (Guiana), Sr. Pierre Verger (França), Dr. Manuel Zapata Oliveira (Colômbia). (FERRETTI S., 2009, p. 32).

⁵¹Inventário Analítico das séries da DOPS – Séries Entidades Religiosas, Código 12; Documentos Diversos, Código 03; Subversão Código 07. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM, Secretaria de Estado de Cultura, 2010.

endereços e classificação dos terreiros dada pela Delegacia (“M”, Tambor de Mina; “U”, Tambor de Umbanda e “S”, Sessão Espírita). Na referida lista constam os nomes de Sebastião Coroado, José Cupertino, Euclides Menezes, dentre tantos outros (as) ⁵². B) a série *Documentos Diversos*, com registros do monitoramento de eventos considerados pela DOPS “subversivos”, na pasta encontra-se referência ao Seminário Religiosidade e Negritude.

A série *Documentos Diversos* está classificada com “Código 3”, código de utilização para o monitoramento. Constituída por 47 pastas ou dossiês da DOPS e Secretaria de Segurança Pública do Maranhão, do Ministério do Exército, do Consulado Americano, Ministério da Guerra, datados entre os anos de 1965-85. Os tipos de documentação são: fichas de pedidos de busca, informações, informes de certidões, jornais, portaria e boletins, relatórios, atestados de identidades e de residência, termos de declaração, ofícios, textos, artigos e panfletos de atividades “subversivas”. E os assuntos tratados nos relatórios referem-se a “invasão de índios no interior, grilagem, problemas de terra, movimento político e estudantil, promoção de eventos políticos, sindicatos, pró-diretas, atividades da Igreja junto a lavradores, organizações estudantis e a realização do Seminário Religiosidade e Negritude” (grifo meu). Além disso, em outra pasta *Subversão*, “Código 07” (1972-85) consta documentação sobre reuniões de estudantes na UFMA e do Movimento Negro, que àquela época começava a se organizar.

Pai Euclides dedica um capítulo de seu livro (1987) para relatar a experiência no Seminário Religião e Negritude, o qual considerou como “grande confraternização e troca de experiências entre estudiosos, zeladores de orixás e vodun, e especialmente com africanos da Nigéria, Benin, Zaire, Trinidad-Tobago, Cuba, França, Congo, Angola, Gabon, USA, Guiana, Colômbia e Haiti. A vasta programação congregou exibição de filmes, danças de Tambor de Crioula, Bumba meu Boi, Afoxé e desfile de modas africanas. Também foram montadas várias exposições “Arte e Negritude – joias antigas e modernas”, fotos do Museu Histórico e Artístico do Maranhão; “Casa das Minas e Casa de Nagô”, exposição de

⁵² Consultar Anexo C. Relação de Tambor de Mina Umbanda e Sessões Públicas, registrados pela Delegacia de Costumes e Diversões Públicas.

fotografias das vodunsis do Museu do Negro Cafua; exposição de fotos do Tambor de Mina, roupas e objetos do Centro de Cultura Popular. Também realizaram-se rituais na Casa das Minas, no Terreiro de Iemanjá, no Terreiro da Turquia e na Casa Fanti Ashanti. Nesta última, o “toque foi especialmente para essa gente do colóquio seminarista, o que difere das outras Casas, que celebravam os toques dos seus calendários”. (FERREIRA, 1987, p.170).

Nessa direção, mesmo com uma análise preliminar, tais documentações e relatórios reunidos nas pastas citadas evidenciam a preocupação do DOPS com as mobilizações populares, sobretudo as organizadas, como o Seminário Religiosidade e Negritude, movimento dos terreiros monitorado de perto pelos departamentos de segurança pública do Estado.

A Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros do Maranhão

Inspirado pelos terreiros do Rio de Janeiro, José Cupertino fundou, na década de 1960, a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, com a pauta principal de legalizar as Casas para que pudessem realizar suas obrigações e toques. Hoje, a Federação continua tendo importância como primeiro coletivo regimentado, para o qual os terreiros ainda recorrem tanto para registro quanto para buscarem algum tipo de auxílio jurídico.

No entanto, a aceitação inicial da Umbanda e da Federação não foi consensual entre os religiosos maranhenses. SANTOS & SANTOS NETO (1988b) discutem a questão como “o confronto da Umbanda com a Mina” assinalando os anos de 1960 como um período de avanço da Umbanda (então emergente) sobre a religião “original”: a Mina tradicional. O que também caracterizou a passagem do período de dura repressão para uma relativa tranquilidade. À medida que a Umbanda se impunha e se consolidava nos terreiros da cidade, alguns religiosos se manifestaram contrários e repudiaram os seus efeitos “numa terra até então caracterizada pelo Tambor de Mina”.

De acordo com Santos & Santos Neto (1998, p. 142-144), enquanto os mineiros atacam a "falta de fundamentos" dos umbandistas, estes acusam os mineiros de "utilizarem elementos de fachada para mascarar sua identidade". Em meio a esse contexto, a Mina maranhense já não era mais a mesma e a Umbanda passou a ocupar mais espaços. Nessa linha, Pai José Ribamar Castro (falecido em março de 2017) fundou em 1976, o TOUEMA - Tribunal de Ogum Umbandista do Estado do Maranhão, coletivo distinto da Federação, criado também para fortalecer a organização dos umbandistas. Alguns acreditavam, inclusive, que o projeto da Federação estaria fadado ao insucesso.

Além disso, com o processo de difusão da Umbanda e paralelo a relativa remoção de barreiras impostas pela classe dominante, os terreiros de São Luís passaram a ser cortejados pelo poder. Governadores, prefeitos e outros membros do poder político começaram a ver nas Casas a perspectiva de transformá-las em redutos eleitorais.

Mesmo com o conflito inicial, a Federação se estabeleceu. Atualmente, permanece alinhada aos setores do poder político e econômico, não sendo comum posicionar-se publicamente nas situações conflitos em que os terreiros demarcam oposição aos governos municipal, estadual e/ou federal, como em manifestações, marchas e caminhadas. Anualmente, a Federação organiza um Arraial no São João (em junho), a Procissão dos Orixás (em setembro) e a Festa para Iemanjá (no ano novo realizado há mais de seis décadas), eventos de caráter comemorativos e dentro do calendário de festas oficiais da cidade. A meu ver, não deixa de ser elemento importante tendo em vista que os terreiros ocupam espaços importantes na cidade, e, historicamente, esses tipos de ação também se configuraram como eficazes formas de *resistência*.

Um dos motivos desse posicionamento poderia ser o fato do presidente da Federação manter alinhamentos políticos com a prefeitura e/ou com o governo do Estado, dependendo do cenário eleitoral. O presidente, vereador Astro de Ogum, tem destaque inegável na política, na cultura popular e nos terreiros. Alguns os

defendem como grande líder para os terreiros; outros como defensor de interesses específicos nem sempre relacionados às Casas de matriz africana.

Também como presidente da Câmara de Vereadores de São Luís, Astro configura-se como grande articulador. Em 2000, foi eleito para seu 1º mandato com 3.253 votos. Em 2004, reeleito com 7.352; em 2008, pela 3ª vez com 5.135 votos. Em 2012, foi vice-campeão nas urnas, com 8.766 votos e reeleito pela 4ª vez. Vereador há dezesseis anos, em 2016, foi eleito novamente com 9.703 votos e está em seu quinto mandato. O próprio Astro relata sua “força” em seus sites e blogs pessoais:

Na época, a conquista do primeiro mandato me fez ter a certeza que Deus tinha um propósito para minha vida. Filho de Oxumaré com a cabeça emprestada para Ogum. Há mais de três décadas atuo como pai de santo em São Luís, e foi pela Umbanda que enveredei para política, pois no meu primeiro mandato, certamente, além dos meus amigos, os meus irmãos de religião me fizeram conquistar uma cadeira na CMSL. Com o passar dos anos, em razão do trabalho social que desenvolvo em prol dos menos favorecidos, ampliei minhas bases e, atualmente, para que tenham ideia do fenômeno Astro de Ogum em São Luís, possuo vários assessores evangélicos.

(<http://astrodeogum.blogspot.com/p/blog-page.html>)

A Federação tem alcance estadual, diferindo de outros coletivos de terreiros de fundações mais recentes. O tradicional encontro na praia do Olho D'Água em oferenda a Iemanjá contou em sua última edição com aproximadamente 500 terreiros de Umbanda de todo o Estado. (dados da Federação). Na praia, um grande altar costuma ser montado para Iemanjá, as caravanas vindas de variados terreiros e municípios dirigem-se inicialmente à casa de veraneio da presidência da Federação, no dia 31, permanecendo até o amanhecer do dia 1º de janeiro.

A Procissão dos Orixás é um evento anual realizado há mais de cinquenta anos e reúne terreiros de todas as matrizes seguidos por centenas de pessoas, pelas ruas do centro histórico. Na procissão é realizada a lavagem da escadaria da Igreja do Desterro, uma das mais antigas da cidade, porém, o objetivo principal segundo

Astro é promover o “congraçamento entre os cultos de matriz africana, movidos pela fé”.



Figura 2: Panorâmica da Procissão dos Orixás, 2016. Foto: Christiane Mota.

Tenho acompanhado a Procissão dos Orixás nos últimos três anos. Tradicionalmente acontece em 08 de setembro, em homenagem ao aniversário de São Luís e em devoção a São Luís Rei de França. Religiosos e simpatizantes reúnem-se ao fim da tarde do dia 08, na Praça Pedro II, espaço simbólico onde estão sediados os principais prédios dos governos municipais, estaduais e da Justiça. Mães, Pais e filhos (as) levam nos braços vasos brancos e azuis com água perfumada e decorados com flores brancas, vermelhas e amarelas. O cortejo é conduzido pelas comunidades de terreiro entoando pontos, cantos e saudações às entidades.



Figura 3. Crianças representando a Corte do Divino, 2016. Foto: Christiane Mota

Imagens de santos católicos simbolizam a devoção às quatro divindades protetoras da cidade de São Luís e são levadas durante a procissão: São Luís Rei de França, Iansã (Santa Bárbara), Oxum (Nossa Senhora da Conceição) e Oxóssi (São Sebastião). Blocos afros acompanham com danças e tambores. A procissão percorre ruas emblemáticas do centro histórico: Rua dos Afogados, Rua do Egito, Rua da Palma, com destino final à Igreja do Desterro - Largo do Desterro. Em todo percurso, são acompanhados por observadores e moradores, que, tradicionalmente, decoram as portas e janelas de suas casas para a passagem do cortejo. Na chegada, grupos de senhoras caixeiras aguardam para receber a procissão entoando ladainhas e toques do Divino Espírito Santo.



Figura 4. Bloco Afro “Netos de Nanã”. À frente do bloco, Neto de Nanã, líder da Rede de Terreiros da Região Metropolitana de São Luís, 2016. Foto: Christiane Mota.

Hoje, a Procissão dos Orixás promovida pela Federação é realizada em parceria com a Prefeitura de São Luís e Secretarias. Dentre os eventos relacionados aos terreiros a procissão tem, sobretudo, nos últimos três anos, alcançado expressivo número de seguidores, simpatizantes e religiosos; tem mobilizado muitos terreiros independentemente das matrizes religiosas com as quais se definem. Até o ano de 2017, não foi registrado nenhum caso de agressão ou de racismo religioso, pelo contrário, a procissão tem tido muito apoio e receptividade dos observadores e pessoas que acompanham o evento. Tal fato merece destaque ao compararmos com outras cidades, como a vizinha Belém, onde os religiosos de terreiro em manifestações públicas, marchas e eventos diversos foram agredidos verbalmente e simbolicamente tanto por outros grupos religiosos extremistas, quanto por membros do poder público.



Figura 5. Astro de Ogum recepcionando a Procissão.
Foto: Site Secretaria de Cultura São Luís, 2017.

O INTECAB e as preocupações do *povo* de terreiro ao início dos anos 1990. “O que será da religião no novo milênio”?

O INTECAB foi criado em 1987, na cidade de Salvador, com o objetivo de “zelar pela comunidade afro-brasileira em sua diversidade e realizar estudos buscando o respeito que a Religião merece”. O Instituto é decorrente de articulações internacionais emergidas durante eventos relativos à Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC), na década de 1980, quando

lideranças religiosas do continente Africano, da América do Norte, do Sul (incluindo o Brasil) e Caribe reuniram-se em Nova York. Na ocasião, foram debatidas possibilidades de intercâmbio entre países sobre tradições religiosas e culturais com a preocupação voltada para a “fragmentação da religião de origem africana no mundo”. Nesse sentido, o direcionamento principal concerniu em promover Conferências Internacionais - as COMTOCS- para dar continuidade ao processo de intercâmbios; assim, em 1981, realizou-se em Ilê Ifé, Nigéria, a 1ª COMTOC, organizada pelo Departamento de Leitura e Língua Africana da Universidade de Ifé⁵³.

A 2ª COMTOC aconteceu no Brasil em 1983, na Bahia. A 3ª em Nova York, em 1986, com presença expressiva de representantes do Brasil. Nesta última, a discussão centrou-se na constituição de um Instituto. Primeiramente, foi criado o Conselho Religioso Nacional, que em reunião em outubro de 1987 com representantes de cada Estado, fundou o INTECAB Nacional, com sede em Salvador, Bahia, seguido das coordenações estaduais nos Estados de Pernambuco, Rio de Janeiro, Maranhão e Minas Gerais; posteriormente São Paulo, Pará, Sergipe e Paraíba.

O objetivo principal do INTECAB volta-se para a preservação dos valores espirituais, culturais e científicos da religião tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos. Para o INTECAB não cabe, no contexto das Américas, fragmentar as diversas manifestações religiosas herdadas ou emergentes da vertente africana, nem interferir nas variáveis da religião tradicional africana resultante dos diferentes territórios e nações africanos. Propõe o “absoluto respeito a essa diversidade, sem estabelecimento de hegemonia de nenhuma nação ou das diversas expressões dentro da religião africana”, sob o lema: “União na Diversidade”. Não se constitui como uma instituição religiosa de caráter litúrgica, embora composta em sua maioria por integrantes da comunalidade espiritual africano-brasileira. É um

⁵³ Consulte-se: <https://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp/> Acesso em Março de 2017. Durante as entrevistas com as *lideranças* de São Luís, as mesmas não conseguiram confirmar e/ou datar as últimas atividades da regional Maranhão após o falecimento de Dona Celeste e Pai Euclides, parece-me que houve uma parada. No entanto, informaram que a regional ainda em atividade seria o INTECAB – SP.

Instituto de caráter deliberativo, não punitivo, mas sim, apoiador no que concerne às culturas e religiões africano-brasileiras⁵⁴.

Em outubro de 1998 aconteceu, em São Luís, o seminário *Perspectivas das Religiões Populares no Maranhão no próximo milênio: seminário de estudos*, sob a organização do INTECAB-MA. A programação versava sobre os temas “Liberdade de Culto e Discriminação religiosa. Religiões Populares e os Meios de Massa e Perspectivas das Religiões Populares no próximo milênio”. Segundo o relatório divulgado após realização do seminário, foram pontuadas questões elementares, naquele momento, norteadoras das “preocupações futuras” para os terreiros. Primeiramente aponta que, no campo religioso, não haveria espaços para mudanças bruscas, pois seria necessário um longo período para mudanças significativas. Mesmo assim, concordavam sobre “épocas na História em que as mudanças se aceleram”. Discutiram intensamente a liberdade de crença no Brasil, sob a abordagem de mesmo garantida desde a primeira Constituição republicana, não significava para os terreiros o fim da discriminação e perseguição religiosas. Nos próprios termos do relatório:

Hoje as minorias sociais organizadas, conscientes de seus direitos e conscientes de seus valores, procuram ampliar o seu espaço social e garantir a continuidade de suas práticas religiosas e culturais. No Seminário procurou-se discutir ações visando aumentar a harmonia e a colaboração entre as diversas religiões, respeitando-se suas diferenças. No passado, pensava-se que a religião era incompatível com a ciência e que o materialismo se ampliaria. Hoje, constata-se cada vez mais que a religião desperta grande interesse em todas as camadas sociais, tanto entre intelectuais como entre pessoas do povo, havendo em toda parte enorme procura pelas religiões. É provável que o próximo século seja marcado pelo pluralismo religioso. As aproximações entre grupos diferentes, a busca de diversas fontes de informação estão exigindo novas sínteses e adaptações das religiões. O sincretismo tende a crescer, não por imposição colonialista ou como estratégia de dominados, mas como o resultado de uma busca de conhecimento, que às vezes se dá via INTERNET, e da colaboração entre grupos diferentes. (INTECAB, 2000 (1998), p. 6).

⁵⁴Coordenação INTECAB. In: <https://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp>) Acesso em Abril de 2017.

O Seminário foi presidido por Dona Maria Celeste Santos, Casa das Minas, e coordenadora INTECAB-MA. Em sua apresentação, caracterizou o INTECAB local como uma associação de pessoas ligadas a diversas denominações religiosas afro-brasileiras, Mina, Candomblé, Terecô, Umbanda e Cura; ao Movimento Negro; e à cultura afro-brasileira em geral (artistas, pesquisadores e outros interessados). Acrescentou também a constituição de um grupo de amigos a se reunir para debater questões relacionadas ao negro, à religião afro-brasileira e para programar alguns eventos abertos à comunidade, um grupo também “de afeto” cuja perspectiva era, sobretudo, de acolhimento. Para tanto, foram convidadas pessoas que estavam à frente de várias organizações da sociedade civil e diferentes religiões ou denominações religiosas: Mães, Pais e filhas (os), líderes espíritas, padres e militantes católicos, pastores e militantes evangélicos e demais interessados.

Nessa perspectiva, o INTECAB não concernia a uma organização de terreiro formalizada, mas funcionava como uma “rede de apoio” e de colaboradores, dentre estes, os Agentes Pastorais Negros – APN’s. Nas falas transcritas no relatório do seminário, destaco a da senhora Jacinta Maria Santos, agente pastoral negra, católica, que trouxe para discussão o papel dos missionários, pesquisadores e acadêmicos. Pontuou as décadas de 1960 a 1970, como momento de reflexão sobre a ação evangelizadora junto aos povos indígenas, ação onde teriam ocorrido alguns “erros pastorais”.

Como resultado do questionamento sobre tais “erros”, nasceu em 1972 na Igreja Católica, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), tendo como objetivos específicos o compromisso de engajamento efetivo com as demarcações de terras indígenas. Por conseguinte, ainda na década de 1970, com o advento do Movimento Negro em todo o Brasil, houve, segundo Jacinta, uma “sensibilização na Igreja” em relação às causas negras. Assim, a CNBB, em 1978, convocou um grupo de católicos negros para subsidiar a preparação da 3ª Conferência Episcopal Latino Americana em Puebla. A partir dessa iniciativa, surgira o Grupo de União e

Consciência Negra, posteriormente, em 1983, os Agentes de Pastoral Negros (APNs)⁵⁵.

As APN's, porquanto, compuseram um “sangue novo na Igreja, que provocou uma nova discussão e crítica, antes nem pensada, sobre o pensamento “somos todos iguais, todos irmãos”. Esse grupo foi responsável pela Campanha da Fraternidade de 1988, que suscitava uma reflexão no interior da Igreja Católica sobre o povo negro na Igreja e na sociedade. A campanha contribuiu para debater sobre o racismo “sutil, introjetado e disfarçado, ainda existente na Igreja”, ocasionando um racha oficial. Pois, pela primeira e única vez na história das Campanhas publicou-se um texto alternativo em contraposição ao documento base da CNBB elaborado pela Arquidiocese do Rio de Janeiro, cujo título era “Defenda as cores do nosso país”, o lema era: “várias raças, um só povo”. O conflito se deu por o texto conter afirmações de cunho racistas a exemplo do trecho: "povo escravizado era de padrão cultural inferior ao do dominador, passava a constituir um grupo marginalizado, oprimido, que aos poucos perdia sua identidade cultural ou, fechados em si mesmos, permaneciam relegados a uma posição inferior na vida social" (INTECAB, 2000, p.15).

Jacinta Santos cita ainda o episódio ocorrido em 1978, quando Frei Raimundo Cintra escreveu sua tese de doutorado baseada na temática do Candomblé e Umbanda. Esse trabalho configurou-se como o primeiro realizado por um teólogo católico com essa temática. Tal abordagem não se pautava em proposições preconceituosas, mas apoiava-se em estudos históricos e antropológicos, traçando novas linhas de interpretação, ainda que restritas de atuação pastoral. Na tese, o autor reconhece o valor “muito apreciável, a estrutura comunitária e familiar dos Candomblés, a atenção e a solidariedade para com os fiéis e amigos”, pontua Santos. Em 1980, Franziska Carolina Rehbein, escreve: Candomblé e Salvação, sob análise de uma visão da salvação nos terreiros à luz da teologia cristã. Sua abordagem se preocupava em trazer elementos teológicos das religiões tradicionais africanas e também dos terreiros, centrada mais na cosmovisão do negro africano do que na realidade dos negros brasileiros.

⁵⁵ Jacinta Maria Santos. In: INTECAB, 2000.

Analisando as falas, os debates e apresentações transcritos no relatório do seminário, pode-se pontuar pautas que se impunham para as *lideranças e autoridades religiosas* de terreiros, preocupações com o chamado “novo milênio”. Mãe Yolanda, Yolanda Primaz Motta, do Centro Luz e Caridade, terreiro de Umbanda da capital maranhense, anuncia sua preocupação com a liberdade e discriminação dos cultos de matriz africana:

Nossos antecessores, que tiveram as marcas dolorosas dos primeiros passos da nossa religião no solo brasileiro, vindos da nossa pátria mãe: da África, cuja história todos nós sabemos, mencionando aqui as duas Casas de real importância até os nossos dias: a Casa das Minas (jeje) e a Casa de Nagô, bem como outras que figuram no panorama do nosso Estado. Estamos próximos do terceiro milênio e os Cultos Afro, outrora considerados produção cultural popular, animadores de folguedos carnavalescos e juninos, em busca de autoafirmação, hoje dispensam tais espaços, por terem conquistado a liberdade de prática religiosa. Retomando seus espaços de trabalho, seus seguidores, com consciência religiosa começam a se identificar conforme a prática que exercem no panorama da diversidade afro-brasileira. As Casas de culto, antes denominadas terreiros, pois hoje seus fundadores têm a liberdade de batizá-las: Tendas, Templos, Centros, ou de outras denominações, hoje elas são comunidades religiosas formadas por parentelas corporais, espirituais e os templos são sagrados, bem como tudo o que é nele utilizado para os cultos. Quando analisamos o aspecto caminhada para o 3º milênio, consideramos o progresso religioso, pela quantidade e qualidade dos membros das Casas de culto.

Pai Euclides acrescentou ser preciso cautela quanto à utilização da categoria “afrorreligioso” e o que esse termo significaria para os terreiros, tendo em vista unificar todos em um só, sem perceber as diferenças e distinções internas, uma identidade que não se adequaria perfeitamente à realidade dos terreiros. Acentuou ainda a preocupação com as tradições e as identidades de cada matriz, cada nação, com “as grandes distorções que vêm acontecendo em alguns terreiros e, se assim continuar, no próximo milênio não vai mais haver um culto sadio e coerente”.

Meu modo de ver o afro-religioso no próximo milênio, certamente pode ser o contrário de muitos, não pela variedade de cultos e sim pela falta de cuidado, consciência e definição em algumas Casas de cultos. E, certamente vai chegar um momento, nesse próximo milênio, de não se entender mais quem é quem e o que, na

realidade, está sendo cultuado em algumas Casas. Antigamente, mesmo havendo grande opressão, existiam os terreiros de nações diversas como: Nagô-Abeokutá, Nagô-Ibadam, Nagô-Tapa-Nupe, Cambinda, Felupe, Jeje Fon, Caxeu, Bijagó, etc., não deixando de fora os ameríndios, que são ritmos de pajelança, ou seja, curandeirismo, mas todas bem definidas. Atualmente tem sido o contrário. Existem mais terreiros, um pouco de liberdade (eu falo de mais liberdade, pois antes, para se tocar tambor, teria que se tirar licença na polícia, e hoje não, está tudo mais à vontade, cada um toca na hora que entende, não é?), mas a maioria não sabe o que é nação e também não tem raiz e nem origem. Assim sendo, qual será a perspectiva para o próximo milênio?

Hoje, tal apreensão aparece menos nas falas dos religiosos nos espaços públicos, que têm primado em demasia pela segurança e políticas públicas para os terreiros. Naquele momento, estava em voga com mais ênfase a defesa das identidades religiosas como “linha de frente”, remontando ao início do debate em torno de uma identidade coletiva e/ou política. Nesse sentido, essas falas sinalizavam para certa inadequação da categoria afroreligioso à realidade dos terreiros, para qual *comunidade* ou *povo* de terreiro encontrou conformidade, posteriormente, nos anos 2000.

O papel do Movimento Negro local nesse processo: “uma ligação histórica”.

No Brasil, a trajetória do Movimento Negro organizado constituiu-se por diversas estratégias de luta em nome da inclusão social do negro e superação do racismo à brasileira. Domingues (2007) entende a categoria Movimento Negro, como luta dos (as) negros (as) para resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Circunscreve ainda tal definição como movimento político de mobilização racial negra, mesmo que tal movimento tenha assumido em distintos momentos uma face fundamentalmente cultural. (Grifo meu).

Segundo Domingues (2007, p.110-112) com a extinção da escravidão, em 1888, e a proclamação da República, em 1889, a elite brasileira implementou políticas públicas alicerçadas nos postulados do racismo científico e nas políticas de branqueamento; em consequência, formaram-se em contraposição, diversas organizações com base na identidade racial, procurando projetar os “homens de cor” como atores políticos, no cenário urbano. Ao longo do final do século XIX e século XX, tais movimentos perpassariam por quatro fases.

A primeira fase, de 1889 a 1937, vai da Primeira República ao Estado Novo. Para reverter o quadro de marginalização no alvorecer da República, os libertos, ex-escravizados e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns Estados da nação. Havia associações formadas estritamente por mulheres negras, como a Sociedade Brinco das Princesas (1925), em São Paulo, e a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul (1908), em Pelotas. Simultaneamente, apareceu a denominada “imprensa negra”: jornais publicados por negros e elaborados para tratar de suas questões. Esses jornais enfocavam diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde, tornando-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira.

Com a instauração da ditadura do “Estado Novo”, em 1937, muitas dessas organizações políticas foram extintas mediante violenta repressão política. Deu-se, pouco depois, a segunda fase do Movimento Negro organizado na República, de 1945 a 1964, quando outro agrupamento importante foi o Teatro Experimental do Negro, fundado no Rio de Janeiro, em 1944, com Abdias do Nascimento como principal liderança. Com a instauração da Ditadura Militar em 1964, o Teatro declinou, sendo praticamente extinto em 1968.

Domingues (2007, p. 112) aponta o Golpe de 1964 como uma derrota, ainda que temporária, para a luta política dos negros, desarticulando uma coalizão de forças defensoras do enfrentamento ao “preconceito de cor” no país. Como consequência, o Movimento Negro organizado entrou em refluxo. Seus militantes eram estigmatizados e acusados pelos militares de criarem um problema que

supostamente não existia: o racismo no Brasil. A reorganização política da pugna antirracista apenas aconteceu no final da década de 1970, no bojo da ascensão dos movimentos populares, sindical e estudantil. Isto não significa que, no recrudescimento da ditadura, os negros não tenham realizado algumas ações. Entretanto, tais iniciativas, além de fragmentadas, não tinham um sentido político de enfrentamento ao regime. Só em 1978, com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), tem-se a volta à cena política do país um movimento organizado, inspirado na luta pelos direitos civis dos negros estadunidenses.

A terceira fase do Movimento Negro organizado ocorreu de 1978 a 2000, acompanhando o início do processo de redemocratização à República Nova. Momento também em que o movimento negro organizado “africanizou-se”. (DOMINGUES, 2007, p. 116). A partir daquele instante, a luta contra o racismo tinha como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro. E se aproxima dos terreiros. Vale lembrar que, se nas etapas anteriores o Movimento Negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana e a fé ancestral. Na quarta e atual fase, datada a partir dos anos 2000, o Movimento Negro abre-se a novos movimentos defensores da “linguagem da periferia” como *resistência* cultural inovador, rompendo (em algumas de suas ações) com o discurso vanguardista das entidades negras tradicionais.

Nos fins dos anos 1970, surge o Movimento Negro organizado no Maranhão. Remontando à época, Sousa (2017, p. 57) lembra ainda dois fatos motivadores do surgimento do MNU, em 1978, na cidade de São Paulo: o ato público na escadaria do Teatro Municipal de São Paulo em decorrência da morte de um jovem negro, e da discriminação sofrida por quatro jogadores negros do time infantil de vôlei do Clube de Regatas Tietê - SP. Os casos tiveram repercussão nacional, consolidando o MNU como uma organização política e ideológica mobilizada por negras e negros de vários Estados brasileiros.

O cenário descrito influenciou a formação e consolidação do Centro de Cultura Negra do Maranhão – o CCN, hoje, organização maior dentro do Movimento Negro no Estado. Fundado em 1979, em São Luís, por Maria

Raimundo Araújo, Silvia Leite, Luís Alves, Maria do Rosário, Izidoro Cruz e outros (as) colaboradores (as). Sua primeira reunião contou com estudantes universitários, estivadores, professores e “grupos de negros” para discutir a questão da negritude, quando surgiu a necessidade de constituir um grupo formalizado, tendo em vista que o MNU já apresentava articulações nas regiões Sul e Sudeste e outros estados do Nordeste. Além do cenário da Ditadura, a cidade vivia um momento político marcante efervescido pelo movimento da “Greve da Meia Passagem”⁵⁶.

Ao longo de quase quarenta anos, o CCN-MA desenvolve ações, estudos e pesquisas sobre a população negra maranhense, no entanto, somente em 1980 se organizou juridicamente. A situação dos quilombolas do Maranhão tem sido uma das suas “bandeiras de luta”, tanto que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é resultado do Projeto Vida de Negro realizado pelo CCN, voltado para o reconhecimento das comunidades negras rurais e de suas respectivas titulações. O desdobramento desse trabalho possibilitou, na década de 1990, o surgimento do movimento quilombola nacional criado no Maranhão pela Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ).

As décadas de 1980 e 1990 ocasionaram discussões em torno das demandas dos negros (as) como coletividade com o objetivo de, gradativamente, constituir essas demandas em pautas das políticas públicas amparadas nas bandeiras da liberdade, igualdade, justiça e democracia de fato e de direito, o enfrentamento ao racismo nos variados espaços sociais e de poder, a busca pela igualdade racial e educação formal, tais bandeiras passam a fazer parte das agendas dos movimentos negros nos níveis nacional e locais.

⁵⁶ Em setembro de 1979, a “Greve da Meia Passagem” foi uma greve estudantil que reivindicava pelo direito à meia passagem para os estudantes, durante o governo de Mauro Fecury (prefeitura) e João Castelo (governo). Marcada por intensa repressão policial, tanto em reuniões, manifestações e assembleias públicas, teve forte adesão de vários segmentos da sociedade civil. Após grande resistência frente à pressão policial, mediante violências e prisões de *lideranças*, o governo cedeu e sancionou, no dia 1º de Outubro, a Lei da Meia Passagem. A greve tem grande significado para a política do Maranhão e, mesmo depois de quase trinta anos, João Castelo é indagado sobre suas ações no passado. Para mais informações ver BORGES, Arleth Santos. *Estudantes e Política: movimento estudantil e greve pela meia-passagem no contexto da redemocratização* Ciências Humanas em Revista V. 4 n. 1 109-128 (2006). Ver também SOUSA (2017, p. 69).

Mesmo com os avanços das mobilizações do Movimento Negro nos anos 1980 não significou a inserção plena da temática racial na esfera pública nas agendas políticas. E os terreiros? Aparecem como pauta nas reivindicações do Movimento Negro no âmbito local? Pelas leituras de documentos e estudos à época da fundação da entidade, não se encontram metas específicas para os terreiros. Posteriormente, projetos sim, como o ATO IRÊ, que tratarei mais adiante. Segundo a *Yá* Josilene Brandão, o Movimento Negro em geral sempre perpassou por questões da religiosidade de matriz africana, mas o diálogo mais recente aconteceu a partir da segunda metade da década de 1980, quando se estabeleceu também “a voz dos próprios *povos* de terreiro”. Afirmar-se negra (o) é uma coisa, afirmar-se negro (a) e “de terreiro” é outra. Existe o recorte de raça, de gênero e de religiosidade.

Há um diferencial no sentido de “bandeira de luta é diferente da própria voz falando”, diz ela. No Movimento Negro (no caso uma entidade formalizada como o CCN), sua bandeira de luta em nome dos terreiros é distinta da do próprio sujeito do direito falando (no caso os *povos* de terreiro). São lutas que as próprias organizações dos *povos* tradicionais de terreiro devem pleitear e “esse movimento não vem só como resultado da luta do Movimento Negro organizado. Sempre foi conjunto. Sempre estivemos presentes”. É importante acentuar essa questão para evitar o pensamento de que a articulação políticas dos terreiros no Maranhão seria recente ou relacionada à constituição do Movimento Negro organizado; na verdade, a configuração e as estratégias atuais se renovaram e se adequaram.

São conquistas coletivas com vários setores que resultaram nessas conquistas. Nos últimos 20 anos isso se acentuou muito mais porque construímos várias frentes de discussão política. E parece que é recente, mas não é. O Maranhão em si, tem um processo de resistência muito grande de manutenção das práticas das tradições, mas ele talvez não seja pioneiro na organização dos coletivos de terreiros. Mas sempre participou dos coletivos. O Maranhão sempre esteve nos coletivos nacionais, nas articulações de INTECAB, da RENAFRO. Não é pioneiro nessa organização mais coletiva nos terreiros de “puxar essas bandeiras”. É diferente do movimento quilombola, por exemplo, em que o Maranhão é pioneiro. No caso dos povos de terreiro não é assim. Isso não quer dizer que o Maranhão não esteja ativamente nesse debate, só não é quem inaugura o movimento de políticas públicas no Brasil, mas é

parte desse processo. Geralmente, foi dada visibilidade a região do Sudeste, como o pessoal de São Paulo e Rio de Janeiro até pela própria projeção de possibilidade política. A Bahia também em função da grande quantidade dos terreiros de Candomblé. A Bahia também inaugura um processo de tombamento dos terreiros e isso fez também com que os grupos se articulassem nesses coletivos no sentido de pautar política. Então assim, o Maranhão é parte importante do processo, só não é o grande vanguardista.

Jô Brandão, abril de 2018⁵⁷.

Por outro lado, para os representantes dos Movimentos Negros organizados, os terreiros são legitimadores da africanidade garantida pela permanência dos traços culturais, ancestrais e pela *resistência* das Casas de culto. Em 1998, no Seminário organizado pelo INTECAB, o papel do CCN na luta travada pelos *povos* de terreiros foi ressaltado por um de seus representantes, na ocasião, o antropólogo Aniceto Cantanhede. Em sua fala, define a relação entre os Movimentos Negros organizados e os terreiros como uma “ligação histórica”. Por “luta histórica” entende-se que o Movimento Negro não surgiu, mas “ressurgiu” na década de 1970, tenho em vista que, na verdade, outros movimentos de “pequeno porte” antecedem esse processo⁵⁸. Como citado anteriormente sobre as fases do Movimento Negro organizado.

Cantanhede acrescentou ainda, a importância das ordens religiosas ligadas às Igrejas do Rosário e da Igreja da Conceição (tidas como Igrejas dos homens pretos). Cantanhede reforça a existência de uma “conexão histórica” do Movimento Negro com os terreiros desde o período da escravidão, quando os quilombolas e escravizados que se rebelavam contra a escravidão eram ligados às Casas de culto. Defende assim, a origem do Movimento Negro fundada nas práticas religiosas dos terreiros, nas suas formas de organização e nas suas doutrinas cantadas em línguas africanas, compondo a identidade negra brasileira com base numa origem africana. Portanto, na narrativa de *lideranças* do Movimento Negro local pode-se verificar uma

⁵⁷ BRANDÃO, Josilene. Entrevista concedida em abril de 2018. Arquivo Mp3.

⁵⁸ CANTANHEDE, Aniceto. Relatório INTECAB, 2000.

conexão de extrema valorização dos terreiros. Sugerindo o caminho inverso: os terreiros não são pautas “do movimento negro”, eles estruturam o próprio movimento em diversos sentidos.

O EMCAB - Encontro Maranhense de Cultos Afro-brasileiros

Acompanhando o fluxo do INTECAB, em São Luís, o Encontro Maranhense de Cultos Afro-brasileiros compôs uma série de eventos (não tive a confirmação do seu encerramento, só a data da última edição), dentre palestras, mesas redondas e oficinas como forma de reunir os terreiros de Mina, Umbanda e Candomblé. Idealizado, em 1994, e coordenado pela Casa Fanti Ashanti quando chefiada por Euclides, Casa pioneira em mobilizar os *povos* de terreiros a discutirem “suas próprias vivências” em reuniões com intervalo mínimo de dois anos. Cada ano voltava-se para o debate de uma temática, trocas de conhecimentos e problemas específicos aos terreiros.

Tabela 1 – Encontros EMCAB, São Luís, Maranhão. (FERREIRA, 2004, p.16).

Ano	Edição	Temática
1994	I EMCAB	A prática do Culto Afro no Maranhão.
1996	II EMCAB	Religião, sociedade e identidade nos cultos afro-maranhenses.
1998	III EMCAB	Sociedade e Identidade nos Cultos Afro-brasileiros
2000	IV EMCAB	Religião Afro-brasileira, tradição, sociedade e modernidade.
2009	V EMCAB	Visualizando a atual conjuntura em que o culto afro-brasileiro está
2011	VI EMCAB	Os direitos e deveres das comunidades de terreiro na atualidade

Observando o quadro verifica-se, a partir das temáticas, como as pautas dos terreiros se redirecionam. Da constituição do coletivo até início dos anos 2000 questões como identidades, as práticas religiosas e as relações com a sociedade em

geral conferiram às inquietações e receios das *lideranças*. A partir de 2009, passa-se à preocupação com os direitos e a “atual conjuntura”, assim como a categoria “comunidade de terreiro” passa a passar a ganhar força nas falas públicas.

Projeto ATOIRÊ⁵⁹

O Projeto ATÓ-IRÊ – Religiões Afro-Brasileiras e Saúde criado em 2001, no CCN - Centro de Cultura Negra do Maranhão, com o apoio da Fundação Ford desenvolveu inúmeras atividades e ações para a promoção da saúde dos religiosos dos terreiros de São Luís, Rio de Janeiro, Recife e Salvador. Constituiu-se como uma articulação direta dos Movimentos Negros formalizados nas pautas dos terreiros.

Para Pai Euclides (FERREIRA, 2003, pq. 30), os cuidados dos religiosos não se restringem aos espaços físicos/terreiros, a ancestralidade transmite os direitos e deveres sobre o próprio corpo, bem como com os espaços físicos, objetos, adornos simbólicos e utensílios da Casa, sintetizando a “boa saúde” do terreiro, falar em saúde para os *povos* de terreiro envolve um processo coletivo e não individual. O Projeto é um marco, no sentido do entendimento das relações de saúde como pauta que prioriza as representações internas dos terreiros. Sobre a concepção de saúde como processo coletivo, não individual, reitera:

Se vamos fazer uma imolação, por exemplo, antes de mais nada, devemos vistoriar os animais para ratificar a prática, ver se estão saudáveis, sem defeitos e se estão descansados para que possam ser abatidos. Aí que entra a questão da saúde, pois se alguns dos animais não estiverem saudáveis e, após cozidos, toda uma comunidade ingere, é claro que alguém vai se queixar que está passando mal. Então, a partir do momento que alguém da comunidade adoecer por esses motivos, quebra-se um pouco a energia desse ritual, que foi feito e certamente terá que ter ainda o arremate através de um orô para a saída que chamamos de ebó. Essa pessoa que adoeceu de repente não pode se fazer presente na saída desse carregó, pois, se o fizer, quebrará um pouco da energia, já que ela ajudou no início. Mas se todos que

⁵⁹ Palavra de origem iorubá. Ató significa cabaça de pescoço longo, nome dado às cabaças que o orixá Ossaim traz consigo, e onde guarda mistura de folhas e ervas medicinais que visam restabelecer a saúde. A cabaça, para os iniciados, também é símbolo de equilíbrio entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Irê significa benção, benefício. ATÓ-IRÊ é a cabaça que possibilita a promoção da saúde. DA SILVA (Org). Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. (CCN, São Luís, 2003).

participaram no início permanecerem até o final, e estiverem com saúde, melhor ainda para o equilíbrio desse axé, porque a saúde é muito importante em todos os aspectos. (FERREIRA, 2003, p. 33. In: SILVA, 2003).

De acordo com o documento “Nós, Mulheres Negras”, 2001, a saúde da população negra, especialmente, a dos *povos* de terreiro, é um campo de estudos em construção tanto aos níveis de pesquisa como de assistência. Esse documento trata-se de uma ação política e de uma construção teórica do início da década de 1990, oriunda de diferentes setores que exerceram pressões políticas sobre as escolas de saúde e o Governo brasileiro. (2001, p.23)⁶⁰. Demonstrando que, no Brasil, a luta para dar visibilidade e construir um campo de saúde para a população negra ocorre via enfrentamento político e ideológico no campo da ciência e das políticas públicas.

Nesse sentido, o Projeto ATÓ-IRÊ orientou-se a partir de um conceito ampliado de saúde que reconhece a “cultura do sistema religioso, na qual o valor maior é o axé: força espiritual que promove o equilíbrio e a vida.” As primeiras cidades em que foi lançado foram São Luís e Rio de Janeiro, com a colaboração de Mães, Pais, pesquisadores, *lideranças* dos movimentos sociais negros e profissionais da saúde, a partir de então se estabeleceu uma rede de informação e ação entre terreiros de algumas cidades brasileiras reunidos em dois Seminários nacionais: o primeiro do Rio de Janeiro, em 2002; o outro em São Luís, em 2003.

O ATÓ-IRÊ teve e tem reconhecimento entre as *autoridades* e *lideranças* dos terreiros da Ilha, as reuniões e ações são constantemente lembradas em várias entrevistas. Esse reconhecimento vai em direção ao fato de o projeto ter de fato atuado junto às prioridades desses grupos, entendendo o terreiro como núcleo de referência e espaço de equilíbrio; espaço de acolhimento e sustentação. Dessa maneira, parte do pressuposto que a tradição religiosa afro-brasileira contribui com a construção e a manutenção subjetiva de seus iniciados (as) e adeptos (as), porque está alicerçada em operações de um sistema de matriz africana onde cada Casa permite a construção de registros afetivos, representacionais, sensoriais e

⁶⁰ Nós, Mulheres Negras. Articulação de organização de mulheres negras brasileira rumo a III Conferencia Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Formas Correlatadas de Intolerância, 2011.

perceptivos, criando formas de administração e escoamento da tensão psíquica. (2003, p. 138).

Tabela 2 – Terreiros parceiros.

Rio de Janeiro	<u>Candomblé -(Iorubá e Ketu)</u> Ilê Omi Ojuarô, Ilê Axé Opo Afonjá, Ilê Axé Omulu e Oxum, Ilê Axé Oju Oba Ogodô.
São Luís	<u>Tambor de Mina, Candomblé e Umbanda.</u> Casa Fanti Ashanti, Terreiro Fé em Deus, terreiro Mamae Oxum e Pai Oxalá, Centro de Umbanda Nossa Senhora da Piedade, Terreiro de São Benedito – Ilê Ossaim
Recife	Sítio de Pai Adão, Ilê Axé Oyá Bery
Salvador	Terreiro de Juá e Terreiro do Alaketo

Fonte: DA SILVA, José Marmo (Org). Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, CCN, São Luís, 2003.

Por sua característica e proposta participativa, o projeto criou uma rede de sustentação alicerçada na troca de informações entre as variadas matrizes, e ao mesmo tempo, reafirmação dos valores e práticas de cada um dos distintos segmentos religiosos de matriz africana envolvidos. Outro ponto importante para a grande aceitação constituiu-se na adequação do projeto ao calendário religioso de cada Casa, cuja metodologia era baseada em oficinas e capacitações das *autoridades, lideranças* e adeptos. Os resultados eram publicados em boletins com grande tiragem, em média dois mil exemplares, para serem compartilhados nos terreiros, organizações civis e profissionais de saúde.

A partir do projeto, surge a RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, criada em março de 2003, durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, aqui em São Luís, Maranhão, igualmente

congrega a sociedade civil, *povo* de terreiro, gestores e profissionais de saúde, integrantes de organizações não governamentais, pesquisadores e *lideranças* do movimento negro.

A RENAFRO possui 42 núcleos no país, e integrando diversos espaços de decisão de políticas públicas de saúde, e entre esses podemos destacar: Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde, Comissão Intersetorial de Saúde da População Negra do Conselho Nacional de Saúde, Comissão Intersetorial de Saúde da População LGBT do Conselho Nacional de Saúde, Comitê Nacional de Educação Popular e Saúde do Ministério da Saúde, Conselho Nacional de Segurança Alimentar, Conselho Nacional de Juventude, Conselhos Municipais e Estaduais de Saúde entre outros. Para dar conta das demandas dos terreiros sejam elas de aspectos geracional, de gênero, de comunicação interna e externa, e de articulação com outros movimentos e órgãos do governo, a RENAFRO possui cinco Grupos de Trabalho e cada um desses grupos funciona em interação com os outros e a coordenação nacional. São eles: GT Mulheres de Axé, GT Homens de Axé, GT Juventude dos Terreiros, GT de Comunicação e GT de Articulação Política.

A Rede tem por objetivos a participação concreta no que tange ao monitoramento e intervenção nas políticas públicas de saúde, exercendo o controle social, legitimando, assim, as *lideranças* dos terreiros como detentores de saberes e poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade e a associação das práticas de saúde realizadas nos terreiros às práticas de saúde no SUS.

Para cumprir tais propósitos, a RENAFRO - Maranhão realizou o I Encontro Estadual Mulheres de Axé em 2006, com o objetivo de “dar voz às mulheres líderes engajadas em religiões afro-brasileiras”. Foram discutidos o papel, os desafios das mulheres de Axé e as iniciativas sociais dos Terreiros liderados por mulheres. Inspirada na iniciativa do Maranhão, a RENAFRO Nacional o Núcleo Maranhão, realizou o I Encontro Nacional Mulheres de Axé, em 2009, na cidade de São Luís, em parceria com o Centro de Formação para a Cidadania AKONI. O Encontro apresentou as contribuições das *lideranças* femininas de terreiros no cenário nacional

e aprofundar as discussões sobre a importância de políticas públicas que contemplem as mulheres da tradição religiosa afro - brasileira.⁶¹

Nos termos das Mulheres de Axé:

De fato, as lutas das mulheres negras por equidade se desenvolvem ao longo dos séculos e devemos reconhecer que têm sido parte fundamental dos amplos segmentos que constroem cotidianamente o Brasil como nação. Ainda que violentamente invisibilizadas – pois atuam num contexto de enfrentamento ao racismo, intolerância religiosa e sexismo.

As mulheres de Terreiros têm definido como prioridade o posicionamento do Estado Brasileiro como um estado laico; o enfrentamento a intolerância religiosa e o apoio aos Terreiros, a partir da recuperação de espaços sagrados históricos e a extensão de benefícios previdenciários aos sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana.

(Trecho retirado do Projeto IV Encontro Mulheres de Axé, 2018).

Dando continuidade às discussões, realizou-se o II Encontro Estadual Mulheres de Axé, em 2010, o III Encontro Estadual Mulheres de Axé, em 2012 e a última edição, em julho de 2018. Tais encontros pautaram questões específicas das mulheres negras de terreiro. No Maranhão, o coletivo “Mulheres de Axé”, idealizado por Mãe Luza, Yalorixá da Casa Fantí Ashanti, falecida em 2015, tem se mostrado forte atuante em variadas frentes para garantia de direitos e políticas para os povos de terreiro, em razão disto, retomo algumas questões referentes ao coletivo no capítulo seguinte.

⁶¹Interessante destacar, mesmo sumariamente, o FANSONPOTMA - Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, movimento autônomo criado, em 2011, em Salvador, que leva para vários espaços questões cruciais aos terreiros: sobre o abate, a iniciação de crianças, as plantas e criações de animais, cestas básicas, dentre outros. Esse coletivo também trouxe uma nova mobilização aos terreiros a partir de 2011, no âmbito nacional.

Capítulo 4.

Coletivos e religiosos: a resistência pela garantia de direitos e políticas públicas específicas para os terreiros (tendo como marco dos acontecimentos, os anos de 2014 a 2018).

As Mulheres de Axé: “nossos passos vêm de longe”

Retomo ao Mulheres de Axé, neste capítulo, considerando a importante atuação deste coletivo no IV Encontro do Fórum Mulheres de Axé, ocorrido em julho de 2018. Convidada por Mãe Nonata D’Oxum, Terreiro Nossa Senhor da Vitória, organizadora geral do IV Encontro Mulheres de Axé, acompanhei algumas reuniões para organização do evento que, em sua realização, contou com a participação de aproximadamente duzentas mulheres pertencentes a terreiros de todo o Estado. Juntamente com Mãe Nonata, *Yá Jô Brandão* e *Yá Venina Carneiro* lideraram o evento.

Para esta edição, o encontro pretendeu construir um espaço de reflexão, de reivindicações por direitos e discussão sobre a importância da mulher de terreiro e seu protagonismo nas ações de combate à intolerância religiosa, ao racismo, sexismo, feminicídio, lesbofobia, transfobia e todas as formas de violência, com o tema central “Mulheres de Axé: desafios e compromissos na implementação das políticas públicas”.

Nesse sentido, priorizou o debate sobre os impactos do racismo e da intolerância religiosa na qualidade de vida das Mulheres de Axé, a elaboração de documento de solicitação para criação de Delegacia Especializada em Crimes de Racismo e Intolerâncias correlatas e uma Caminhada com ato político para entrega das reivindicações (por escrito) ao Governador. As Mulheres de Axé tiveram ainda a preocupação de não só agregar as *lideranças* de terreiros, mas também gestores públicos, para que elas tivessem “a oportunidade de falar e serem ouvidas”. Para tanto, empreenderam muitos esforços, no sentido de adequar as agendas dos gestores e das *lideranças* de terreiros, pois de nada adiantaria permanecer “falando para nós mesmas”, como reiteraram em muitas ocasiões.



Figura 6. Foto Caminhada. Julho de 2018. Da esquerda para a direita: Mãe Dilma, Mãe Anunciação D'Oxum, Zezé de Iemanjá, Mãe Aíla, Mãe Zuleide.



Figura 7. Foto Caminhada Julho de 2018. Na frente e ao centro: Mãe Roxa, Mãe Elzita (uma das homenageadas) e Mãe Nonata D'Oxum. Fotos: Ponto de Cultura Matrizes Mídias livre. In: <http://danbiraxe.blogspot.com.br>

O Encontro contou com Mesas Redondas e Oficinas, das quais participaram representantes do poder público: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, Secretaria de Políticas para as Mulheres – SPM, Secretaria de Estado Extraordinária da Igualdade Racial do Maranhão – SEIR, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular – SEDIHPOP, Secretaria de Estado da Mulher do Maranhão – SEMU, Secretaria de Estado da Saúde do Maranhão – SES, Secretaria de Estado da Educação do Maranhão – SEDUC, Secretaria de Estado de Segurança Pública-SSP, Defensoria Pública do Estado do Maranhão – DPE/MA, Ministério Público, Conselhos Estaduais de Saúde, Mulher, Igualdade Racial, mulheres líderes de terreiros e representantes de organizações da sociedade civil. Cabe destacar que, muitas mulheres de terreiro pertencentes a esse coletivo são grandes articuladoras dentro das Secretarias de Estado, ou ainda, atuam como gestoras de projetos direcionados aos terreiros e outras *comunidades tradicionais*. Por isso, essas Secretarias não figuraram apenas como participantes, mas como apoiadoras diretas do evento.

Para elaboração do documento final com todas as considerações das participantes, assim como elaboração da Carta, o evento estruturou-se a partir de Grupos de Trabalhos: participação social e direitos humanos; educação e cultura; empreendedorismo, sustentabilidade e acesso; segurança pública e violência contra a mulher; saúde e religiosidade; e juventude e infância: garantia de direitos.

Para as Mulheres de Axé, reconhece-se, apesar de muitas lutas, ainda um longo caminho a ser trilhado para que o Brasil e o Maranhão superem as violações cotidianas de direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Para elas, tudo isso resulta em “uma mobilização que não cessa”. Como importante estratégia de visibilidade para as causas dos terreiros, durante o IV Encontro foi construído um documento-base entregue oficialmente ao governo do Estado como marco da Caminhada das Mulheres de Axé.

O governador não se fez presente (por estar em campanha para reeleição). As Mulheres foram recebidas por Secretários de Estado, assim como alguns participantes da Caminhada, em uma espécie de audiência na qual elas tiveram direito de fala e de leitura do documento. Dezenas de mulheres adentraram no Palácio dos Leões, sede do

governo do Estado, louvando os caboclos, voduns e orixás, quebrando os protocolos costumeiramente vistos naquele local, como elas mesmas dizem “vamos balançar a Rede!”, referindo-se as mobilizações protagonizadas pela Renafro em vários Estados.



Figura 8. Foto panorâmica da reunião no Palácio dos Leões. Sede do Governo do Estado. Fotos: Secretaria de Direitos Humanos. Site oficial.

Sobre as relações entre perspectivas dos religiosos, suas estratégias de visibilidade e a gestão pública, Montero (2012, p.117) considera haver diversas maneiras das religiões conquistarem a possibilidade de estarem presentes e de se fazerem ouvir (e ver) na esfera pública, no caso específico dos terreiros a posição ainda é de marginalidade. Para a autora, no Brasil, é possível afirmar que, de uma maneira geral e pelas razões descritas acima, as igrejas cristãs, – os católicos já na década de 1970 e os protestantes mais recentemente – têm desenvolvido interesse em disseminar entre seus agentes um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública. Muitos movimentos cristãos, evangélicos e católicos, têm feito ao longo destas últimas décadas um grande esforço de treinamento profissional de seus praticantes. As igrejas advogam que os evangélicos devem desenvolver uma relação de maior responsabilidade social e de compromisso com o secularismo. De outro lado, os cultos de tradição afro-brasileira

tendem, de um modo geral, a ocupar a esfera pública em uma posição mais marginal. Talvez isso se dê em razão do fato de as dinâmicas de produção de legitimidade das *lideranças* religiosas tradicionais se organizam em termos de outro tipo de interesse: com efeito, seu capital social depende, em grande parte, da capacidade da conservação do monopólio do conhecimento e do segredo, ao longo dos tempos, nas mãos das Mães.



Figura 9. Foto. Mães Venina e Zezé de Iemanjá com a criança; à direita, secretário SEIR, Gerson Pinheiro; representante da Secretaria de Estado da Mulher; e Francisco Gonçalves, secretário SEDIHPOP.

Por conta do “segredo” ser parte integrante dos cultos de matriz africana, outras estratégias foram construídas pelas *lideranças*, como alianças com os movimentos negros e movimentos sociais defensores de direitos civis e em luta contra o racismo. Para Montero (2012), as esferas públicas não podem ser pensadas, portanto, como um espaço vazio. Devem ser tratadas como um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes. A partir dessa perspectiva, propõe compreendermos as dinâmicas de um campo religioso enfocando nas estratégias de produção de visibilidade: quando os agentes religiosos têm

que agir publicamente, eles se vêem obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular. Eles o fazem geralmente no exercício da própria prática, se expondo e desafiando o senso comum. Aí, nos referimos também às performances públicas dos ritos dos terreiros em eventos oficiais, capazes de articular as ambições de visibilidade pública aos interesses políticos, demonstrando que algumas práticas, quando consideradas em seus contextos políticos específicos, são mais eficazes do que outras.

O FERMA - Fórum Estadual das Religiões de Matriz Africana no Maranhão: e o “sacerdócio político”

O Fórum Estadual das Religiões de Matriz Africana/Maranhão foi criado em 2009 e regimentado no dia 29 de janeiro de 2011. Sob essa denominação, constitui-se como “colegiado de instituições de comunidades tradicionais de matriz africana, sem fins lucrativos, voltada para articulação e definição de políticas públicas”. Em seu regimento, compromete-se com a manutenção, preservação, estudo e divulgação da cultura e da religião afro-brasileira no Maranhão, em extensão no Brasil⁶².

Dentre suas competências destacam-se: representar os integrantes dos cultos afro-brasileiros do Maranhão nos âmbitos estadual e municipais; representar perante os órgãos e poderes competentes mediante providências de direito, contra atos e práticas comprovadamente prejudiciais ao interesse e à dignidade da religião e cultura afro-brasileira que possam comprometer seus conceitos e suas tradições, bem como os ataques aos seus adeptos e seus Templos; propor políticas afirmativas, políticas de reparação, reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade étnico-racial; mobilizar a comunidade para apoio à proteção e preservação assim como as atividades de pesquisa, documentação e difusão cultural; programar e organizar congressos, exposições, cursos, seminários, palestras, conferências e outras atividades congêneres; firmar parcerias com órgãos governamentais e pessoas jurídicas de direito privado, nacionais e estrangeiras para o desenvolvimento de programas e projetos

⁶² Regimento Interno (FERMA, Regimento Interno 2001).

voltados para a salvaguarda dessas comunidades. A organização não é fixa em um terreiro, de um terreiro ou para um terreiro. As reuniões acontecem em espaços diferentes e uma sede organizacional localizada no bairro da Liberdade.

O FERMA é composto por pertencentes de terreiros mediante preenchimento de uma ficha de filiação. A administração compete à coordenação executiva, coordenações municipais e um Conselho Sacerdotal indicados pelo coordenador geral. O Conselho Sacerdotal composto por *autoridades religiosas* da “tradição afro-brasileira, em número de 10 (dez) membros no mínimo e 20 (vinte) membros no máximo, indicados pela Coordenação Executiva, com mandato por tempo indeterminado e com função consultiva”⁶³.

De acordo com seu principal articulador, Firmino Neto de Azile, o FERMA surgiu em 2009 em meio à efervescência política na Segunda Conferência de Igualdade Racial. Filiado ao CEN - Coletivo de Entidades Negras, movimento político desdobramento do movimento negro, Azile ressalta que, àquela época, ainda não havia concretamente pautas específicas aos terreiros. O CEN nasceu em Salvador, nos anos 2000, hoje está presente em 17 estados. Chegou ao Maranhão através da pauta quilombola com a senhora Cristina Miranda de Bacabal.

Fomos para conferência enquanto CEN Maranhão e lá tivemos uma reunião entre as agendas do movimento nacional e surgiu a ideia da criação do Fórum Nacional de Matriz Africana no Brasil. Para a constituição desse fórum, todos os coordenadores do CEN dos Estados voltaram para suas bases para fundar os fóruns estaduais. Então em 2009 (viemos da conferência em junho), em agosto, em Bacabal, no Terreiro de Mãe Gerusmar, a gente funda o FERMA. Fundado em Bacabal porque era uma área de Terecô, de resistência e tínhamos ido lá reconhecer. Aí a partir daí a gente vem pra São Luís e

⁶³FERMA, Regimento Iterno, (2011). Vale lembrar que, representantes do FERMA, juntamente com Rede de Religiões Afro e Saúde, Fórum de Mulheres de Axé, Conselho Municipal Afrodescendente (Comafro), Fórum de Juventude Negra (Fojune), Blocos Afros, têm organizado as “Caminhadas pelo Fim da Intolerância Religiosa”, desde 2010, com o apoio da Secretaria de Estado de Igualdade Racial (SEIR). As caminhas têm acontecido em todo Brasil resguardadas pela Lei 11.635/07, que criou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, sancionada em 2007, pelo então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva. A data homenageia Yalorixá Gildásia dos Santos, Mãe Gilda, falecida em 21 de janeiro de 2000, uma Yalorixá baiana, que sofreu agressões físicas e morreu em consequência da violência, surgindo então uma celebração nacional em sua homenagem.

começa a fazer um trabalho de aglutinação socializando a pauta do movimento⁶⁴.

Neto de Azile.

Ao longo de sua atuação, diferentemente de outras organizações, tem construído uma pauta específica: a garantia de direitos dos *povos* de terreiro, no que diz respeito à segurança pública, ao combate a violência, intolerância e racismo religiosos. Apesar de não ter dados precisos sobre denúncias nessas modalidades em São Luís, acompanhei duas situações nas quais o FERMA atuou diretamente: as ocorrências registradas por Pai Lindomar e Pai Tico, com terreiros situados na área Itaqui-Bacanga⁶⁵.

Azile ressalta a problemática em relação a dados no Maranhão sobre casos de intolerância, que, quando registrados, não são caracterizados como a violência no âmbito de crime religioso. Acredita ainda em muitas vítimas nem chegam a registrar ocorrência e desistem. Toda dificuldade começaria com o registro do boletim de ocorrência, quando haveria o desconhecimento e, por vezes, má vontade dos operadores de segurança pública e do direito para identificar como “crime de racismo religioso”, posto que não conhecem ou não querem conhecer os marcos legais, dificultando o registro. Essa situação se repetiu nos casos de Pai Tico e Pai do Lindomar, em São Luís; e com Pai Maurício, em Bacabal, todos acompanhados diretamente pelo FERMA⁶⁶.

⁶⁴AZILE, Firmino Neto. Entrevista concedida em agosto de 2017. Arquivo Mp3.

⁶⁵À época dos ocorridos, eu e o antropólogo Gerson Lindoso visitamos os terreiros, entrevistamos os Pais e tomamos conhecimento dos referidos documentos. 1) A representação “A Força do Axé – Representação criminal contra agressões a comunidade do Terreiro de Mina no Maranhão”, encaminhada à Procuradora de Justiça do Estado do Maranhão. São Luís/MA, 24 de outubro de 2011. 2) Boletim de Ocorrência, de 11 de Outubro de 2016, na 5ª Delegacia de Polícia do Anjo da Guarda, sobre Perturbação da Ordem ou do Sossego alheios (Artigo 42 do DECR Lei 3.688/41. Perturbação da Tranquilidade (Atrigo 65). Acusado: Francisco de Assis Moraes, Pai Tico.

⁶⁶A ocorrência no município de Bacabal, Maranhão, refere-se ao caso de uma promotora de justiça impedir que o terreiro funcionasse livremente, chegando, inclusive, a definir os horários para os toques, trabalhos e festas. Fora esses três casos que seguem aguardando resolução, o FERMA registrou até hoje tentativas de agressão e/ou situações encerradas em “acordos amigáveis”, resolvidos na primeira audiência em comum acordo.

Quando tem deliberações acionamos nossa composição: o coordenador geral, hoje em exercício, o Ricardo, da casa do Pai Aroldo. Não estou mais à frente do FERMA por ocupar cargo público. Temos um conselho consultivo dentro do nosso regimento interno que foi empossado há 4 anos, onde estão vários sacerdotes: Mãe Zazuléia, em Açailândia, Pai Wendel, Pai Airton, Mãe Dilma, Pai Tabajara, Pai Rodolfo, Mãe Angela e Mãe Ângela (de Bacabal), Pai Itaparandí e Pai James, em Ribamar [...] Temos uma série de pessoas no conselho consultivo, que, se por ventura tivermos que tomar um posicionamento político de uma demanda ou de uma situação de violência contra nós, ou caso seja, para participar de um embate que possa trazer uma repercussão muito grande, esse conselho é consultado. Agora em questão de abraçar uma causa, de um terreiro em vulnerabilidade, acionamos advogado (a) independente de consultar o conselho consultivo, pois naturalmente já se tem o aval para essa proteção irrestritamente.

Neto de Azile, 2017⁶⁷.

Em 2001, antes do surgimento do FERMA, aconteceu e foi amplamente divulgada a “invasão” ao Terreiro de Justino, terreiro fundado no final do século XIX, localizado na Vila Embratel, também área Itaqui-Bacanga. Tudo aconteceu na noite do dia 8, mês de dezembro. Estavam no terreiro (mas antes da efetiva invasão) os professores Sérgio e Mundicarmo Ferretti, que contaram diversas vezes sobre esse ocorrido, inclusive descrita em um artigo (FERRETTI, M. 2007, p. 5-7). No dia 08, data do toque de Nossa Senhora da Conceição (ritual com tambor), o filho de um casal evangélico morador da vizinhança, desapareceu ao ser deixado sob os cuidados de uma babá. Avisados da ocorrência, os pais, que estavam na igreja, retornaram em companhia de outras pessoas e o grupo avisou a polícia, chamou os bombeiros e saiu pelas ruas realizando buscas. O terreiro fica em um sítio e seu entorno é de mata escura, onde o grupo realizou uma vistoria na área externa com o consentimento do marido da Mãe do terreiro, já que ela permanecia em transe por toda a noite e madrugada. Tempo depois, durante o festejo, chegou ao terreiro uma pessoa que teria passado em frente à casa dos pais da criança e ouvido sobre “uns crentes” solicitarem aos bombeiros a invasão ao terreiro (mesmo depois de vistoriado por eles próprios), alegando quando havia toque de tambor eram também realizados “sacrifícios”, assim, a criança poderia ter sido raptada por pessoas ligadas

⁶⁷ AZILE, Firmino Neto. Entrevista concedida em abril de 2017.

ao terreiro. No entanto, os bombeiros se negaram a atender a ocorrência sem “uma ordem judicial”. No terreiro, o relato não foi levado a sério; porém, na madrugada, a polícia e um grupo numeroso (aproximadamente 50) de pessoas da igreja frequentada pelos pais da criança, invadiram, revistaram tudo de forma truculenta e, obviamente, não encontraram a criança. Antes do amanhecer, a criança foi localizada e sua raptora presa em flagrante em um município próximo. Nada no caso do desaparecimento estava relacionado ao terreiro.

No dia seguinte, para resguardar-se o terreiro recorreu à assessora jurídica da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, a queixa pautou-se em não apenas expressar o repúdio a ação dos policiais e dos “crentes”, mas gerar um documento para instruir um processo contra eles, caso o terreiro voltasse a ser ameaçado, o que não mais ocorreu.

O FERMA e o acompanhamento dos casos de violência aos terreiros Kwegbe-se Tó Vodun Badé So e Ilé Axé Sapatá Oiá

O Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So ou Tenda Dom Miguel, liderado por Pai Lindomar de Xangô, foi fundado em 23 de Março de 1993, no bairro do Anjo da Guarda. É um terreiro de Mina e Candomblé, de matriz africana, descendente na tradição Mina do Terreiro do Egito e na tradição do Candomblé da Casa Fanti Ashanti.

Em novembro de 2011, o FERMA entrou com uma representação criminal contra agressões a essa comunidade religiosa. Na referida representação, “A Força do Axé – Representação criminal contra agressões a comunidade do Terreiro de Mina no Maranhão”, à Procuradora de Justiça do Estado do Maranhão, São Luís/MA, 24 de outubro de 2011, Pai Lindomar denunciou a situação de conflito ocasionada por um templo da Igreja Assembleia de Deus sob a responsabilidade do pastor Antônio Joaquim, que sistematicamente desrespeitava as entidades ancestrais dos cultos de matriz africana do terreiro, identificando-as com “entidades negativas no panteão cristão relacionadas ao diabo ou demônio”.

O estopim das agressões se deu no cortejo em homenagem ao Divino Espírito Santo realizado pelo terreiro desde 1997, no mês de setembro, nas ruas do bairro. Naquele ano (2011), o cortejo do Divino com cerca de 60 (sessenta) pessoas seguia seu curso quando, no momento do “buscamento do mastro”, um grupo de evangélicos liderado por duas mulheres munidas com caixa de som e microfone gritavam “todos aí estão com o demônio!”. Além disso, distribuía panfletos da igreja, e, mesmo recusados, iam sendo colocados (sem permissão) dentro das roupas das pessoas que acompanhavam o cortejo, pois estas deveriam “aceitar a Jesus” e “expulsar o demônio presente ali”. Não satisfeita, uma das senhoras da referida igreja, demasiadamente exaltada, avançou em direção a uma criança de apenas três anos (filha do Pai Lindomar, que representava a Imperatriz do Divino), agredindo-a fisicamente e arrancando-lhe a coroa e adornos utilizados. O fato foi registrado no 5º Distrito Policial do Anjo da Guarda e na Delegacia de Proteção à Criança e ao Adolescente e tem sido acompanhado por entidades representativas dos terreiros e Secretaria de Igualdade Racial e Secretaria de Direitos Humanos.

Em 2016, ocorreu o caso do Ilê Axé Sapatá Oiá ou Casa de Força de Sapatá Oiá, terreiro de Tambor de Mina localizado na área Itaqui Bacanga, chefiado por Francisco De Assis Moraes, Pai Tico. Pertence às nações Jeje e Nagô tem como entidades principais os orixás Obaluaê (senhor da terra e saúde) e Iansã (senhora dos raios e tempestades). O terreiro mantém um calendário anual de festas e rituais dedicados as suas entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e não-africanas (encantados e caboclos), além da significativa devoção do catolicismo popular aos santos católicos Santo Antônio, São Lázaro, São Sebastião e Santa Bárbara.

O terreiro foi denunciado na Delegacia do 5º Distrito Policial do bairro do Anjo da Guarda, comandada atualmente pelo delegado Walter Wanderley da Silva. Tudo ocorreu quando um filho do terreiro realizou um ritual sem tambores, no caso uma “passagem de Cura”, inclusive no ano de 2016 a Casa estava em “luto na lei” por conta do falecimento do Pai Euclides, período proibido para toques de tambores e instrumentos musicais, apenas cânticos e palmas. Mesmo assim, uma vizinha denunciou o terreiro por “perturbação da ordem”. Intimidado, Pai Tico

compareceu ao 5º D.P para a audiência e contou ter sido surpreendido pela reclamação, principalmente, pela forma como foi recebido na delegacia: assediado moralmente com palavras ameaçadoras do delegado, que, diante da reclamação da referida vizinha, ao contrário de ter um posicionamento conciliatório entre as partes envolvidas, destratou o Pai Tico. A situação na delegacia foi tensa. Como resultado o Ilê Axé Sapatá Oiá terminou sendo proibido de reabrir a Casa ou realizar festas e rituais com a utilização de instrumentos musicais (abatás ou tambores, cabaças, ferro) ou “tudo que produzisse zoada” e incomodasse essa vizinha em particular.

Para reabertura do terreiro, foi exigida uma série de documentos, tais como: Atestado de Vistoria, emitido pelo Corpo de Bombeiros; Licença da Delegacia de Costumes de Diversões Públicas (DCDP); Licença Ambiental de Funcionamento e de preferência um isolamento acústico especializado para o local. O Pai diante dessas exigências tentou defender-se, relatando ser filiado à Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, atualmente dirigida pelo Presidente da Câmara de Vereadores de São Luís, o “Astro de Ogum” apresentou ainda alguns documentos ignorados pelo delegado que proferiu as seguintes palavras: “Olha, Tico, esses teus documentos não valem nada. Eu te prendo, prendo esses documentos e ainda prendo essa tua Federação!”.

O terreiro foi fundado há 28 anos, mas família de Tico reside no local realizando festejos da cultura popular há mais de quarenta, já a vizinha reclamante passou a residir no bairro em 2015, um ano antes da ocorrência. Ao lermos o Boletim de Ocorrência, nos deparamos com termos que remetem às denúncias aos “feiticeiros e criminosos pajés, pais e mães-de-santo” nos jornais do século XIX:

Ao lado da casa da declarante, existe um terreiro de MACUMBA, pertencente ao elemento conhecido por Tico; que no local há muito tambor, cachaça, gritos, entra e sai de bebidas alcóolicas, e um entra e sai de várias pessoas vestidas de branco e vermelho, um cheiro insuportável de queima de incenso, acendimento de velas; que, porém o que mais perturba e causa desassossego é o barulho dos tambores.

Em outro trecho

[...] Que Tico foi orientado pelo Delegado a procurar um advogado, a fim de melhor esclarecimento sobre a questão da zoadá; que em nenhum momento na primeira audiência foi tratada a questão da religião, mas tão somente do barulho, da zoadá.

Serejo (2017, p.123), ao acompanhar e estudar o caso de Pai Tico em sua dissertação de mestrado na área do Direito observou questões instigantes: primeiramente, além de ter sido imputado por perturbação da ordem, precisou cumprir a exigência de documentos para que mantivesse de forma “autorizada” o seu culto, sob pena de prisão, caso descumprisse. Esses documentos eram os mesmos requisitados para autorização de festas em casas de shows, os quais atestariam a licença para o “evento Tambor de Mina”. Temendo ser preso, Tico acabou providenciando grande parte da documentação exigida pela autoridade policial: 1 – abaixo assinado; 2 – autorização corpo de bombeiros, 3 – secretaria de meio ambiente, 4 – blitz urbana, 5 – SMTT.

Apesar de a exigência de autorização policial para realização de festas de santos e de terreiro, mediante pagamento de taxas, ter vigorado oficialmente, até 1988; todavia, em 2016, fora emitido pela Delegacia de Costumes e Diversões Públicas uma “Autorização Folclórica” solicitada por Pai Tico, com base no art.47 do Decreto nº 5.068/73 e pela Lei Estadual nº 8.364/06, para o evento “Dança do Tambor” – Terreiro de Mina – Ilê Axé Oya Sapatá. Nesse caso, a exigência de tais documentos, bem como o teor das denúncias formuladas em face de Pai Tico, representa uma forma de gerir a liberdade, criando embaraço ao exercício de direitos como a liberdade de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana, cuja motivação se enquadra no art. 20 da Lei nº 7.716/8, chamada também de “racismo religioso” com discriminação étnico-racial descrita no art. 1º da lei nº 12.288/10 do Estatuto da Igualdade Racial. (SEREJO, 2017, p.130).

Assim como ocorreu com o Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So, esta Casa também foi vítima de violência e racismo. Esses dois casos configuram os únicos oficialmente registrados (no período desta pesquisa) nos órgãos

responsáveis, especialmente na Secretaria de Igualdade Racial, que mantém uma ouvidoria e um departamento específico para os casos de Intolerância e Racismo religiosos⁶⁸.

O “*sacerdócio político*”

A categoria sacerdócio político enseja uma reflexão sobre as autodefinições e os posicionamentos de *lideranças* de terreiro. Uma autoidentificação destacada nas entrevistas recolhidas durante o trabalho de campo, e se faz presente nas várias falas de *lideranças* e *coletivos*, especialmente, entre os terreiros diretamente ligados aos movimentos sociais, organizações não governamentais, agências do governo e *coletivos* específicos. Uma discussão interessante posto que, pela história de lutas dos *povos* de terreiro descrita ao longo deste trabalho, já era um posicionamento dos terreiros tradicionais, no passado, porém, hoje, com a possibilidade de novas estratégias de luta, de novas instituições e coletivos mediadores, essa identidade vem ganhando força.

De acordo com meu entendimento, conversas e entrevistas, a identidade *sacerdócio político* vem se estabelecendo nos últimos vinte anos. Percebe-se considerável renovação das Casas, no que diz respeito aos posicionamentos individuais das *autoridades religiosas* como sacerdotes “políticos”, independentemente de seus terreiros estarem filiados a um coletivo regimentado de representação. *Lideranças*, inclusive, relacionam esse movimento ao maior acesso desses grupos à formação e educação formais, e às legislações e direitos.

Nesse sentido, sobrepõem-se identidades vindas à tona a partir da consciência de si mesmos e suas posições. O *sacerdócio político* diz respeito ainda à emergência de posicionamentos e estratégias frente à crescente ascensão dos

⁶⁸ *Lideranças* de terreiros, professores, pesquisadores, advogados do movimento negro, *lideranças* de movimentos sociais, ativistas, dentre outros (as) manifestaram apoio por meio de cartas, de presenças em reuniões para debater a situação de Pai Tico, também acompanhando o andamento dos processos junto às Secretarias de Direitos Humanos e de Igualdade Racial. Visitamos o terreiro na ocasião do conflito e participamos de reuniões nas ouvidorias da SEIR para tratar do caso.

neopentecostais, desvelando ataques públicos por meio dos domínios de setores midiáticos, como jornais e rádios e TV's abertas, além de ocuparem espaços de decisão e legislação. Passou a ser emergente constituir unidades e/ou coletivos, superando as diferenciações internas.

Os sacerdotes políticos defendem o intercâmbio, encontro de discussão, seminários, roda de conversas e variadas formas de articulação e debates. É preciso indicar para a construção de uma unidade para resistir. Os terreiros precisam estar “em comunicação permanente” e levar a todos as informações, a pauta política e a troca de experiências, criando-se, portanto, possibilidades de *resistência* e de reação. Estratégias de luta em que o *sacerdócio político* não distingue (e reafirma publicamente) a trajetória religiosa da trajetória política.

Firmino Neto de Azile autodefine-se como religioso que exerce o *sacerdócio político*. Atuação política não apartada de sua atuação religiosa, na realidade, esta última legitima a primeira. Iniciado há vinte e sete anos na “Mina de Caboclo de Mãe Teresa”, nasceu em uma família “de terreiro”. Aos dezessete, dezoito anos teve as primeiras manifestações religiosas e foi levado para o terreiro de Dona Teresa, de Dom João, em São Luís, bairro São Cristóvão. Em 1998, passou a fazer parte do Terreiro de Iemanjá, sendo iniciado por Pai Jorge Itaci, em 2000, onde permaneceu até a morte do Pai. Mantinha, em paralelo, atividades como acadêmico em Geografia (hoje, professor e servidor público estadual na Superintendente de Patrimônio Imaterial do Estado), por conta disso, afastou-se das atividades do terreiro por alguns períodos. No entanto, ressalta o cuidado com o cumprimento de todas as *obrigações*. Não possui um terreiro, mas mantém um espaço onde cultua suas divindades e obrigações.

Em sua narrativa, Azile demarca o período inicial de seu posicionamento como sacerdote político, por volta do ano 2000, no Terreiro de Iemanjá. Atribui à convivência com o (saudoso) Pai Francelino de Xapanã, seu irmão de terreiro e quem lhe “mostrou o sacerdócio político”, apresentou os seminários, os debates e embates públicos, já que Xapanã tinha vivência com muitas *lideranças* nacionais. A partir de então, seu perfil “estaria traçado”: seria um sacerdote a contribuir com a

pauta política dos terreiros no sentido de dialogar diretamente com os órgãos oficiais, com os governos.

Sentir-se sacerdote político para essas *lideranças* traz a necessidade de compreensão dos conflitos vividos e aos quais suas Casas estão constantemente submetidas, igualmente é processo de conscientização do passado de violências ainda vivo em suas memórias, conscientização para a qual os movimentos sociais, como o movimento negro também tiveram suas contribuições. Nessa direção, deve-se destacar uma preocupação das *lideranças* em enfatizar que o *povo* de terreiro não necessariamente se considera Movimento Negro, e não surge com o movimento negro organizado; mas, sim, o contrário, o Movimento Negro surge das *resistências* dos terreiros, histórica e politicamente fortes. Os terreiros por sua vez dialogam com os movimentos negros, mas não têm as mesmas pautas. Isso justificaria a urgência de coletivos específicos às suas demandas.

Vejo o movimento inverso. Nós somos um movimento de terreiro. Porque o movimento negro parte da resistência dos terreiros e se torna um movimento político, até mesmo político-partidário. E a gente não caminha por esses mesmos passos. Aqui (no Maranhão) você vê a partir dos anos 2000 muita gente do movimento negro se iniciando. Uma forma de legitimação dos integrantes do movimento negro. Isso você pode perguntar *pra* qualquer religioso: não é movimento negro. Por isso, hoje, nós “de terreiro” precisamos unificar. Nós estamos com um problema em comum: a eminência de uma violência muito maior. Isso vai nos unir. Você imagina todo esse teu trabalho fixado, encadernado e tu não tem cópia em lugar nenhum e, quando você fosse apresentar, um traficante, um racista, um intolerante vem e rasga. Assim que seria conosco se alguém destrói nossa Casa, imagina a nossa vida ali, destruída. É você fazer com suas mãos. Imagina quão doloroso os casos de destruição de Terreiros pelo Brasil, essas senhoras sendo obrigadas a destruir a única coisa que as liga com a realidade, as suas Casas [...].

Neto de Azile⁶⁹.

O Ilê Ashé Ogum Sogbô, chefiado por Pai Airton Gouveia, terreiro reconhecido como respeitável referência no bairro da Liberdade, ratifica em suas

⁶⁹ AZILE, Firmino Neto. Entrevista concedida em abril de 2017.

falas o posicionamento do *sacerdócio político*, que deve começar na sua própria comunidade. Nesse sentido, o entendimento de comunidade não se restringe ao seu terreiro, mas a todo o bairro onde o terreiro está. Para Pai Airton, “o terreiro tem que ir à comunidade. Sempre”, no centro dessa questão é importante trazer a pessoas para o terreiro, especialmente a juventude. E o “trazer as pessoas para o terreiro” não significa necessariamente a inserção religiosa que, às vezes acontece, mas não é o objetivo inicial. No caso do Ogum Sogbô, as estratégias concernem em ações sociais e projetos que possibilitem o acesso das pessoas ao terreiro. Nesses projetos participam evangélicos e adeptos de outras religiões do bairro e entorno. Ações proporcionadas em parcerias estabelecidas com a Defensoria Pública, Secretarias Estaduais e Municipais.

Na leitura de Pai Airton, as políticas públicas “devem ir ao terreiro”, pois, tradicionalmente, os terreiros sempre formaram uma comunidade forte de *resistência*, mas espaços restritos às Mães, Pais e filhos, não se abriam para a comunidade em geral. Hoje, acredita que os terreiros estão sendo procurados pelos mais jovens, estes, por sua vez, vêm se posicionando e reafirmando como religiosos em espaços externos às Casas, constituindo, assim, outras frentes de *resistência*.



Figura 10. Foto. Solenidade de Posse Popular dos novos Defensores Públicos. Defensores do Estado do Maranhão, Pai Airton Gouveia, comunidade de terreiro e do bairro da liberdade e FERMA. Em junho de 2018. Fonte: Ponto de Cultura Matrizes Mídias livre. In: <http://danbiraxe.blogspot.com.br>

Cansado do “silêncio”, Pai Airton se diz “maravilhado” com o momento atual de *lideranças* religiosas do terreiro participando dos ambientes de debate público, de políticas públicas. De terem “voz” e denunciarem os problemas no dia a dia dos seus terreiros e das suas comunidades. Como as invasões e perseguições, embora em São Luís os números sejam menores comparados aos casos registrados nas cidades do Rio de Janeiro, Recife e Belém (onde o Pai Airton tem muitos irmãos também iniciados por Pai Jorge Itaci). Para combater as situações de violência, o *sacerdócio político* aposta no posicionamento político de embate público.

O pessoal de terreiro tá cansado de está calado. Hoje em dia eles tão dando esse grito de liberdade pra poder ir pra rua e falar seus problemas. Eu tô trabalhando em cima disso porque o nosso povo, o nosso povo de matriz africana, o nosso povo de terreiro está precisando de mais gente para trabalhar em cima disso (busca de políticas públicas e direitos). Justamente hoje eu já faço parte da UNEGRO. Faço parte de muitos projetos. Nós estamos fazendo parte porque o terreiro precisa ter essa visibilidade e colocar o pessoal da comunidade para dentro dos terreiros. Temos feito parcerias com Secretaria e Defensorias: eles nos procuraram, nós procuramos eles e fazemos ações com nosso povo de terreiro, nossa comunidade da Liberdade. Justamente nós fizemos ano passado três ações sociais: pra tirarem identidade e CPF, fizemos sessões ginecológicas, de nutrição e saúde do homem. Tudo aqui no terreiro, para todos, de todas as religiões.

Pai Airton Gouveia⁷⁰

Montero (2006; 2012) e Giumbelli (2008) trazem importantes reflexões acerca da presença do religioso no espaço público brasileiro. Montero (2006) assevera como a descriminalização das práticas religiosas de matriz africana ocorre tardiamente, mesmo com a instituição da República no Brasil quando a Igreja Católica deixa de ser religião oficial do Estado brasileiro e a liberdade de culto é garantida aos cidadãos, ainda assim as forças policíacas reprimiam os praticantes dos cultos de matriz africana sob acusações de feitiçaria e perturbação da ordem e paz pública. Dentro desse contexto, cabe destacar a relação das religiões nos espaços

⁷⁰GOUVEIA, Airton. Entrevista concedida em janeiro de 2018. Arquivo Mp3.

públicos e seus contornos específicos, pois, contrariando o paradigma da secularização, a desvinculação entre Estado e Igrejas produziu novas formas religiosas expressadas publicamente de maneiras distintas mediante suas organizações próprias.

Nesse sentido, Montero (2012, p.169), aponta que em anos recentes, as categorias do religioso e do secular estão sendo repensadas criticamente. A inabalável autoridade da obra weberiana sobre os modos de formular as questões relativas à esfera religiosa enraizou no campo das ciências sociais a percepção de separação entre o domínio do religioso e o domínio do político como dado “auto evidente”. Caberia, portanto, considerar as religiões também parte do processo de construção dos critérios que delimitam o público do privado; e no caso de muitos estudos antropológicos, apesar de a religião ter sido uma de suas preocupações centrais desde o século XIX, o secular não aparece nem mesmo como contraponto necessário ao sagrado.

A inserção tardia de segmentos de religiosidades de matriz africana nos espaços públicos resguarda-se também no não reconhecimento histórico dos terreiros como templos religiosos. Giumbelli (2008, p. 85) se referindo à legitimação e aproximação de instituições espíritas com o Estado, que resguardou o direito aos centros espíritas de liberdade de culto, mas não se estendeu aos terreiros. Tal reconhecimento de estatuto de “religião” cobria os “cultos mediúnicos em geral”, mas somente os espíritas puderam gozar das prerrogativas civis concedidas às associações religiosas. Todas essas características evidenciam a dificuldade que os cultos de possessão de referência africana encontram para se adequar ou serem reconhecidos em seu estatuto de “religião”. E se é possível notar investimentos para produzir essa adequação e reconhecimento, também se pode constatar a construção de outras vias de presença da religião no espaço público.

Nesse sentido, no caso brasileiro, algumas mutações ocasionaram a renovação desse campo de estudo a partir da análise histórica do trabalho das agências religiosas. Nesse caso, os posicionamentos de Mães e Pais de terreiro nas esferas públicas podem ser pensados como “produto do próprio trabalho religioso”

(MONTERO, 2012, p. 169/70), contrapondo com perspectivas teóricas que insistem em ver os terreiros meramente como lugar onde políticas são meramente implementadas, ou simplesmente como espaço culturais onde os rituais acontecem. A esfera pública não deve ser vista como uma entidade isolada, pura e observável, mas como noção construída em fluxo e contraposição com outras esferas, com as religiões, os conflitos e os posicionamentos de suas *lideranças*⁷¹.

Na Introdução e Capítulo 1 propus a reflexão sobre a Constituição de 1988 como marco para a abordagem da relação entre os *povos* de terreiro e o Estado, sobretudo por configurarem historicamente grupo discriminado que ainda ocupa lugar de marginalização no centro de decisões políticas. A partir de 1988, tem-se viabilidade de criação de novas negociações políticas, incluindo a possibilidade de “participação democrática”, desencadeando a formação de Conselhos, Fóruns, Ouvidorias, Comissões, Grupo de Trabalho, modificando profundamente a atuação das *lideranças* religiosas e expandindo os limites de suas ações nos espaços de decisões políticas. Políticas de saúde, educação, assistência social, segurança alimentar, liberdade religiosa, dentre outras, tornaram-se pautas do trabalho dos religiosos de terreiros.⁷²

⁷¹ MONTERO (2012) e GIUMBELLI (2008) destacam hoje ser preciso reconhecer que a Igreja Católica no Brasil – ainda a mais influente instituição religiosa do país – sempre atuou, material e simbolicamente, na formulação de uma ideia de direitos (individuais, coletivos e culturais) e foi ator importante na construção de um modelo de sociedade civil pelo menos em três grandes momentos: do início da República até os anos 1970, lutou contra as forças positivistas e anticlericais pela definição dos atos civis e da liberdade religiosa; nas décadas de 1970 e 1980, colaborou na construção da ideia de direitos sociais; nas décadas seguintes, alinou-se às lutas pelos direitos étnicos. Em linhas gerais, pode-se afirmar, portanto, que da República até o fim do período ditatorial a Igreja Católica tem sido parte integrante dos processos de legitimação das demandas de proteção aos direitos individuais, tendo atuado como força motriz importante na concepção e estabilização política dos direitos de liberdade de consciência. Além disso, grande parte das categorias utilizadas na mobilização política e seus estilos de organização também podem ser considerados tributários do modelo de organização da Igreja Católica que, a partir dos anos 1970, inspirou e apoiou vários movimentos que deram origem e visibilidade à denominada “sociedade civil”. Basta observar como categorias do tipo “pobre”, “comunidade”, “caminhada”, “libertação”, “fraternidade” etc., circulam até hoje no campo dos movimentos sociais para nos darmos conta da força persuasiva desse modelo. MONTERO (2012, p. 171).

⁷² Para mais informações sobre o trabalho religioso e espaço público, consulte-se Montero (2012, p. 172).

A Rede de Terreiros da Região Metropolitana de São Luís “Um Passo nos Terreiros”.

A Rede surgiu em 2014, inicialmente composta por trinta e cinco terreiros localizados na região metropolitana da Ilha, tem como principal articulador Álvaro José dos Santos, Neto de Nanã, Pai do Terreiro de Mina Nanã Buruquê, no município de São José de Ribamar, povoado do Pindaí. Sua trajetória se inicia ainda criança na Casa de Zé Negreiros (1897-1983). Após o falecimento de Negreiros, passou a ser “tratado” pelo avô; depois, no Terreiro de Iemanjá; por fim, na Casa de Pai Raimundo de Folha Seca, Terreiro “Deus é Bom Pai”. Somando nessas três Casas mais de vinte e cinco anos na Mina. Em 2011, teve “permissão” para assentar o Terreiro de Nanã Buruquê, porém a fundação de seu terreiro data de 1999, no bairro da Liberdade, quando “éramos uma palhoça”⁷³.

Neto de Nanã conta que, desde 1999, se preocupa com as políticas públicas e de apoio para os terreiros, tudo começou quando legalizou uma associação para subsidiar um festejo. “Nós fazemos um festejo. E esse festejo demanda muito recurso, não tínhamos apoio de ninguém e uma das nossas orientações, por uma filha da Casa, foi”: ‘legalize-se’. ‘Se você legalizar o senhor tem como participar de várias políticas’.

Seguindo essa orientação, registrou a organização Grêmio Recreativo e Cultural Liberto e, em 2010/2011, tiveram o primeiro projeto aprovado no mês da Consciência Negra: o projeto *Raízes da Liberdade*. Em 2011, outras ações com o projeto *Ponto de Cultura*; o projeto *D'alma Negra: estético afro que envolveu roupas, penteados e indumentárias*; uma radionovela intitulada: *Dom Cosmo: o tutor da liberdade. A guerra da balaiada no Maranhão*. Produziram o documentário *Filhos da Liberdade*, que conta a história de Mestre Leonardo, Mestre Apolônio, Terreiro de Iemanjá e dos Netos de Nanã, aprovado pelo edital Mais Cultura junto à Secretaria de Estado da Cultura. E

⁷³ NANÃ, Neto de. Entrevista concedida Março de 2018. Arquivo Mp3.

em 2012, o Pontinho de Cultura com o projeto *Batom no Vinil: Formação de DJ para Mulheres*⁷⁴.

Então, criamos um mecanismo de criar as instituições que representassem esses terreiros. Eles são ligados diretamente na fundação dessas instituições. E aí nós criamos, criamos não! Normalizamos a documentação da Casa das Minas também. Em 2015, conseguimos aprovar o primeiro projeto para essa Casa: o Prêmio de Cultura Afro-brasileira. Ficamos em segundo lugar no edital nacional. A Casa foi contemplada, nunca recebeu foi o prêmio, mas recebeu a titulação. Na verdade, nem a titulação chegou, só saiu no diário oficial e nunca chegou para nós. Realizamos a festa no ano seguinte. Fizemos um trabalho de convencer a Mãe Deni para alguém assumir a parte administrativa e ela continuaria a ficar no religioso. Ela sempre em sua posição de sacerdotisa da Casa.

Segundo Neto de Nanã trata-se de “tradição e modernidade sem perder as raízes”, em meio à polêmica em relação a um homem coordenar (mesmo que administrativamente) a Casa das Minas, ainda é mal vista por muitos. De fato, esse modo de comandar a Casa tem continuado, especialmente após o falecimento da última delas, Dona Deni Prata. Hoje, o terreiro tem centrado suas atividades em festejos do catolicismo popular, como a Festa do Divino e Queimação de Palhinhas, além de espaços para realização de eventos como serestas e festas não relacionadas com o religioso.

A mobilização de Pai Neto de Nanã para realizar projetos na centenária Casa das Minas começou em razão de sua participação na Festa do Divino, em 2014. A partir desse convite, afirma ter ficado extremamente lisonjeado e preocupado, tendo em vista não ter condições financeiras para arcar com a Festa. Resolveu, então, “pesquisar a Casa e se aprofundar nos conhecimentos” das sacerdotisas da Casa (à época, Dona Deni estava viva).

Fiz a proposta: ‘como é que tá a Casa? Como tá a parte de documentação?’ Ele (quem o convidou) falou que a Casa tinha documentos de uma associação da época de Mãe Celeste. Tinham várias questões: a Casa nada nunca tinha sido coordenada por um

⁷⁴Disponíveis respectivamente no site da ARPUB - Associação de Rádio Pública do Brasil. Foi um projeto aprovado pelo Ministério da Cultura junto à Associação de Rádios Públicas do Brasil; e no site do Governo do Estado do Maranhão - assessoria de comunicação.

homem, sempre por mulheres, aí eu levei a proposta de regulamentação e legalizar uma associação da Casa com a sua devida documentação. Pois, digo isso, porque não é 'legalizar' os terreiros, no caso, seria criar associações que subsidiassem os terreiros. Esse foi o mecanismo que nós encontramos. Nós sabemos que o Estado é Laico, então, sabíamos que se nós colocássemos um templo religioso dentro dessa documentação nenhuma atividade seria contemplada por causa do Estado, né?

Em meio às controvérsias, a proposta do projeto seguiu. Posteriormente, obtiveram a provação do *Ponto de Memória: a museologia social*. Em 2014, em meio às ações desse projeto, o Mestre Aderbal, do Rio de Janeiro, ministrou Oficina com o objetivo de iniciar as discussões sobre coletivos de terreiros e redes de sustentabilidade junto às Casas de matriz africana, evento ocorrido na Casa de Nagô e na Casa das Minas, formando a partir das *lideranças* presentes um grupo interessado em repassar nos terreiros todos os aprendizados da Oficina, dentre estes, a pauta da legalização de associações de apoio ligadas às Casas. E assim, se constitui a Rede de Terreiros cuja proposição era “não deixar esse movimento inicial enfraquecer, ir sempre pra frente”, no sentido de “dar um passo à frente, seguir adiante”. E assim a Rede de terreiros da Região Metropolitana de São Luís “Um Passo nos Terreiros”, nasceu.

A legalização de associações de apoio aos terreiros como pauta

Em 2016, a Rede de Terreiros teve seu primeiro projeto aprovado em um edital local. A proposta envolvia treze terreiros, dentre esses: Casa das Minas, Terreiro de Iemanjá, Terreiro de Dom Sebastião, Terreiro do Pai Honório, Terreiro de Nanã Buruquê, Terreiro Camafeu das Belas Águas, Terreiro do Barco, Terreiro Estrela Brilhante e Terreiro de Tapindaré. A meta era legalizar entidades de apoio a esses terreiros, dentre os quais alguns já possuíam associações de apoio, a Casa das Minas, o Terreiro de Iemanjá, o Terreiro de Santana e Terreiro do Pai Epitácio, nesses casos, a finalidade seria fortalecê-las.

Lembro como se fosse hoje. Era o último dia de colocar o projeto e perdemos um grande sacerdote. Nós perdemos Pai Euclides. E nesse dia, era o último dia do Edital. Ou nós iríamos acompanhar o cortejo do sepultamento ou iríamos colocar o projeto. E foi deliberado que

todos fossem e eu fui colocar o projeto. [pausa] É... As palavras de conforto e de apoio foram muito maiores de que a vontade de tá lá, porque o que os mais velhos me disseram: ‘ele já cumpriu o papel dele aqui, agora nós temos que dar continuidade e esse projeto vai ser uma grande contribuição pra todos nós’. Eu saí, fui colocar o projeto e não fui ao sepultamento. Quando saiu o resultado desse projeto, ficamos em 12º e eram apenas 10 vagas. Nós ficamos em 12º[...] Foi a Elizandra que falou: ‘calma’. Eu disse: eu perdi os dois! Perdi tanto o sepultamento do mestre e não fomos aprovados. E ela falou: ‘calma, pois tudo que Deus faz é bom’. E eu falei: é, que tu estejas falando pela boca dos guias, caboclos e voduns’. Quando saiu o resultado, teve um prazo para recorrer, providenciar documentação, etc. Aí, chamaram a gente porque duas agremiações não conseguiram entregar as suas documentações em tempo hábil. Nós conseguimos mandar a documentação e no ano passado (2017) o recurso saiu.

Pai Neto de Nanã⁷⁵.

O objetivo inicial era da legalização. Com a consolidação da Rede de Terreiros outras demandas foram sendo agregadas, principalmente por motivo de não ser consenso entre os terreiros filiados legalizar associações de apoio, defendiam outras pautas emergenciais. A Rede se ampliou e conta hoje (2018) com quarenta e cinco terreiros vinculados, com grupos de trabalho nas áreas de cultura, assistência social, saúde e educação sob a prerrogativa de “nós entendemos que os *povos* de terreiro têm que participar de todas as políticas. Os terreiros também são propulsores de todos esses segmentos”.

Superado o movimento circunstancial em virtude da legalização, a Rede de Terreiros criou núcleos para operacionalizar as demandas, como o departamento da juventude (principalmente negra e de terreiro) e departamento dos idosos. Registra em seu histórico participações em eventos locais e nacionais onde tem se posicionado como *coletivo* representante de terreiros. Em março de 2018, ocorreu o Fórum Social Mundial, na cidade de Salvador, Bahia. O *povo* de terreiro do Maranhão esteve representado por uma significativa delegação de *lideranças* e *autoridades religiosas* com “voz e voto”, como afirmaram. A comissão de 46 (quarenta e seis) pessoas representou terreiros e coletivos, mas também contaram com a presença de ativistas, militantes do Movimento Negro e pesquisadores. Dentre as

⁷⁵ NANÃ, Neto de. Entrevista concedida em março de 2018. Arquivo Mp3

discussões ocorridas no Fórum, destaca-se o debate acerca da categoria única “*povos e comunidades* de matriz africana e de terreiros”. Categoria que, ao mesmo tempo, precisa unificar e garantir a diversidade dos terreiros em face de uma unidade política “*povo* de matriz africana”. A proposta é unificar, ter um só movimento, porém, dentro da definição “*povos* de matriz africana” deve-se especificar a distinção “de terreiros”, pois matriz africana pode significar uma diversidade de segmentos, não necessariamente as casas de culto.

As reuniões da Rede acontecem de forma itinerante, nos terreiros membros com o intuito de mapear, acompanhar as Casas e fazê-las sentirem-se pertencentes a uma Rede, a uma unidade. De acordo com o regimento, o coletivo pretende formalizar, ainda em 2018, um “colegiado ou conselho religioso” a ser composto por quinze Mãe e Pais de terreiro para debater as decisões e políticas públicas nos âmbitos municipal, estadual e nacional. Primeiramente, em consequência de trazer para debate interno dos terreiros a política participativa, mas além, no caso da Rede, a partidária também.

Neto de Nanã chama a atenção para as *lideranças* ingressarem na política “diretamente”, elegendo-se vereadores, deputados estaduais e federais. Somente, dessa forma, em longo prazo, os terreiros estariam no centro do poder de decisões, não só nos âmbitos da consulta, da participação, como grupos culturais ou como objeto de políticas. E o movimento caminha nessa direção, fortalecendo as bases, as Casas, os terreiros e os templos; depois ocupando conselhos consultivos e/ou deliberativos; e, por fim, ocupando cargos políticos nas três esferas. No Maranhão, a representatividade dos terreiros nesses segmentos ainda é quase inexistente, com a exceção do Presidente da Câmara de Vereados e também da Federação de Umbanda do Maranhão. O Pai acrescenta, ainda, que colocou seu nome à disposição para candidato a vereador de São Luís.

Nunca tinha colocado meu nome à disposição. Recebi vários convites de vários partidos políticos, de companheiros militantes de vários partidos e nunca quis porque não me via no mundo político. Enquanto sacerdote eu não me via no mundo político, o que mudou através de muito diálogo, de participar desses grupos e sabendo da necessidade dos terreiros. Em uma reunião surgiu a proposta de lançar o meu nome, mesmo contra os poderosos meu

nome saiu no meio *coletivo* dos terreiros. Tanto que recebemos uma proposta. É um fortalecimento. Porque não tínhamos cobertura pra discutir politicamente. Nem academicamente [...] Por exemplo, a Casa das Minas serve de pesquisa até hoje, mas dentro desses anos sempre vista na academia somente como objeto de estudo. Não queremos mais ser objeto. Nós temos que participar, sabe?

Neto de Nanã⁷⁶

As políticas e ações do Estado institucionalizadas à preservação dos cultos de matriz africana, ao mesmo tempo reconhece os terreiros como parte da identidade nacional e como traço cultural formador da chamada nação brasileira, em contrapartida relaciona as demandas e pautas dos terreiros às Secretarias e pastas específicas como Igualdade Racial e Direitos Humanos, o Maranhão segue esse discurso em seu I Plano Estadual.

Yá Josilene Brandão alerta para o fato de o Estado brasileiro, por meio de planos e projetos, conceber os *povos* de terreiro enquanto categoria única, sem levar em conta a diversidades e distinções. Em consequência, estabelecer possibilidades de diálogo apenas com representantes e coletivos institucionalizados, que falam em nome de um grupo. O Estado brasileiro em suas (poucas) instâncias incumbidas do diálogo com os *povos* de terreiro tende a restringir esse diálogo a iniciativas pontuais, em políticas públicas submissas a outras linhas de ação não específicas aos terreiros.

Para a *Yá*, a unificação em relação à definição *povo e comunidade* de matriz africana é, em si mesma, autoritária e conflituosa, porque diz que os *povos* de terreiros são únicos, reunidos em uma única classificação. E questiona: “todos somos de matriz africana, porém de regiões distintas, etnias distintas e automaticamente de rituais distintos. É preciso fazer o recorte da língua, da prática ritualística e da origem. Há várias identidades na mesma matriz. Os *povos* de terreiro são um exemplo claríssimo. Nós temos nações, ritos diferentes, línguas diferentes e a mesma matriz”.

⁷⁶ NANÃ, Neto de. Entrevista concedida em março de 2018. Arquivo Mp3

Pode acontecer de pessoas que representam entidades e instituições não terem unanimidade no coletivo, mas a autoridade religiosa sempre terá. Porque entre nós, nós temos isso, a gente não dissocia muito das vezes o político do ritualístico. E isso é motivo de conflito, inclusive com o governo. Porque para o governo é mais confortável dialogar com pessoas. Porque a diferença de escuta é muito grande. E o que tem ocorrido muito é que o Estado ouve muito as lideranças políticas, o que não quer dizer que as autoridades religiosas não tenham o perfil político. É determinante.

Jô Brandão, março de 2018⁷⁷.

Compreendo a partir da análise dos depoimentos, falas públicas e entrevistas um consenso entre os representantes de coletivos, *autoridades e lideranças* de terreiro a afirmação da necessidade urgente de constituírem uma “unidade política”, e ao mesmo tempo, uma unidade que resguarde os diferentes domínios religiosos, a ancestralidade africana dentro de suas diversidades étnicas, de pensamentos e de organizações políticas, mantendo as noções de comunidade, de vivência coletiva e de coletivo.

No âmbito desta pesquisa verifiquei tanto a defesa quanto a negação da unidade *povos e comunidades tradicionais* de matriz africana constantemente acionada pelo amadurecimento das trajetórias políticas de *lideranças e autoridades religiosas*. De um lado, apesar de concretizar o diálogo com os governos; por outro, a ideia desta “unidade” tem estabelecido relação conflituosa porque o termo *povo* de matriz africana não específica, na prática, os terreiros, já que “de matriz africana” existem variadas outras expressões culturais brasileiras, como dito anteriormente.

E um questionamento tem surgido nas rodas de debates: essas políticas para “matriz africana” estariam falando especificamente sobre terreiros? Legalmente, não. As nações, a tradição e os fundamentos funcionam como fios condutores onde cada Casa, cada matriz estabelece sua própria dinâmica. Essa preocupação dá-se pelo fato de certo receio em “tornarem-se qualquer coisa”, não raro, registra-se essa preocupação nos terreiros.

⁷⁷ BRANDÃO, Josilene. Entrevista concedida em março de 2018. Arquivo Mp3.

A retórica da participação: planos e projetos para os terreiros.

No Maranhão *lideranças e coletivos* têm acompanhado os processos de elaboração de projetos e implementação de ações para os terreiros. Neste item, discorro sobre os espaços onde essas situações têm acontecido, especialmente, no período deste estudo: de iniciativa governamental, o I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável para Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; de iniciativa privada, o Projeto Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana da Área Itaqui Bacanga, realizado pela Fundação Josué Montello; e de iniciativa da sociedade civil, o Grupo de Trabalho Terreiro do Egito.

Acompanhei diversas situações relacionadas às reuniões, lançamentos de publicações, manifestações e eventos de divulgação, e constatei que o ritualístico e o político não se separam. Em 2012, a *Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros*, constituiu em um trabalho orientado por “povos de terreiro para povos de terreiros”. Já Josilene Bradão, coordenadora da Oficina e sua equipe, contam sobre a situação da história de Olubajé utilizada como referência metodológica, que gerou descrença por parte de alguns gestores do governo por não acreditarem se tratar de reunião política, mas só de um momento ritualístico.

Mas as duas coisas caminham juntas nesse sentido. Ritualística e política. Os pertencentes a terreiros não se reúnem, nem se reunirão em quaisquer espaços sem ter seus momentos ritualísticos. Talvez isto não esteja ao nível de entendimento da maioria dos gestores de políticas, mas para um Sacerdote ou Sacerdotisa, Pai ou Mãe, Yás ou Babás inseridos nesses espaços existe um duplo compromisso, às vezes, um triplo: com o ritual, com a gestão e com a sociedade civil.

Eu tinha um compromisso político e de gestão muito grande pelo fato de eu ser de terreiro. Havia que ter um processo de interpersoalidade ali, mas também no meu papel de gestora de desafiar o poder público a reconhecer isso. Então eu tinha um papel duplo em ser uma mulher de terreiro, tinha a pasta de gestão e tinha uma pauta de terreiros na minha mão. Eu tinha que dar conta e dialogar com todos os setores e tramitar entre as vertentes políticas, as vertentes da sociedade civil e a da gestão. Sem trazer

isso como uma coisa pessoal. Isso era muito difícil. Porque logo a representação não tinha como dissociar. Ainda tem o conflito entre as instituições de governo porque não havia uma unidade entre Ministério da Cultura e Seppie, por exemplo, que não quis reconhecer no Plano Nacional de Igualdade Racial as propostas construídas pelos terreiros no Maranhão. Isso foi muito desgastante, o relacionamento entre o Governo, Seppie e Palmares e aí você vai perceber que não há uma unidade entre os negros na gestão que fortaleça as práticas na ponta. Eu experimentei isso. Eu registro isso porque acho que às vezes na Gestão Pública, os negros não se fortalecem e nem fortalecem as organizações políticas da ponta. Isso é muito ruim pra nosso fortalecimento enquanto organização política.

Jô Brandão⁷⁸

Para o Estado vigora a preocupação com o cadastro, com o quantitativo e com políticas de assistência social; para as *lideranças* é preciso, de sobremaneira, construir uma cena participativa. A fita métrica do Estado acaba por estabelecer uma homogeneização do que se entende por “terreiro”, “casa” e “templo” regidos pela nomenclatura *povos e comunidades tradicionais* de matriz africana. Fica evidente, nas reuniões entre terreiros e secretarias de Estado para discutir políticas específicas, certa encenação no processo de consulta e participação.

De fato, existem limites para a interferência e inclusão de pautas pelas *lideranças*, pois grande parte das propostas está pré-estabelecida, seja por um mediador (a) do Estado que mantém contato mais próximo com os terreiros, seja com as *lideranças* escolhidas “à dedo”. O desenrolar dessas reuniões, por vezes, pauta-se nas retóricas. Retórica de uma participação e de uma consulta inexistente. Tais políticas, muitas baseadas em mapeamentos e estudos quantitativos servem muito mais como forma de controle dos processos de mobilização dos terreiros, do que meio de debate democrático para a construção de políticas públicas específicas.

Outra questão a se ressaltar refere-se ao Estado institucionalizar os mediadores em seus planos, oficinas, capacitações e cartilhas, “definindo e aprisionado as formas de mobilização” (ALMEIDA, 2008, p.98). Da mesma maneira, tais dificuldades de “diálogo” com o Estado se estabelece em relação aos

⁷⁸BRANDÃO, Josilene. Entrevista concedida em março de 2018. Arquivo Mp3.

coletivos formalizados apoiados no domínio religioso, em que figuram sempre os mesmos agentes mediadores entre os terreiros e a gestão pública.

I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2014-2018)

Em linhas gerais, a proposta do I Plano Estadual prevê políticas de promoção de igualdade racial no Estado, como um “conjunto de políticas de reconhecimento de valorização da diversidade cultural e da tradição dos povos e comunidades que foram agentes de construção da sociedade brasileira, instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das políticas públicas prioritárias para os povos tradicionais de matriz africana” (SEIR, 2014).

Coordenado pela SEIR, com participação de outras secretarias estaduais, e de uma Comissão Estadual de Elaboração do I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, formada pelos terreiros, as primeiras reuniões para elaboração do I Plano Estadual foram subsidiadas por audiências públicas. No ano de 2014, foram realizadas audiências nos municípios de São Luís nos dias 31 outubro e 04 de novembro; Codó, no dia 19 de novembro; Cururupu, no dia 22 de novembro; Itapecuru Mirim, no dia 26 de novembro; e em Chapadinha, no dia 27 de novembro do ano de 2014. Nos referidos registros da SEIR (2014) consta um total de 224 participantes, dentre as quais grande parte era “vivenciadores das religiões afro-brasileiras e instituições públicas”.

No Maranhão, o diálogo das *lideranças* com a SEIR data, oficialmente, no ano de 2009, com a realização da “Consulta dos Povos e Comunidades de Matriz Africana” na preparação deste segmento para a II Conferência Nacional de Igualdade Racial. Quando a referida Secretaria assessorou e apoiou os encontros: Juventude de Terreiro; Mulheres de Axé; RENAFRO; a Criação do Fórum Estadual de Mulheres de Axé; o Mapeamento de Terreiros no município de São Luís; oficinas de Direito e Cidadania; e acompanhamento jurídico aos terreiros vitimados pela intolerância religiosa.

Para Luzimar Brandão, *Yá Luza* do Oxum, o I Plano Estadual representou o avanço para a construção e a elaboração de políticas realmente voltadas para os terreiros: “nós só podemos nos sentir felizes. Não acabou aqui porque os desafios são muitos, mas acreditamos que a partir do momento que o Plano esteja pronto, esteja aprovado, será tarefa dos próximos governos cumprir o que é de direito para essa população que somos nós, povos de matriz africana”, destacou. (Fala proferida no evento de lançamento do I Plano Estadual, em 2014, em São Luís).

Com base nas entrevistas e reuniões registradas entre 2015 e 2016, dentre os fatores apontados como componentes essenciais para o entendimento da categoria *povos* de terreiro e os sentidos reivindicatórios de suas pautas coletivas, situava-se a crítica às políticas fundamentadas no conhecimento não sistematizado sobre a realidade dos terreiros. Limitava-se, portanto, a programas de ações afirmativas para *povos* e *comunidades tradicionais*. A proposta principal precisaria ser para além do acesso às políticas públicas, e tais políticas deveriam estar em consonância às reais necessidades dos terreiros. Outra questão era se as pautas ali (nos debates travados no processo de construção do I Plano Estadual) definidas realmente teriam poder de decisão junto ao Governo? Não se estabeleceria ali um jogo de negociações controladas que na verdade concerniam à retórica da transparência e participação?

É relevante observar o campo de conflitos estabelecido na elaboração do I Plano Estadual. Em meio às elocuições proferidas pelas *lideranças* durante as reuniões, tomei nota de uma fala sobre certo desconforto entre gestores do Governo em relação a um Plano específico para os terreiros. Posteriormente, fiz uma entrevista (em 2015) com essa *liderança*, que me contou, naquele momento, existiriam entraves em relação à consolidação do Plano causado por setores “fundamentalistas do próprio do governo”. O Plano poderia provocar uma ruptura ou um desgaste causado por grupos evangélicos apoiadores do Governo, os quais estariam dificultando a assinatura por decreto. O fato é que, até hoje, o I Plano Estadual não foi decretado oficialmente, nem conta com orçamento próprio. Suas ações são viabilizadas pelas parcerias firmadas com outras Secretarias.

Não existem dados precisos sobre quantidade de terreiros na capital maranhense. Segundo o último Censo do IBGE, do ano de 2010, aproximadamente 0, 33% o que corresponde a 3.433 pessoas, autoidentificadas pertencentes às religiões de matriz africana. Entre os anos de 2010 e 2012, a SEIR organizou o projeto *Mapeamento de Terreiros* com objetivo de identificar terreiros localizados no município de São Luís, considerando seu aspecto socioeconômico, organizacional e cultural e dar subsídios para a elaboração de políticas públicas para este segmento. O levantamento identificou 122 terreiros, distribuídos em 151 bairros mapeados por áreas: Centro, Itaqui-Bacanga, Anil-Aurora, Cohab-Cohatrac e Cidade Operária.. (SEIR, 2011, p.6).

Tabela 3 - Amostra Religião – São Luís, Maranhão. Baseada no Censo 2010, IBGE.
In: cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/sao-luis

População estimada [2017] 1.091.868 pessoas	
População no último Censo [2010] 1.014.837 pessoas	
Amostra - Religião / População – Umbanda	
1º São Luís.....	1025
2º Codó.....	447
3º Pindaré-Mirim.....	248
4º Paço do Lumiar.....	239
5º Caxias.....	222
Amostra - Religião / População / Umbanda e Candomblé	
1º São Luís.....	1166
2º Codó.....	650
3º Pindaré-Mirim.....	248
4º Paço do Lumiar.....	246
5º Caxias.....	222
Amostra - Religião / População / Candomblé	
1º Codó.....	203
2º São Luís.....	76
3º Santa Helena.....	68
4º Timon.....	47
5º Serrano do Maranhão.....	31
Amostra - Religião / População / Outras declarações de religiosidade afro-brasileira	
1º São Luís.....	64
2º São José de Ribamar.....	10
3º Pedro do Rosário.....	7

Após o levantamento preliminar nas áreas anteriormente mencionadas, ainda em 2011, os estudos foram aprofundados em apenas uma área da Cidade Operária que compreende 33 bairros. Apesar de a pesquisa cobrir uma área, trouxe dados interessantes: 71,3% das *lideranças* são do sexo feminino, enquanto 28,7% são do sexo masculino. No relatório conclusivo, as informações encontram-se descritas a partir de informações sobre “localização, lideranças de terreiros, segmento religioso, associativismo, participação em programas sociais, festas, saúde e infraestrutura”. Identificou-se 94% de negros envolvidos nas atividades dos terreiros, 86% dos terreiros não estão inseridos em programas sociais e apenas 3% participam de algum programa do Governo Federal, 13% informaram possuir associação constituída, 83% não.

Legalizar, identificar e formalizar. A preocupação com o cadastro, com o quantitativo e com políticas de assistência social é perceptível em todas as ações governamentais destinadas aos terreiros. Direcionando à homogeneização do que entendem por “terreiro”, “casa”, “comunidade tradicional”. O Cadastro Único para Programas Sociais, ou CadÚnico é um programa criado para o Governo Federal voltado para o registro das famílias brasileiras mais pobres. Ao se inscrever ou atualizar os dados no CadÚnico, uma família ou pessoa pode participar de diferentes programas sociais, como o Bolsa Família, a Tarifa Social de Energia Elétrica, o Telefone Popular, entre outros.

No Maranhão, o Departamento de Igualdade Racial da Secretaria Municipal de Assistência Social, em parceria com o Governo do Maranhão, por meio das Secretarias de Estado da Igualdade Racial (SEIR) e de Desenvolvimento Social (Sedes), têm juntado às ações do I Plano Estadual e levado para os terreiros debates sobre as políticas públicas de igualdade racial, combate ao racismo, discriminação religiosa, violência contra os terreiros e regulamentação jurídicas das Casas de matriz africana. Nesses eventos públicos, alguns dos quais acompanhei, a coordenadora do CadÚnico no Estado, Cláudia Neta, enfatizou a necessidade de inclusão das comunidades de matriz africana nesse sistema do Governo Federal, tendo em vista ser uma possibilidade de os terreiros acessarem as políticas públicas e benefícios

sociais, observou ainda que as *comunidades tradicionais* estão no Cadastro, mas não identificadas como *povos* de terreiro por conta do racismo institucional e isso os torna “invisíveis para o governo”

Nessa direção, pelo que tenho vivenciado na pesquisa de campo, o I Plano Estadual teve significativa aceitação nos terreiros em razão do Projeto Minha Folha, Minha Cura, coordenado pelo assessor de matriz africana da SEIR, Sebastião Cardoso. Tal aceitação deve-se, principalmente, ao fato de Cardoso ser uma figura respeitada no meio dos terreiros e filho do tradicional Terreiro de Iemanjá.

O Minha Folha, Minha Cura, propõem-se a “aproveitar os conhecimentos da medicina tradicional e estimular o uso de plantas medicinais pelas famílias das comunidades”. Para o projeto, as *comunidades tradicionais* de Matriz Africana (terreiros) são os primeiros espaços de tratamentos das populações mais vulneráveis. O Projeto tem a participação direta das *lideranças*, pensado para os terreiros e pelos terreiros. Nas entrevistas não raro falavam sobre o projeto já ser parte do cotidiano das Casas, independentemente dessa política de assistência.

Foram esses nossos olhares para os terreiros. Eu convivo e isso foi uma bandeira que eu carreguei "não podemos ser vistos somente de instrumento de pesquisa, nós temos que participar, sabe?" A farmácia Viva é um projeto do governo do estado. Antes do projeto Farmácia Viva nós tínhamos essas práticas nos terreiros. Aqui no nosso era o projeto Erva Santa que funciona na comunidade. Aí, o projeto Erva Santa se acoplou junto com o projeto "Minha Folha, Minha Cura".

Só que antes desse projeto do Estado surgir nós já trabalhávamos na comunidade a troca de saberes. O Projeto Erva Santa era: "o que é que tu tem na tua casa? Qual a planta medicinal que tu tem?" "Rapaz na minha não tem" "Mas na minha tem isso, isso e isso" "Bora trocar de planta?" "Bora" "A gente vai fazer um grande encontro e tu leva a planta que tu tem medicinal ou a litúrgica e a gente vai fazer a troca de saberes. Eu vou saber o que tua planta faz, dentro dos conhecimentos e você iria saber a planta que eu estou levando ia fazer" então isso tinha muito.

Neto de Nanã⁷⁹

⁷⁹ NANÃ, Neto de. Entrevista concedida em março de 2018. Arquivo Mp3.

O lançamento do Minha Folha, Minha Cura pelas Secretarias de Igualdade Racial e da Saúde aconteceu em julho de 2017, no Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá, localizado na área Itaqui-Bacanga. Como dito anteriormente, prioriza os conhecimentos sobre a medicina tradicional e uso/ritual de plantas medicinais, além de iniciar a proposta de criação de um processo produtivo com base no cultivo e beneficiamento de plantas utilizadas tradicionalmente pelos *povos* de terreiro.

Sebastião Cardoso, coordenador, explica que, inicialmente, o projeto se dará em parceria com a Secretaria de Agricultura Familiar quando serão implantados hortos de plantas medicinais e rituais nos terreiros da região Itaqui-Bacanga, primeiramente nos terreiros de Pai Joãozinho da Vila Nova, Pai Lindomar e Pai Mariano, posteriormente a outras Casas. Esses terreiros receberão capacitação envolvendo educação ambiental, cooperativismo e agroecologia, formando uma cooperativa que vai beneficiar e comercializar essas plantas, seja na parte fitoterápica, cosmética e até mesmo na alimentação⁸⁰.

Em abril de 2018, o governo do Estado anunciou a inserção do Minha Folha, Minha Cura ao programa “Farmácia Viva”, implantando mais hortos de plantas medicinais, litúrgicas e hortaliças em oito terreiros núcleos de matriz africana na Região Metropolitana de São Luís. A implantação da Farmácia Viva foi discutida em Oficinas com participação e Pais e Mãe de terreiros: “Oficina de Farmácia Viva” e a “Oficina de Educação popular em saúde” ministradas por técnicos da Secretaria de Estado da Saúde⁸¹. Durante o evento, Pai Mariano Frazão e Pai Paulo de Aruanda expressaram suas visões sobre essas parcerias:

Dentro do espaço do terreiro, elas estão protegidas da ação do homem, longe da poluição e da contaminação do solo; muitas vezes, vamos buscar essas ervas nas feiras e lá não sabemos a situação da planta, do solo onde estava e da condição do corpo de quem colheu. Pra nós é importante o estado físico e psíquico de quem vai apanhar a erva: é necessário estar purificado e com o

⁸⁰ CARDOSO JR., Sebastião. Entrevista concedida em abril, 2018.

⁸¹ Dentre os parceiros, o assessor Cardoso enumera as Secretarias de Estado da Igualdade Racial, Saúde, Direitos Humanos, Cultura, Meio Ambiente, Desenvolvimento Social, Trabalho e economia solidária, Educação, Turismo, Vale, SEBRAE, UEMA, UFMA, Vale, RENAFRO, FEUCABMA, FECOMA, Conselho de Igualdade Racial, Ministério Público e Defensoria Pública.

corpo fisicamente bem. Por isso nossa preocupação de cuidar bem dessas plantas no terreiro.

Pai Mariano Frazão. Evento de Lançamento da Proposta de Adesão. Abril de 2018.

O projeto é uma confirmação daquilo que os povos de matriz africana fazem há muito tempo. “Ficamos muito felizes com essa parceria, pois nós sempre usamos as ervas como medicação. Muitos se atêm ao lado espiritual dos terreiros, mas hoje se está reconhecendo que o saber de matriz africana cura a população durante muitos séculos. O saber não está na religião, está na nossa ancestralidade”.

Paulo de Aruanda, Terreiro Nossa Senhora da Vitória. Junho de 2018. Evento de Assinatura do Termo de Adesão

Desde 2016, o “Farmácia Viva” acontece nos municípios de menor IDH e, em 2017, passou a ser implantado também na região metropolitana de São Luís. Homenageia a pesquisadora Terezinha Rêgo, professora da UFMA, maranhense que há décadas dedica trabalhos pioneiros à pesquisa científica em Fitoterapia, Hortas Medicinais, Medicina Popular e espécies medicinais da região. Atualmente, realiza atendimentos básicos em consultório localizado no Campus da Universidade.

Em junho de 2018, o governo do Maranhão assinou termo de adesão formal para implantação de extensões do Programa em oito terreiros na Região Metropolitana de São Luís: Terreiro Mamãe Oxum e Pai Oxalá, Pai Joazinho Vila Nova; Ilê Axé de Ossain, Pai Mariano Frazão; Terreiro de Pai Neto do Pão de Açúcar; Ilê Ashe Ogum Sogbô, Pai Aiton Gouveia; Terreiro de Pai Aroldo Guimarães, Terreiro de Pai Bia; Terreiro de Maria do Barco; e Terreiro de Mãe Nonata de Oxum.

Projeto Promoção de Ações de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana da Área Itaquí Bacanga, da Fundação Josué Montello.(2015-2016)

Sob a categoria “projeto social”, o PARVCMA tinha por prioridade legalizar os terreiros como “espaços de liturgia legalizados”. Fato que se contrapunha a alguns posicionamentos das *lideranças*, pois os terreiros não são ilegais e era constante o questionamento: por que e o quê legalizar? A FJM defendia como prerrogativa a dificuldade dos terreiros obterem a regularização do terreno onde

estão instalados e, conseqüentemente, os benefícios fiscais garantidos na Constituição, como a imunidade tributária do Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana (IPTU). Com o avanço dos debates, a questão da legalização passou a ser direcionada à constituição de associações de apoio aos terreiros; para isso, seria necessário distinguir a prática religiosa das funções da associação de apoio aos terreiros. As reuniões se davam em meio a polêmicas e geravam preocupações nos terreiros, já que tal registro jurídico pode ocasionar acesso a novos direitos, mas também muitos deveres.

A FJM foi instituída em 11 de setembro de 1996, através da doação de bens livres de professores e de profissionais do Hospital Universitário da Universidade Federal do Maranhão. É uma instituição de direito privado, sem fins lucrativos, sem acionistas ou cotistas, dotada de autonomia administrativa, patrimonial e financeira, devidamente credenciada junto ao Ministério da Educação e de Ciência e Tecnologia. Na consecução de seus objetivos, pode apoiar projetos de ensino, pesquisa, extensão, desenvolvimento institucional, científico e tecnológico nas áreas em diversas áreas como administração, assistência social, ciência e tecnologia, educação, meio ambiente e saúde: Tem ainda a possibilidade celebrar convênios, contratos, acordos e outros instrumentos, com entidades públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras que financiem seus projetos⁸².

O projeto PAVRCMA centralizou suas atividades para os *povos* de terreiro da área Itaqui, região de grande concentração populacional e de terreiros, foi lançado em 2014 no auditório do Parque Botânico da Vale (Agência financiadora). Naquela ocasião, Pai Lindomar Barros, do Anjo da Guarda, reafirmou a perspectiva “colaborativa” do projeto, acreditando ser um grande momento de valorização da religião de matriz africana.

[...] Se trata de um projeto que será realizado de forma colaborativa. Temos um ambiente de periferia, de carência, e os terreiros nesse contexto são muito mais que um espaço para cultos. É um espaço social que serve a essa população com o desenvolvimento de diversos serviços. É importante podermos

⁸² Site da FJM. Acesso em maio de 2016.

indicar quais nossas reais necessidades e prioridades, enfatizou o Pai.

Ao final do evento de lançamento, os representantes de terreiros presentes receberam um certificado de adesão, gerando desconforto para alguns por não se sentirem seguros quanto às reais intenções da FJM e da agência financiadora, a VALE. Cabe ressaltar que a VALE está direta e indiretamente envolvida em conflitos territoriais naquela região. Uma das *lideranças* participantes do projeto informou que, no início, muitos terreiros aderiram, mas no decorrer das atividades desistiram. Os motivos variavam. Desde a inadequação de algumas oficinas e atividades que não estavam em consonância com as necessidades e interesses à desconfiança em decorrência da exigência de assinarem um termo de adesão no qual atestavam comprometimento com o projeto. Documento já recebido pronto para somente concordarem e assinarem, sem que tivessem acesso aos reais interesses das ações.



Figura 11. Digitalização de certificado de adesão. Disponibilizado pelo Terreiro de São Benedito.

Almeida (2013) enfatiza os desafios em face de implementação dessas políticas e ações. Para o autor, algumas distinções precisam ser repensadas

criticamente, pois há um conjunto de termos e expressões, designativos de medidas derivadas de políticas oficiais de intervenção, que refletem as novas formas do discurso de dominação. Expressões como “participação comunitária”, “comunidade solidária”, “gestão participativa”, “ação solidária” e “parceria” podem ser encontradas como pré-requisitos tanto nas iniciativas governamentais quanto naquelas das agências multilaterais. A imprescindibilidade da forma de atuação, classificada pelos administradores oficiais como “gestão democrática” não se dissocia do nome que recebem os programas, projetos e planos. Todos eles apresentados sob a égide do que denominam de “comunidade” e de “solidariedade” (ALMEIDA, 2013, p.97/ 98).



Figura 12. Foto da reunião organizada pela FJM no Terreiro de Umbanda Rainha do Mar, área Itaqui Bacanga. Tema da reunião “regularização dos terrenos”. Fonte: Jornal O Imparcial. 13 de julho de 2015.

Em evento ocorrido dia 11 agosto de 2016, em parceria com o Ministério Público do Maranhão, por meio do Centro de Apoio Operacional de Direitos Humanos, a FJM e a VALE lançaram a cartilha “Orientação para Legalização de Associações de Apoio às Casas Religiosas de Matriz Africana”, no auditório da Procuradoria Geral da União. Atualmente, na região Itaqui-Bacanga, onde o projeto aconteceu, pouco mais de 20% das Casas mapeadas, ao todo 47, têm associações de

apoio constituídas. Quase 80% desses terreiros não manifestaram interesses em constituírem associações de apoio, até aquele momento.

No evento, figuraram gestores públicos: Secretário de Estado de Igualdade Racial, Gerson Pinheiro; dos segmentos de justiça, Ministério Público Estadual; Sandra Alouf; Superintendente da FJM, Nan Souza; representantes de projetos sociais da VALE; as coordenadoras do projeto, Benigna e Gizele Padilha; Procurador de Justiça, Gonzaga Martins Coelho; Promotoria das Fundações e Entidades Sociais, Paulo Avelar; FERMA, Neto de Azile; e *autoridades religiosas* dos terreiros.

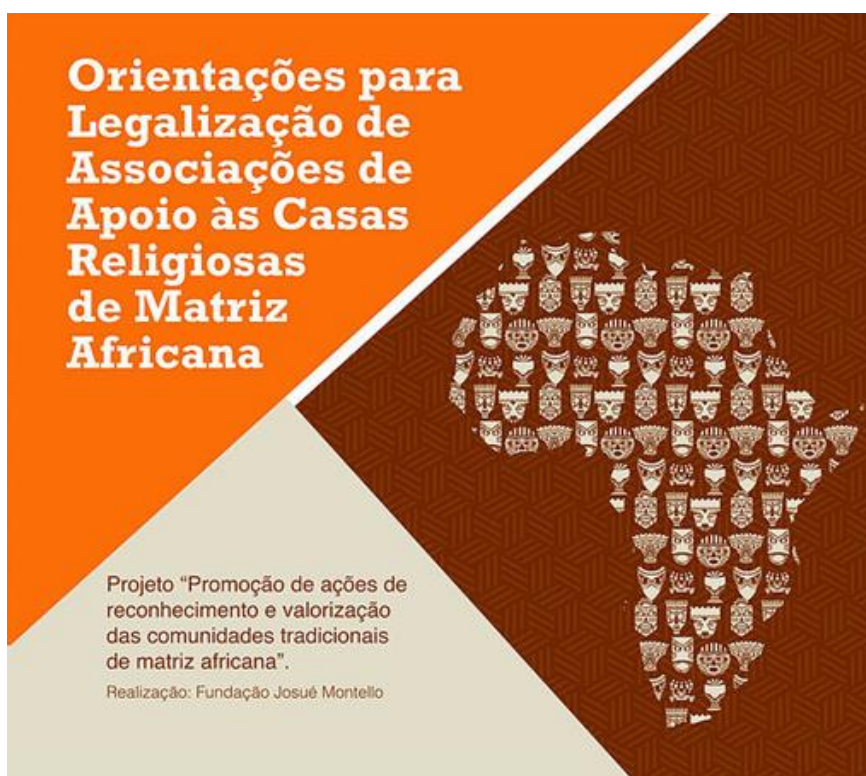


Figura 13. Digitalização - Capa da Cartilha

Para a Cartilha, a legalização funcionaria também como grande suporte na sustentabilidade dessas instituições, pois possibilitaria a ampliação da captação de recursos para a atividade de atividades socioeducativas, culturais e de geração de trabalho e renda, contribuindo com o desenvolvimento das comunidades onde estão inseridas. Com a documentação “em dia”, os terreiros estariam aptos a concorrer em editais de projetos, convênios e parcerias com o setor público.

A Cartilha é uma contradição em si. Por que os terreiros, espaços de liturgia legais assim como todas as religiões no Brasil por conta da Constituição de 1988, teriam que ser legalizados? A quem interessa incentivar a legalização e a constituição de associações de apoio? E nesse caso, proposta por um projeto financiado pela VALE especificamente para terreiros localizados na área onde a mineradora está instalada, que, por sua vez, contabiliza vários conflitos com outras *comunidades tradicionais* atingidas pelos impactos ambientais ocasionados por sua atuação nessa região. Qual o propósito de quantificar os terreiros? Não é de se estranhar que o projeto não tenha tido grande aceitação por parte dos terreiros e tenha gerado tanta desconfiança.

A Cartilha é considerada um dos “produtos” do projeto. Em vinte e quatro páginas, inicia descrevendo sumariamente as leis relacionadas ao período escravista no Brasil. Em seguida, trata sobre a “Igualdade de direitos. O que dizem as leis atuais?”: a Constituição Federal de 1988, o Relatório da II Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatadas, realizada em Durban, África do Sul; e a Lei 12.288/10 – Estatuto da Igualdade Racial, ambos descritos resumidamente em um parágrafo cada. No item seguinte, orienta sobre o que fazer em caso de violência e intolerância religiosa. E pontua: 1. Recolher provas. 2. Fazer um Boletim de Ocorrências o mais detalhado possível. 3. Configurar um advogado ou defensor público. 4. Instaurar um inquérito. 5. Acompanhar o andamento do caso. 6. Participar de audiências. 8. Publicar a denúncia em todos os organismos de proteção dos direitos humanos. Mas, o material centraliza as informações na proposta de legalizar associações de apoio às Casas de religião de matriz africana e dos “benefícios” advindos dos direitos exercidos.

A Cartilha orienta os terreiros a “criarem instituições legalizadas de assistência” e tornarem-se “espaços de liturgia legalizados”

[...] Manter locais destinados aos cultos e criar instituições de assistência social; elaborar e fazer divulgação das publicações litúrgicas; solicitar e receber doações voluntárias; realizar atividades litúrgicas em locais fechados ou abertos, florestas ou qualquer outro local de acesso público. Por fim, o tempo religioso é imune do pagamento de qualquer imposto –

“imunidade tributária” (art. 150 VI, b da CF); pode ter cemitério na sua jurisdição; pode ter espaço educacional.

Depois, indica em uma espécie de “passo a passo” como legalizar as associações de apoio às Casas, listando as formas de mobilização pelas quais os terreiros deveriam seguir, sendo que muitos desses critérios distinguem das noções internas:

1. As pessoas que participam do espaço litúrgico e que compõem o povo tradicional de matriz africana têm de ter consciência da importância do registro civil e expressar a vontade de compor diretoria;
2. Reuniões preliminares com os membros para determinar a necessidade da legalização e registrar em ata;
3. Escolher um nome para constar no registro do território, podendo ser longo ou fantasia. Posteriormente, pesquisar em Cartório se já existe o Registro Civil de Pessoa Jurídica;
4. Escrever edital de convocação de assembleia para constituição da associação e eleição e diretoria. Aviso em um local visível um mês antes da reunião.
5. Antes de a assembleia começar, deve-se ter uma proposta de Estatuto. (Grifo meu). Na assembleia, deve-se finalizar a redação do Estatuto Social da Associação.
6. Assembleia geral para a constituição da associação e eleição de uma diretoria;
7. No cartório, promover o Registro Civil de Pessoa Jurídica (RCPJ). Registro pago que, no ato, deve ser apresentado: duas vias do estatuto e ata da assembleia de fundação;
8. Dar entrada no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica da Associação. Via internet de acordo com indicações no site da Receita Federal;
9. Solicitar o Alvará de Vistoria, documento emitido pelo Corpo de Bombeiros Militar, atestando que a edificação possui condições de segurança contra incêndio;
10. Ao final, com toda documentação organizada, deve-se buscar o licenciamento na Secretaria Municipal de Meio Ambiente, para obtenção de licenciamentos ambiental e sanitário, se necessário, e o licenciamento de funcionamento – alvará.

Por fim, trata do “pós-legalização”, situação em que essas associações deveriam cumprir uma série de exigências como: emitir mensalmente por um contador a GFIP – Guia de Recolhimento do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço e

Informações à Previdência Social); emitir anualmente pelo contador o RAS (Regime de Apuração simplificado) junto à Caixa Econômica, bem como a CND (Certidão Negativa de Débitos) junto ao INSS e à Receita Federal; declarar anualmente o IRPJ (Imposto de Renda de Pessoa Jurídica), pois, apesar da isenção, os templos religiosos estão sujeitos a cobranças de multa no caso de atraso na entrega de declarações; realizar anualmente balanço contábil; verificar as condições de pagamento de taxa (municipal) de incêndio; e reunir-se em assembleia, conforme o período de renovação de mandato da diretoria.



Figura 14. Foto das lideranças no encerramento do evento da Cartilha e representantes dos órgãos oficiais e financiadores do projeto. Agosto de 2016. Fonte: Site FJM



Figura 15 Foto. Pai Lindomar de Xangô. Evento de lançamento da Cartilha. Agosto de 2016. Fonte: Site FJM

Como dito anteriormente, a questão da legalização ocasionou acalorados debates nas reuniões, assim como não foi bem recebida. Gerou o desconforto em torno da noção de legalidade e ilegalidade, quando é sabido que os terreiros são portadores do direito de liberdade de culto, assim como de autonomia para constituírem ou não associações de apoio.

No dia do lançamento e apresentação da Cartilha, Pai Lindomar de Xangô, participante do projeto se pronunciou criticamente sobre “por que legalizar meu terreiro”? O que isso significa de fato para os terreiros? Assim como Yá Maria Venina Carneiro destacou ser necessário para os que concordassem “fazer uma diferença entre a associação e nossa prática religiosa”. Como fariam isso? A quem interessaria?



Figura 16. Foto de Yá Venina durante o evento de lançamento da Cartilha. Agosto de 2016.
Fonte: Site FJM

É importante registrar que esse projeto partiu de um “Mapeamento de Terreiros” realizado anos anteriores pela SEIR, quando foram listadas 47 (quarenta e sete) Casas em atividade na região Itaquí-Bacanga. Nos relatórios da FJM divulga a realização de “dezenas de ações voltadas para a saúde, educação, empreendedorismo, direitos humanos, artes, dentre outras, contando com a participação direta de mais de 1.200 beneficiários, e a parceria de 45 instituições dos mais diversos segmentos”. Na avaliação de alguns terreiros, registram-se demasiadas

críticas em relação às atividades do projeto constantemente definidas sem a participação direta dos religiosos, ocasionando ações pensadas prioritariamente pelos executores do projeto, e, por vezes, não condiziam com as reais necessidades dos terreiros participantes. Permaneço com a pergunta sobre o real propósito da realização desse projeto financiado pela VALE, como mencionei antes, relacionada a conflitos territoriais e ambientais na referida região.

Até 1997, a VALE era conhecida como Companhia Vale do Rio Doce (CVRD). O bairro do Itaqui Bacanga está em uma área que, desde o final da década de 1970, instalaram-se em suas proximidades grandes projetos, desdobramentos do Projeto Grande Carajás implantado pelos governos ditatoriais brasileiros (1964 a 1985) com o objetivo de explorar, industrializar e/ ou exportar os recursos minerais (ferro, bauxita, manganês, caulim, ouro etc.) da Amazônia Oriental e promover a inserção da região na dinâmica capitalista moderna.

A VALE além do porto da Ponta da Madeira e da estrada de ferro detém, na área, uma fábrica de ferro gusa e instalações administrativas. Somando-se a estes dois empreendimentos, nos últimos anos, várias outras indústrias de menor porte passaram a se localizar nas proximidades. Aos fins de 1970, a chegada dos equipamentos de infraestrutura e das grandes indústrias minerais na Ilha do Maranhão implicou o deslocamento compulsório de comunidades rurais, fortes impactos ambientais, alterações no modo de vida dos moradores e ameaças constantes de novos deslocamentos. Como reação aos deslocamentos e às profundas mudanças no modo de vida dos moradores que permaneceram na zona rural de São Luís, constituiu-se um conflito permanente, com momentos de maior ou menor intensidade, em torno da posse e controle de territórios. (SANT'ANA e DA SILVA, 2009, p.31) ⁸³.

⁸³ Para garantir a exploração do minério retirado do sudeste do Pará, foi construída uma ampla rede de infraestrutura cujos principais elementos são: o Complexo Portuário de São Luís (também chamado, por generalização, de Complexo Portuário do Itaqui e formado por: Porto do Itaqui, administrado pelo Governo do Estado do Maranhão; Porto da Ponta da Madeira, de propriedade da Vale; e Porto da Alumar, de propriedade do Consórcio Alumínio do Maranhão – Alumar); ampla rede de estradas de rodagem; estrada de ferro Carajás (liga as minas, no município de Parauapebas/PA, ao Complexo Portuário de São Luís-MA e é de propriedade da Vale); hidrelétrica de Tucuruí, que fornece energia elétrica para todo o sistema mínero-industrial constituído em torno do grande potencial de produção de minérios da região. (SANT'ANA JÚNIOR, & DA SILVA COSTA, 2009).

Grupo de Trabalho Terreiro do Egito (2015)

Em outubro de 2015, o Grupo de Trabalho Terreiro do Egito surgiu enquanto grupo de estudos, pesquisas e debates. O GT composto inicialmente por pesquisadores do IFMA – Instituto Federal do Maranhão, GPMINA/UFMA – Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular, GEDMMA/UFMA – Grupo de Estudos em Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente, FERMA – Fórum Estadual das Religiões de Matriz Africanas, SEIR – Secretaria de Estado de Igualdade Racial, advogados do NUPEDD/UFMA – Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade, Movimento de Defesa da Ilha, e *lideranças* da comunidade do Cajueiro e dos terreiros.

A partir dessa experiência, vários desdobramentos surgiram. O debate sobre a preservação e reconhecimento do terreiro como lugar sagrado é parte da luta pela permanência da comunidade do Cajueiro em seu território tradicional, no qual está localizado o Terreiro do Egito. O GT constituiu-se um coletivo não específico aos terreiros, mas os terreiros exercem *liderança* em virtude do aspecto religioso e ancestral fundamentar os direcionamentos tomados por esse grupo, já que o *povo* de terreiro foi o primeiro a chegar àquela região em meados do século XIX, hoje ameaçada pela instalação de um empreendimento portuário.

Mesmo sendo parte deste capítulo em que discuto os coletivos, e ao mesmo tempo, não sendo um coletivo regimentado e sim um grupo de trabalho, o GT traz a discussão dos movimentos nos terreiros, possibilitando novas reflexões sobre as relações sociais no campo de pesquisa e a complexidade no entendimento dos rituais, pautas dos terreiros e *comunidades tradicionais*, *resistências* e estratégias de luta. O GT constitui um espaço em que se concretizou a autonomia dos terreiros sem interferência de mediadores e instituições públicas ou privadas. Em razão disso, dedico o próximo capítulo à análise específica dessa situação.

Capítulo 5.

Terreiro do Egito: a resistência pelo espaço-sagrado

O território sagrado do Terreiro do Egito: as memórias em tempo presente.

Situado no alto de um morro, o Terreiro do Egito localiza-se na comunidade do Cajueiro, Zona Rural da Ilha de São Luís. Fundado, em 1864, por Massinocô Alapong (Basília Sofia ou Nhá Bá), negra africana escravizada em Cumassi, Costa do Ouro. Massinocô teria chegado a São Luís, naquele ano, e falecido em 1911. Veio escravizada com um grupo (em 1855) passou alguns anos em Salvador, quando se tornou liberta. Em São Luís, frequentou a Casa de Nagô e Casa das Minas depois se mudou para a área rural da Ilha, onde hoje é Cajueiro⁸⁴.

Em 1912, o Egito passou a ser chefiado por Mãe Pia por cinquenta e cinco anos. Segundo Pai Euclides (1987, p.91), Pia morava inicialmente com a fundadora numa localidade próxima a praia de Parnauacú, após o falecimento da fundadora saiu de lá e passou a morar no bairro do Lira, próximo ao centro de São Luís. Com falecimento de Mãe Pia, em 1966, as festas no Egito foram diminuindo ao longo dos anos, devido às dificuldades de suas sucessoras para manterem o terreiro. Após a sua morte, a chefia do terreiro deveria ser assumida por Elisia Celestina, que não se concretizou em decorrência da avançada idade (à época 99 anos). Verônica de Jesus, a próxima na linha de sucessão, chefiou o terreiro por poucos anos, mas em razão das adversidades financeiras para mantê-lo, ao final da década de 1960, as obrigações passaram a ocorrer apenas em alguns períodos do ano: nas Festas de Santa Luzia e São Sebastião. Até 2015, Pai Euclides realizava anualmente esses rituais no Egito.

⁸⁴Pai Euclides (1987, p. 52) registra a lista dos primeiros filhos e filhas de Massinocô, no Egito, com os quais conviveu: Maria Pia (Iraê-Akou-Vonunkó), Rafina, Quilitana, Silina, Elisia, Manoel Constatino, Zacarias de Surrupira (Nankoucilé), Teodora, Verônica, Margarida Mota, Memê, Denira de Vó-Missã, José Ciriaco, Maia Dias, Mundica Bracinho, Esmeralda, Constância, Jorge Itacy, Manoel do Pão de Acúcar, Celestina.

A representatividade do Egito para o *povo* de terreiro está resguardada, desde a sua entrada por um frondoso cajueiro, árvore que preserva as histórias e as memórias. Do alto do Morro é possível visualizar de maneira singular a Baía de São Marcos, “de onde se avistava o navio encantado de Rei Dom João”, relatava o saudoso Pai Jorge Itaci de Oliveira, do Terreiro de Iemanjá.

No Terreiro não existiu uma edificação fixa e permanente, nem existem ruínas. Nunca houve ruínas, como pesquisadores chegaram a afirmar em seus estudos. O lugar é reconhecido como sagrado onde tudo que lá existe e resiste conta uma história: os bichos, a água cristalina de um pequeno poço, as pedras, os cajueiros, as plantas e a vista para Baía. É morada de encantados e lugar das obrigações de Pais, Mães e filhos dos incontáveis terreiros que de lá descendem e hoje constituem Casas no Maranhão, Pará, Amazonas, Rio de Janeiro, São Paulo.



Figura 17. Foto de Pai Euclides e filhas (os) no Terreiro do Egito (Provavelmente fins dos anos setenta e início dos anos 1980). Fonte: Arquivo Pessoal Pai Euclides e do GPMINA.

Existem diferentes versões a respeito do surgimento, histórias e memórias do Terreiro. A senhora Maria José Araújo, a mais antiga moradora do Cajueiro, hoje com mais de 90 anos, recorda a constante presença de praticantes do Tambor de

Mina da ilha de São Luís e de outras regiões, até meados da década de 1960, que se deslocavam embarcados para a região do Itaqui vindos de áreas distantes do centro da cidade.

Além de ser espaço sagrado, era um local seguro e estratégico para a realização dos cultos em razão da intensa perseguição policial aos terreiros. De fato, as memórias dos mais antigos contam que o Terreiro foi o primeiro a chegar à região, antes mesmo de a comunidade chamar-se “Cajueiro” e, inclusive, Clóvis Amorim, pescador e morador, contou-me sobre o nome da comunidade possivelmente ter relação ao imenso Cajueiro que resguarda o Terreiro e está lá até hoje. Nas narrativas de Dona Maria Araújo e Dona Domingas Pereira, pertencentes às primeiras famílias de pescadores a chegarem à comunidade, pode-se vislumbrar a história do Egito:

Quando eu cheguei nesse terreno aqui (1937) não tinha um morador. Aqui no Cajueiro só tinha o Tambor de Mina ali, que chama Egito, ali em cima, no alto. Chamava Egito, morava um casal de gente e tomava conta desse terreiro. Papai (Boa Aventura Paulo Araújo) quando se agradou de lá, ficava lá em Camboa dos Frades reparando. Lá vinha uma cantoria pelo lado do Itaqui. Aí ele falou “tem um canto de pessoal, vou reparar pra onde esse pessoal vão”. Aí lá veio um barco cheio de gente. Quando eles encostaram que viram era mulheres cantando daquele jeitão, mulheres e meninas. Eles vinham era pra esse terreiro aí, do Egito. Aí vinha uma bandeira batendo tambor. [...]

E essa Maria Pia de lá fez esse terreiro aqui e esse povo que iam pra lá, iam pra cá. Ela veio com o povo dela, era aquela quantidade de mulher dançando de lá no Egito. Papai chamava ela de madrinha. Chamava era “minha madrinha Maria Pia”. Aí ia pra lá pro tambor dela lá no Egito. Aí papai fazia tudo de gosto pra ela. Tudo que ela queria. Papai ia arrastar camarão, era peixe era tudo que ele levava pra o tambor. E tinha um casal de velho que tomava conta era Apolinário e Ana Valeriana e eram eles que tomavam conta do Egito. E papai era a segunda pessoa até eles chegarem. Era gente em quantidade da Vila Maranhão, gente de Porto

Grande. Era assim esse terreiro de quantidade. Maria Araújo, 94 anos, Cajueiro/SL-MA⁸⁵.

Tenho 90 anos e quatorze filhos nascidos e criados no Cajueiro. Quando cheguei já encontrei João Mendes, Boaventura, Lotero, Antônio Galo e Davi (marido de Martinha nesse tempo). Também já tinha a finada Pia, a mineira, do Terreiro do Egito. Tinham também ‘negócio de cura’ tinha diversas: a Rafina que curava na praia, na casa dela [...] Criei todos os meus filhos no Cajueiro. O mais novo tem cinquenta anos, o Wilson; e Martin, com setenta. Eu cheguei em Cajueiro em 1945. Cheguei para morar. Meu trabalho era juntar coco, quebrar coco, torrar e fazer o azeite para vender. Meu marido trabalhava na roça, pescava e andava embarcado, o nome dele era Maximiano Lima Diniz Pereira, o conhecido como ‘Simeão Diniz’. Tinha canoa que passava pra levar madeira e carvão que ia do Cajueiro para a Ponta D’areia.

Dona Domingas Pereira⁸⁶

O “Quilombo do Egito”: o alto do morro como espaço de resistência

Pai Jorge Itaci contava que o Egito era Jeje-Nagô, Cambinda e responsável pelo surgimento de várias linhas de encantados no Tambor de Mina. O nome “Egito” reverencia os voduns do Oriente e o assentamento das africanas com os voduns: Lissá, Vó Missã, Navezuarina, Xapanã, Ewá e Verequete. Antes da abolição, o Morro abrigava o espaço sagrado e de *resistência* negra, “um quilombo, um esconderijo de negros fugidos que ficava numa ponta de terra por trás do local onde foi construído o Porto do Itaqui”, afirmava.

O quilombo já deveria estar constituído em meados de 1880 para onde iam negros fugidos de São Luís, Rosário e Paço do Lumiar, e passou a ser mais procurado após a abolição. A rota dos que fugiam de São Luís seguia pelo Rio

⁸⁵ARAÚJO, Maria José. Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadores Christiane Mota, Luciana Railza e Gerson Lindoso. Em março de 2017. Arquivo Mp3.

⁸⁶PEREIRA, Domingas. Relato filmado por seu filho, Wilson Pereira, durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Em março de 2017. Arquivo Vídeo.

Bacanga, chegava a São Joaquim do Bacanga – sede de missão jesuíta - e adentrava a mata até chegarem à ponta do “Quilombo do Egito”, onde lá já existia o terreiro.

Com o tempo passando o terreiro foi crescendo e com a libertação dos escravos, o terreiro foi aumentando de prestígio. Muitas linhas de encantado surgiram de lá [Terreiro do Egito]; família dos Marinheiros, família dos Botos, família das Sereias, família de Bandeira, família dos Gamas. O Egito está extinto como casa material, mas como casa espiritual continuará viva enquanto tivermos um filho dessa Casa. Pai Jorge Itaci de Oliveira. (In: OLIVEIRA, 1989, p.34).

Sobre o lugar ser um quilombo não encontramos ainda documentação ou registro sobre, o que tem sido listado por pesquisadores envolvidos com o GT são referências de notícias de jornais indicando “ajuntamentos de negros” na região onde hoje se encontra Cajueiro.

O “Ilê-Nyame”, o baião e os fundamentos africanos.

Ilê Nyame é o nome africanado do terreiro. *Nyame* não é grupo, na verdade. É o nome do deus criador do universo entre os Ashanti e Akan do Gana, também dito “deus do céu”, ou “o iluminado”.

Há controvérsias e lacunas tanto em relação ao nome “Terreiro do Egito” quanto “Ilê Nyame”, os fragmentos de memórias contam algumas versões. Na narrativa de Pai Euclides (1987, p. 51.), segundo ele repassada por Mãe Pia, Massinocô pertencia a um grupo chamado *Nyame* (na verdade, seria ao grupo *Ashanti*, região do Gana). Chegando a Parnauaçu, ela mesma construiu um *caramanchão* (tipo de casebre) para exercer suas funções *Kromantis* (práticas religiosas procedentes da Costa do Ouro), encontrou muitas dificuldades na prática por não encontrar outros negros (as) para compartilhar sua língua materna. Suas festas se iniciavam pela dança do “Baião” cerimônia religiosa dedicada às *Tobossis*, entidades femininas infantis, que dançam ao som de pandeiros, cabaças e castanholas. Uma readaptação, pois Massinocô não teria trazido consigo os instrumentos de percussão do seu grupo Fanti para realizar corretamente suas práticas. Com o tempo, conseguiu ensinar para poucas pessoas as obrigações, como a da véspera do Natal

em homenagem a *Anansi*, representada por uma aranha; e a Festas dos *Inhames*, ritual de fertilidade relacionado com o ciclo agrícola em que são oferecidos os primeiros frutos ao *Bonsú*, chefe dos *Ashantis*.

Ao mesmo tempo, Pai Euclides (1987, p. 53) afirma que o nome africano dado pela fundadora *Nyame* significa “Deus” na língua *Ashanti*, *Ilê Nyame* – Casa de Deus. Quanto ao “Egito”, nome mais utilizado, teria sido por conta do lugar onde o terreiro se estabeleceu, não se sabe exatamente as razões. Se pelo Morro, se pela vegetação, se pela vista estratégica, se pela sua importância e/ou imponência do Egito naquele momento? Essa lacuna persiste.



“O Pau da Paciência é um assentamento de tempo, espécie de mastro com uma cruzeta, onde se louvam os ancestrais. No Egito nunca houve Pegí apenas embaixo do Altar existiam os Otás dos Bunsús, onde se faziam seus Ianle sobre seus Ibás ou Ajobas de louças de barro. Somente o Oxalá da Casa tinha suas louças de porcelana, mas as quartinhas eram de barro”

Pai Euclides (1987, p. 54)

Figura 18. Foto Pau da Paciência. Terreiro do Egito, década de 1980. Arquivo pessoal Pai Euclides e GPMINA.

A versão de pesquisadores apontam contradições à nação Fanti, ritualística que só acontece na Casa Fanti e em terreiros abertos por seus filhos. Como a fundadora do Egito não encontrou outros negros de sua nação, incorporou à Mina Fanti Ashanti elementos da tradição Mina Nagô, ou talvez, essa inserção pode ter ocorrido inicialmente ainda na Bahia, concretizando-se com seu contato na Casa de Nagô, em São Luís, mas também como influências da Casa das Minas.

A pesquisadora Mundicarmo Ferretti (2000, p. 162) aponta dados sobre essa “ligação” que, além de insuficientes, são contraditórios. Não se dispõe de elementos para afirmar se a “nação” Fanti Ashanti surgiu na Mina maranhense com a Casa Fanti ou se “sobrevive” nessa Casa como uma nação africana conhecida no Brasil, apenas no Maranhão (que teria, portanto, sido organizada no Terreiro do Egito). Desse modo, não acredita ser possível afirmar quais traços da nação Fanti Ashanti são originários do Egito e quais foram acrescentados por Pai Euclides a partir de leituras, contatos com pesquisadores e informações recebidas de pessoas ligadas às religiões de matriz africana de outros países⁸⁷.

Como dito anteriormente, Massinocô chegou primeiro em Salvador, Bahia, como escravizada, lá, conseguiu a liberdade e migrou para o Maranhão. No Egito, as obrigações presididas por Basília e Mãe Pia se iniciavam com o Baião, ritual que atraía grande número de participantes vindos embarcados principalmente pelo Porto do Cajueiro. Nesse período, por serem muito frequentadas, as festas no Egito mobilizavam intenso deslocamento de Mães, Pais e filhos de terreiros da ilha, sobretudo, da baixada maranhense.

O fenômeno do aparecimento do navio de D. João foi presenciado por Pai Jorge (no Egito, por três vezes.) e narrado em livro.⁸⁸ Segundo as “velhas do Egito” aquela aparição começou com a chegada da linha de marinheiros, por volta de 1928, depois da Primeira Grande Guerra Mundial. O fenômeno ocorria no dia 12 de dezembro, às 11 horas da noite. [...] Às 12 horas da noite, em ponto, surgia no meio da baía uma embarcação toda iluminada, um navio que aguardava no meio do mar; podiam-se “avistar até as pessoas andando no convés”, dizia ele. Naquele momento, todos os filhos (as) entravam em transe com seus voduns, se vestiam e iam dançar o baião.

⁸⁷Mundicarmo Ferretti (2000, p. 163) citando o livro de Maria Amália Barreto (1977, p.57), destaca que em 1975, Pai Euclides possuía uma cópia datilografada do Capítulo 15 “Introdução à Antropologia Brasileira”, Vol. 1, de Artur Ramos (1943), sem indicação da fonte, onde aquele autor refere-se aos Fanti-Ashanti. Já havia também escrito para uso interno do seu terreiro um livro sobre a Casa no qual afirma a nação Fanti.

⁸⁸*Orixás e Voduns nos terreiros de Mina*. OLIVEIRA, Jorge Itaci. São Luís, Maranhão. (1989, p 34).

Todo mundo ia daqui da porque tinha a história do aparecimento do navio, o navio de D. João. Do Egito se via o navio. Um navio encantado que se aproximava quando se iniciava a festa. Aquelas luzes. As iluminações do navio eram tantas que chegavam a clarear o pátio em frente ao terreiro. Isso não era visto só pelos pertencentes, mas pelos frequentadores crentes e incrédulos. Nesse tempo não tinha esse Porto do Itaqui. Aí o encantado dizia a hora que o navio ia embora por causa da maré. Daqui de São Luís se deslocava muita gente, uns por terra, em carroças puxadas a burro, outros embarcados apanhando canoas na Praia Grande. Ia mais gente embarcada que por terra que era mais longe, pra ver a questão deste navio encantado, o navio D. João.

(Pai Euclides – Casa Fanti Ashanti).



Figura 19. Foto Pai Euclides limpando o terreno no Terreiro do Egito (década de 1980).
Arquivo pessoal Pai Euclides e GPMINA.

A versão dos pajés da baixada maranhense sobre a “poderosa mineira do Egito, Mãe Pia”.

Na baixada maranhense, utiliza-se não só “Pajelança”, mas “Cura, Brinquedo, Brianga e Cutiúba” denominações pelas quais se reconhece essa prática religiosa. Embora, às vezes, sejam termos descritos como sinônimos coexistem distinções demasiadamente sutis. “Cura” tem dois sentidos: de um lado, um conjunto das práticas religiosas associado à ideia de totalidade, também sinônimo de “Pajelança”; de outro, “Cura” aparece nos discursos em seu sentido lato, como denominação de um rito específico na Mina.

Durante o processo terapêutico - do momento em que o pajé é acionado até a cura -, cada indivíduo assume uma postura diferenciada em relação à doença. Essas percepções idiossincráticas direcionam a interpretação da causa do mal. É preciso levar em conta as subjetividades envolvidas. A noção de mal extrapola o corpo individual, abrange as relações sociais e a própria organização do universo religioso e cultural.

Na Pajelança, curar e tratar não tem distinção. Tratar é manter relações; “curar” constrói novas relações e expectativas. Uma das principais características de um terreiro (barracão) é sua capacidade de agregar pessoas e, nesse espaço, o pajé é reconhecido como detentor de um conhecimento religioso e terapêutico, como principal medidor entre os homens e os encantados. Outrossim, há outros especialistas nos tratamentos de doenças a quem são conferidos igual importância. Atuam com semelhante eficácia, embora tenham funções distintas e sejam considerados menos poderosos que os pajés: o rezador/rezadeira, o benzedor/benzedeira, a parteira e o mizinheiro.

No primeiro capítulo desta tese, discorri sobre aspectos que relacionam a Mina e a Pajelança, no Maranhão, e inscrevem esta última no universo dos terreiros. Sendo a principal função da Pajelança a busca pelo equilíbrio geral - corpo e alma - através da força das ervas e do poder dos encantados. Contudo, sua função não se resume ao tratamento de doenças. Seus domínios abrangem o entretenimento, estilos de vida e visões de mundo que constituem um universo religioso com representações e códigos próprios. A ligação com o Tambor de Mina é constante, no entanto, parece haver principalmente nessa região e algumas localidades uma autonomia da Pajelança em relação à Mina, como se nessas localidades fosse mais “pura” ou mais “tradicional”.

Em minha pesquisa para dissertação de mestrado, trabalhei especificamente com Pajelança na baixada e não registrei dados referentes do terreiro do Egito, até porque, naquele momento, o Egito não era parte dos meus objetivos, talvez em razão de não conhecer ou não reconhecer (ainda) a dimensão de sua importância para a Mina. Hoje faço a reflexão de como, por vezes, pesquisadores e estudantes que se especializam nos estudos das religiões de matriz africana repetem exaustivamente as mesmas classificações e manuais, determinando de forma autoritária quem é ou não mais tradicional, ou quem guarda ou não os fundamentos, privilegiando alguns terreiros e matrizes. O trabalho de campo para esta tese obrigou-me a lançar um olhar mais atento para o Egito, rompendo inclusive com os caminhos convencionais traçados desde a graduação.

Retornando aos cadernos de campo datados de 2004 a 2007, de fato, em Bequimão (município onde pesquisei) não reencontrei dados sobre o Egito; porém, identifiquei informações coletadas por outros antropólogos em município vizinho, Guimarães. Há registros de narrativas de sofrimento e doença que acompanharam as trajetórias dos pajés e se inter cruzaram e ligaram a Pajelança da baixada ao Terreiro do Egito.

Um terreiro (barracão) de Pajelança funciona com uma estrutura própria de produção e reprodução do conhecimento. O universo da crença constitui um caminho de comunicação que envolve os praticantes num outro campo de saber, de interpretação e de explicação dos fenômenos da vida. O pajé, principal agente desse sistema de crenças, dentre suas atribuições, tem a função de manter a relação e o modo ritual de comunicação com as entidades, já que é tido como principal intermediário entre os consulentes e o mundo sobrenatural. Intermediado pela doutrina religiosa, cada indivíduo assume uma postura diferenciada em relação à doença. A percepção da doença direciona a interpretação da causa do mal. Um dado sintoma pode se manifestar da mesma forma em várias pessoas, mas a razão dificilmente seria a mesma.

Na Pajelança, o corpo é relacionado, basicamente, a dois campos de conhecimento que não se excluem: a dimensão do consulente e a do especialista. Assim, coadunam-se, de início, duas representações: o saber-se doente e a doença do outro. “Saber-se doente” concerne ao momento em que cada um identifica, de forma particular, um sinal da doença, do malefício. Nesse panorama, reafirma-se a importância do discurso do doente sobre o corpo espaço em que se expressa o malefício. O indivíduo, ao perceber um problema, aciona uma possível causa, fato que se apoia na leitura de uma “segunda opinião”, na maioria das vezes, alguém familiarizado com esse universo de crença ou uma pessoa próxima do doente que consiga, de alguma maneira, identificar dentro de um conjunto de possíveis causas, a mais provável. Nesse primeiro momento são aventadas possibilidades preliminares sobre a causação, quer dizer, indicações se o mal foi causado pelo próprio sujeito atingido ou por um terceiro. Nessa mesma direção, nos barracões, era comum que o consulente já fosse “pré-diagnosticado” antes mesmo da ida a um

pajé. Há um repertório de causas e sintomas compartilhados e logo acionados quando alguém “se sente doente”, códigos estes relativamente comuns e identificáveis.

O corpo é tido, também, como objeto de punição por exprimir situações de sofrimento e desordem. Essa dimensão abrange, principalmente, mas não exclusivamente, os males causados por seres sobrenaturais e encantados. Nesse caso, o fator etiológico tem relação direta com infrações e quebra de normas, com exceção do encruzo - o corpo como objeto de punição e desordem. E aparecem nas narrativas: “me sentindo ruim, fiquei perturbado (a), fiquei burro (a), judiado (a), caiu doente, mondongado (a)”. Esses termos têm o sentido genérico de perda da consciência, da vontade e das noções de tempo e espaço, de forma que o sujeito está sob o controle total dos encantados.

“Firmeza” é um trabalho feito por um pajé mestre para afastar os encantados que prejudicam. No caso de a pessoa doente ter o dom de ser pajé, a firmeza é feita antes mesmo do encruzo (rito formal de iniciação).

Fui crescendo, crescendo [...] Eu não tenho a data de quando ‘eles me irradiar’, as entidades a primeira vez. Mas a primeira vez que eles baixaram foi num sábado de São Benedito. Eles me deixaram burra por três meses! Desde essa época eu tenho esse problema de cabeça. Nessa vez, me levaram num laboratório na Cabeceira, antigo nome de Bequimão, porque eu tava com muito enfraquecimento. Só vivia doente. Às vezes, quando ‘eles’ tão forte minha cabeça fica doendo que eu não aguento!

Dona Rosa⁸⁹.

Esse campo de interpretação das doenças não se constitui um sistema fechado, mas oferece explicações para situações que a ciência e o médico não esclarecem. Para um pajé, ser punido significa, além de tudo, ser escolhido. O encruzo de um pajé demarca a consagração de um lugar de firmeza, de um estado de saúde, a partir do momento em que o pajé aceita sua condição e passa a cumprir sua sina. O encruzo fortalece, afasta os maus fluidos e protege o sujeito das ações de entidades maléficas, já que durante a iniciação são conhecidas as entidades que o protegerão para toda a vida.

⁸⁹ Rosa Pajé. Entrevista concedida em 2005 para a pesquisa de dissertação. Bequimão, Maranhão.

Muitas vezes, uma pessoa com o dom de ser pajé, não encruzada por alguém mais poderoso que lhe dê “firmeza”, segue a vida lutando contra muitos problemas psíquicos e físicos. Além disso, permanece em uma situação de marginalidade, “sem um lugar”. Percebe-se, portanto, que isso depende muito da rede de relações na qual se encontra.

Na Pajelança, estar com boa saúde pode significar prevenir-se, no sentido de cumprimento das obrigações religiosas, na realização da firmeza, do encruzo e tantos outros procedimentos que combatam um previsto estado de desordem. Dependendo do “mal” pode-se indicar outro pajé mais experiente e/ou mineiro especializado em tal serviço ou trabalho ou um médico, caso seja necessário. No caso das iniciações, o rito só pode ser conduzido por pajés mestres ou Mães e Pais mais experientes, cujas técnicas misturam procedimentos sobejamente conhecidos nesses espaços e traços individuais. Em uma dessas situações ocorreu a ligação entre Egito e os curadores da baixada, no caso, a ligação espiritual entre Memê e Mãe Pia, “poderosa mineira”.

Eu nasci morto. Passei a noite inteira morto. No outro dia, com vinte quatro horas que era o enterro, três horas da tarde de novo, eu puxei o pé e gritei. Na hora, mamãe achou que eu não devia ir com aquela meia: ‘meu filho, não vai com essa meia. Eu trouxe uma meia nova pra vestir’. Ela foi pegar meu pé pra calçar a meia e eu puxei o pé. Chorei muito. Eu já estava no caixãozinho. O caixão era uma caixa de papelão que o fazedor de caixa fez, o carpina. Eu já estava dentro pra ir pro cemitério. Comecei me tratar porque peguei a sofrer, sumir, desaparecer, aparecer. Tinha que ir atrás muitos dias. A primeira vez foi em casa mesmo. Depois comecei ir pro mato. Sair arribado. Era levado pelos guias. [...] Eu não sabia o que era. Aí desaparecia no poço, no rio, no igarapé: um dia, vinte quatro horas, outra vez dois ou três dias. Assim que era. Mas meu pai me achava, com muita dificuldade, mas me achava.

Depois que eu fiz sete anos, eu fui entregue pra Sinhá Paca, a mulher que veio assistir meu parto. Com o passar do tempo, chegou uma fase que ela não podia mais dar conta. Não podia resolver todo negócio. Eu continuava desaparecer. Aí mandaram buscar o tio por nome João Soares. Foi o curador, o pajé, mais falado que já teve aqui no Guimarães. Mas João Soares vê que não vencia, que não dava pra ele resolver tudo. Ele não deu mais conta de resolver o problema pra frente. Foi até onde podia e até onde ele conhecia. Era cura. Só curava. Não tinha tambor. Aí me entregou para uma senhora com o nome de Pia, Maria Pia. Ela era

mineira. Ela era mãe de santo do Egito. Mandou buscar a mineira mais velha do Maranhão. Chamou ela porque ele não teve caminho mais pra ir pra frente comigo. Eu venho de lá. Porque eu sou filho de uma filha da África. A relação que tem com a África, que é dependente da África.

Memê, 1996, em Guimarães. In: Maligetti, Roberto, jan/jun. 2014⁹⁰.

Memê tinha uma prima rezadora no Egito, assim seguiu pra o Egito se “preparar na Mina, pois já era ‘feito’ na Cura”. Dizia que Maria Pia era “a mais importante de todas porque era a chefe do Egito: chefe de Jeje e chefe de Nagô”. Em sua versão, Pia teria nascido no Egito, vinda ainda pequena trazida pela mãe escravizada. Quando começou a manifestar seus dons, Nhá Bá, fundadora do Egito “tomou conta” de Pia, a preparou e a deixou como chefe do terreiro.

Falar o nome do Egito todo mundo sabe. O povo todo. É muito velho. O barracão mais velho do Maranhão é Egito. Tem seis mil e poucos filhos de santo. O Egito é um alto, um morro alto, redondo. Tem muito bicho. É lá que vai buscar água, pra cristalizar na cidade. A água é azulzinha. O senhor se banha e pensa vou também ficar azul. Mas não fica. O pocinho é pequeninho. Agora nós ia no morro alto. De lá, nós olha tudo. Olha o cajual, a praia que vai pra Itaqui, pra o porto de Itaqui, pra o deporto do navio. Mas a Pia não fugiu. Quem fugiu foi Nhá Bá. Foi Nhá Bá que abriu o terreiro lá. Trabalhou muitos anos. Então, a Pia já era filha de Santo da Nhá Bá e ficou tomando conta. Nesse tempo tinha selva. Era mata virgem. Era lá que era o escondidinho mesmo. Lá eles ficaram. Eles escondiam lá e iam trabalhar com outros brancos.

Memê, 1996, em Guimarães. In: Maligetti, Roberto, jan/jun. 2014.

No Egito só dançavam mulheres acima dos trinta anos. Nem quaisquer homens frequentavam. Apesar de homens não dançarem, Memê era autorizado e outro senhor chamado “Manoel”. Memê carregava o encantado “João de Una” e o Manoel “o Verequete”, na verdade, o entendimento era que a permissão era para os encantados, não para os homens.

⁹⁰A entrevista foi publicada integralmente no artigo *Sou um mineiro, tenho tenda e vivo cuidando da religião*. In MALIGETTI, Roberto (2014). Revista Pós Ciências Sociais – UFMA. <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2868>

Pia faleceu com cento trinta um anos e três dias. Então, ela estava pra morrer e entregou a casa pra mim. O navio não apareceu. Ela morreu e deixou a casa pra mim. Lá são seis mil e tantas pessoas. Muita gente, de toda parte desse mundo. São todos filhos e filhas de santo dela. Aí eu era um dos mais novos da época. Todos eram mais velhos do que eu na casa. De idade podiam ter menos, mas da casa eu era o mais novo. E outro ano que eu fui teve um jogo. Aí jogaram os dados e eu fiquei como dono da casa, o responsável. Passaram a responsabilidade pra mim. De tudo. Sem eu saber. Não sabia nada disso. Fui escolhido. Eu que fiquei responsável. A dona morreu e entregou pra mim.

Tomei conta da casa, por causa do guia, porque era o mais velho do Maranhão. A guia da casa passa em mim. Porque o João que está em cima de mim era o dono da casa dela. O velho dono da casa. O meu guia era o padrinho dela, de igreja e padrinho de croa. Porque a gente tem que ter padrinho e madrinha, tem que ser batizado na boca do tambor. A velha Celestina era irmã de santo dela, mais novinha um pouco de que ela, mas com oitenta ou noventa anos. Também era afilhada do mesmo encantado. Aí acharam que o encantado aqui é o dono.

O Baião, por sua vez, tem relação com a Cura. Verifica-se que a narrativa de Memê persiste nas de Pai Jorge e Pai Euclides, ao enfatizarem a linha de Cura na Mina relacionando-a ao rito do Baião do Egito. Nas palavras de Memê:

O Baião é do Egito. É apresentação de África. É com música. Só instrumentos, 15 instrumentos, 20 instrumentos. E tem o baião mineiro. É pra poder curar os doentes. O baião é uma cura pra poder tratar de curar os doentes. São só 2 tambores: diminui 1 da mina que tem três. Ficam dois pra curar os doentes. As filhas de santo dançando, e o pai e a mãe de santo vão tratar daquele doente no quarto. Esse que é o baião. É uma obrigação. Se canta, se recebe o encantado. Ele vem resolver tudo, dá o começo e dá o fim. E fica atendendo ainda alguns amigos, algumas pessoas. Depois vai embora. Aqui ninguém representa. É só eu que representa aqui. Quer dizer, lá na cidade representa, no Egito. Os filhos do Egito representam. Memê, 1996, em Guimarães.

In: Maligetti, Roberto, jan/jun. 2014.



Figura 20. Foto Baião da Casa Fantí Ashanti no Terreiro do Egito. (Provavelmente início dos anos 1990). Fonte: Arquivo pessoal Pai Euclides e GPMINA.

Zé Lutrido, curador também muito conhecido (entrevistado por FERRETTI, M. 1994), já falecido, de Guimarães, tinha terreiro em forma de navio também foi “feito na Mina” por Maria Pia. Afirmava que o “Egito era um lugar triste”, tinha só uma casa e Pia não morava lá, só na época da festa, que durava treze dias. O Terreiro era de Rei dos Mestres, Pia era de Mina e Cura/Pajelança, mas pouco curava, embora fizesse o Baião de ano a ano. Ela era de Averequete, mas “herdou a bandeira de Rei dos Mestres” e teria recebido o dono da Casa depois da morte da fundadora. Conforme Zé Lutrido, no Egito, não se cantava “dobrado” como nos terreiros de Mina antigos, era só “corrido”. Seria uma Casa de “pouca ciência” – os filhos eram preparados nos dias de festa, a partir do segundo dia, cada dia se fazendo uma coisa diferente e o resguardo era cumprido em casa.⁹¹

⁹¹Na Mina tradicional são presentes dois tambores também são chamados de *Abatás* - Guia e Contraguia tocados especificamente para Orixás e Voduns, e Voduns gentis. Quando acontece a festa para Caboclos é acrescentado um terceiro tambor, o chamado Tambor da Mata. Dentro da Mina há dois toques principais: o toque “corrido” e o toque “dobrado”, também chamado de Mina Corrida (mais acelerada) e Mina Dobrada (mais cadenciada). Musicalmente apresentam compassos rítmicos diferenciados, ambos comandados pelo *Abatazeiro* (tocador) que marcará “corrido ou dobrado”. Compondo os ritmos da Mina entram as cabaças tocadas ao mesmo ritmo do ferro.

A Princesa Ina, as festas do Egito e as histórias do Itaqui.

Muitas são as histórias sobre as encantarias na área do Itaqui e Terreiro do Egito contadas e recontadas pelo *povo* de terreiro, mas igualmente noticiadas por jornalistas, cronistas, romancistas maranhenses. *Histórias do Porto do Itaqui* (de autoria de um engenheiro participante da construção do porto, Bento Moreira Lima Neto) é um livro que não se reduziu a um dossiê técnico escrito por um engenheiro portuário, narra com detalhes várias passagens sobre a Princesa Ina, sua “fúria” e os trabalhos de Pai Jorge Itaci, seus filhos e filhas; e de outros Pais e Mães de terreiro para a liberação da construção do porto nos fins da década de 1960.

No site oficial da Empresa Maranhense de Administração Portuária – EMAP - consta que final da década de 1970, durante a construção do porto, cerca de sete escafandristas desapareceram sem deixar rastros. Houve relatos de plataformas que sumiam e voltavam; de trabalhadores espantados, amedrontados. *Autoridades religiosas* de terreiro foram chamadas e homenagens a encantaria foram feitas como forma de acalmar Princesa Ina. Depois dos sumiços e mortes de operários, Pai Jorge Babalaô disse às autoridades da época que para tudo se acalmar seria necessário pedir permissão à Princesa. Hoje há um altar para Iemanjá como representação religiosa da princesa⁹². Segundo a administração do Porto são realizados todos os anos, em dezembro, desde os anos 1970, rituais religiosos na área primária do Porto do Itaqui, hoje coordenados por filhos ligados a Pai José de Itaparandy. A festa começa ainda no terreiro, no bairro do Maiobão, bairro do município de Paço do Lumiar – região metropolitana de São Luís, e então segue para o porto com Tambor de Mina e oferendas à entidade.

Conta-se que Ina, irmã de Iemanja, teve seu espaço sagrado violado pelas primeiras construções para instalação do Porto. Ina reina nas profundezas da Baía de São Marcos. Seu palácio, segundo os saudosos José Cupertino e Pai Jorge Itaci, havia sido atingido pelas cravações dos tubulões (suportes para estruturar o cais do Porto) e atingido sua morada de cristal, destruindo-a em parte. Isso a enfureceu e,

⁹² Consulte-se www.emap.ma.gov.br, acesso em fevereiro de 2018.

por várias ocasiões, revidou as agressões a seus domínios, derrubando, implodindo e quebrando equipamentos. (LIMA NETO, 2005, p. 134).

A Princesa comandava os bancos de areia e sabia como usá-los para atrair e prender navios intrusos não aceitos pelos encantados. Mergulhadores chegaram a afirmar existir uma luz intensa no fundo do mar. No início, as obras não andavam. Os engenheiros responsáveis acreditavam que, acidentes em uma obra com mais de mil operários, era previsível, porém, de modo singular, as marés e correntes no litoral maranhense, em especial naquelas águas, se cruzavam em várias direções.

Em 1971, os engenheiros da obra presenciaram um acidente o qual consideraram “estranho e sem explicação razoável”. Lima Neto (2005, p. 191) relata detalhadamente um desses eventos quando o mergulhador mais experiente com anos de serviço, maranhense e de origem indígena, desapareceu misteriosamente em uma vistoria cotidiana. Ele tinha o hábito de antes de começar o seu trabalho, se dirigir à beira do cais com uma pequena sacola. Em determinado ponto, parava, sentava-se no chão, baixava a cabeça e fazia uma oração, sempre só. Logo em seguida, abria a sacola, retirava alguns colares coloridos, que ia repassando na ponta dos dedos, vagarosamente e, sem parar de rezar, colocava-os em volta do pescoço. A cena foi presenciada inúmeras vezes pelos engenheiros, trabalhadores e demais mergulhadores. Certa vez, não diferentemente das outras, seguiu para o cais para iniciar seu trabalho, rezar, inspecionar seus equipamentos, mangueiras, cabos, tubos de oxigênio com segurança e tranquilidade, sempre descia acompanhado de um ajudante que observava o ritual diário de longe para depois seguirem com o trabalho. Nesse dia, tudo prosseguiu como de costume, o mergulhador dirigiu-se à extremidade do cais, colocou a máscara, fixou a corda de segurança (que servia de comunicação com o ajudante) e, como fazia sempre, caiu no mar. Meia hora depois, o ajudante percebeu que, tanto o cabo quanto a mangueira de oxigênio estavam soltas. O mergulhador havia se desprendido, desaparecido no mar e o corpo nunca encontrado. Nada havia sido cortado, nada relacionado à imperícia ou acidentes, ele soltou-se. Sem explicações técnicas, atribuíram ao encantamento da Princesa, fato que ocupou muitas manchetes de jornais da época.

Além das histórias de acidentes atribuídas à fúria da Princesa, outras contam sobre a efervescência e animação nas festas do Egito. No Cajueiro, não é difícil em conversas ou entrevistas formais narrativas relacionadas às festas do Egito, sobretudo nas falas dos mais velhos, aqui registradas em várias passagens da tese, como: Dona Maria Araújo, Dona Domingas, Dona Maria da Costa e Senhor Antônio Roxo, todos já ultrapassaram a marca dos noventa anos e estão lá como história viva do Cajueiro. Tivemos a oportunidade de entrevistas e registrar as conversas com eles. Todos ainda muito lúcidos e vívidos em suas memórias. Com exceção de Seu Antônio Roxo, já um pouco debilitado física e mentalmente, mesmo assim, recebe os visitantes com simpatia.

Não houve gravação da entrevista e durante a conversa alguns momentos de sua vida foram sendo contados e rememorados com ajuda da esposa e do filho. Nas narrativas de Seu Antônio Roxo, hoje, as memórias já se confundem. Ainda assim, conta alguns detalhes das Festas do Egito, com “muitos participantes, eram concorridas e que era uma época feliz, boa, como ‘aquela’ nunca mais”.

Antônio Roxo é uma importante referência na comunidade de Cajueiro. Nasceu em Tutóia/MA, era pescador e chegou embarcado ao Cajueiro, onde conheceu e manteve contato com Mãe Pia, que já comandava o Egito. Lembra sua participação nas festas de Santa Luzia ocorrida todos os anos, muito concorrida e vinha gente de toda a Ilha e baixada. Um “lugar cheio de árvores, muito lindo, alto, de onde dava para avistar toda a Baía de São Marcos. Só de lá dava para avistá-la assim”. Não deu mais detalhes em decorrência das limitações já mencionadas. Ainda assim, localizei um trecho no livro de Lima Neto (2005, p. 211) onde descreve uma conversa/entrevista com Antônio Roxo sobre as Festas do Egito.

Seu Antônio Roxo contou que, na noite principal da festa, depois das onze horas, os participantes se reuniam para uma oração no local mais elevado do terreiro, quando todos ficavam olhando para o mar. Sempre antes da meia noite surgiam algumas luzes, vermelha e verde, vindas do interior da Baía, saindo lentamente por detrás da ilha de Tauá-Mirim, dirigindo-se à ilha de Guarapirá, hoje em frente ao Porto do Itaqui, que na época não existia. Nesse momento, fogos eram lançados, as cantorias ficavam mais dinâmicas e todos entravam em transe. Pouco depois, todos assistiam o enorme barco sair e desaparecer no mar. Existia nos

arredores do Egito, uma fonte de água mineral abundante, cuja água era a mais saborosa da Ilha de São Luís, Depois que Mãe Pia se foi, a fonte secou.

Dom João, o encantado que reina por aquelas águas teria dado à Princesa Ina, sua filha, toda a área onde hoje se encontra o Itaqui. Os engenheiros e operários os consideravam entidades “furiosas”, tanto que a CODOMAR – Companhia Docas do Maranhão -, solicitou os serviços da Federação de Umbanda do Maranhão, para “invocar seus santos e entidades para proteger o Itaqui”. (LIMA NETO, 2005, p. 570). A partir de 1984, após mais um incidente nas obras, os serviços de recuperação do porto não conseguiam prosseguir, mesmo com esforços técnicos e especializados, vinha a maré e desmanchava tudo. Os tubulões se recusavam a penetrar na terra. Alguém (não identificado na referida publicação) teria sugerido chamar Pai Jorge Itaci, à época presidente da Federação, para fazer umas rezas para pedir permissão à Princesa Ina. A empresa construtora pediu autorização à CODOMAR para a realização do culto no Porto. E a autorização foi concedida.

Assim, no dia escolhido, fim de tarde, Pai Jorge dirigiu-se ao Itaqui, acompanhado de seus filhos e filhas, com imagens e flores. Chegaram embarcados. A cerimônia religiosa começou ao início da noite, por volta das dezenove horas, e seguiu pela noite e madrugada. Depois, Pai Jorge solicitou que fosse entronizada em um pequeno oratório de vidro, uma imagem de Yemanjá, representando a Princesa Ina. Até hoje, 2018, a imagem está lá no mesmo local e o ritual se repete ano a ano, como dito anteriormente. Em tons de “testemunho”, Lima Neto (2005, p. 571) conta que, a partir daquele dia, os problemas no canteiro de obras foram rapidamente resolvidos, não mais aconteceram acidentes. Em mais um tempo, dentro da normalidade, o cais foi recuperado. Para os responsáveis pela construção não existia explicação para acontecimento como aquele. ⁹³

A encantaria da Princesa faz parte da história do Porto do Itaqui, época de conflitos fundiários menos intensos. Histórias que ainda hoje persistem em meio a um processo de violação dos direitos tradicionais das comunidades ocupantes dessa

⁹³Bento Moreira Lima Neto (2005, p. 571). Histórias do Porto do Itaqui: crônica. São Luís, MA. 2005.

região desde a segunda metade do século XIX, no caso do *povo* de terreiro; e desde a década de 1930, no caso dos pescadores que por lá chegaram. O Porto da WPR (porto privado) tem a pretensão de se instalar nessas praias e objetiva o deslocamento de moradores resistentes à violação dos seus territórios, instaurando um conflito que tem acionado mobilizações e coletivos em defesa da comunidade do Cajueiro e a preservação do espaço do terreiro.

A possibilidade de violação do espaço sagrado do Egito tem ensejado discussões acerca da preservação dos territórios negros e de terreiro, trazendo para o centro do debate a noção de preservação e de patrimônio que, aqui, encontra lugar próprio. De acordo com Sodré (1988, p. 50), primeiramente se precisa rever a etimologia o significado “herança”, um bem ou conjunto de bens recebido, mas também é uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo. Uma categoria que incorpora um conjunto de particularidades atuantes na aquisição e na transmissão da riqueza e do poder. A noção de patrimônio abrange, assim, tanto bens físicos quanto a competência técnica ou “lugar social” que conquistam determinados grupos. Não se pode compreender a lógica patrimonialista por critérios puramente econômicos, uma vez que aí se entrecruzam determinantes étnicos, políticos, simbólicos.

Na verdade, o patrimônio, qualquer patrimônio, poderia mesmo ser concebido como um território, acrescenta Sodré. Entende-se patrimônio como uma forma, entre outras de território, pois delimita um grupo distinto, uma comunidade específica e desafia critérios de caráter universal. Nesse caso, o patrimônio simbólico das comunidades negras brasileiras, especialmente, de terreiros, afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso para sua transmissão e preservação, criando a possibilidade de se reterritorializar através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber ancestral, nas festas, nos ritos, na afetividade, nas línguas e linguagens corporais, enfim, em um conjunto extremamente organizado e complexo de representações.

No espaço-terreiro do Egito, a terra também guarda os segredos e os assentamentos do Tambor de Mina do Maranhão. A visão sagrada do espaço traz

uma relação ecológica fundamental, filhos e filhas, Mães e Pais são parte da paisagem, não proprietários dela. Esse espaço não está à venda, nem deve ser degradado. O Axé plantado no Egito é o patrimônio simbólico preservado e transmitido pelos/para terreiros desde 1864.

“Vento e mar não tem fronteira”: a comunidade do Cajueiro e Terreiro do Egito ameaçados pelo empreendimento de um porto privado.

Localizada na zona rural de São Luís, Maranhão, na porção sudoeste da Ilha, Cajueiro está às margens da baía de São Marcos. A comunidade constitui-se de cinco pequenos núcleos assim denominados: Parnauaçu, Andirobal, Guarimanduba, Morro do Egito e Cajueiro. “Cajueiro” considera-se o conjunto desses núcleos, interdependentes e com suas especificidades, tendo como principal representação comunitária e de mobilização, a União de Moradores do Cajueiro.

Na comunidade, vive-se da pesca, coleta de mariscos, agricultura familiar e pequenas criações de animais. Na zona rural da Ilha se encontram ainda as comunidades do Rio dos Cachorros, Limoeiro, Taim, Porto Grande, Vila Cajueiro, Portinho, Ilha Pequena, Embaubal, Jacamim, Amapá e Tauá-Mirim. Comunidades que, desde 2003, declararam-se Reserva Extrativista de Tauá-Mirim e requerem o reconhecimento do Estado brasileiro há mais de uma década. A região é considerada “pulmão de São Luís”, com nascentes e fontes de água mineral, a instalação de qualquer empreendimento causará danos não somente para essas comunidades, mas para várias regiões da Ilha, como diz Clóvis, pescador e morador, “vento e mar não tem fronteira”.

O processo de criação da RESEX, inicialmente Reserva Extrativista do Taim, tramita no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade/ICMBIO, desde 22 de agosto de 2003, iniciado por um abaixo assinado por 137 moradores (trabalhadores rurais, pescadores e coletores de caranguejo) cujo processo solicitava a declaração da Resex a partir dos limites iniciais estabelecidos pelas comunidades. Em 2005, foi realizada vistoria prévia na área pela equipe do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis/IBAMA-MA. Dois anos

depois, em 2007, foi concluído o Laudo Socioeconômico e Biológico de Criação da Resex, que, em seu conteúdo indica a Resex como representante de uma “forma de *resistência* comunitária”.

Além disso, a partir de processos de negociação entre ICMBIO e comunidades, optou-se pela denominação “Tauá-Mirim”, tendo em vista a existência de outra reserva “Taim”, localizada no estado do Rio Grande do Sul. Da mesma maneira, indicou ainda novas propostas de limites cujos quais excluía grande parte do território do Cajueiro, que, mediante reuniões, debates e negociações foram aceitos pelas *lideranças* dessa comunidade para não impossibilitar a criação da RESEX. Por isso, consideramos na Cartografia Social do Cajueiro esses dois limites: o solicitado pelo conjunto de comunidades em 2003; e o indicado pelo ICMBIO, em 2007, que inclui apenas parte do território Cajueiro – a praia de Parnauaçu.

Em audiência pública, realizada em março deste ano, a analista ambiental responsável (à época) pelo estudo para criação da RESEX, Kátia Barros, uma das convidadas a compor a mesa de audiência, relatou que, quando os estudos foram realizados nas comunidades foi apontado uma série de irregularidades nas propostas de empreendimentos para aquela região, tudo descrito no relatório final. Acrescentou também que tal “ousadia” ao apontar a situação no referido relatório teria custado seu próprio cargo; sendo, logo depois, demitida pelo órgão. A área da Resex aguarda decreto de criação.

Cajueiro, hoje ameaçado pela instalação do terminal portuário privado, possui o título condominial registrado, em 1998, pelo ITERMA - Instituto de Colonização e Terras do Maranhão. Tempo que condiciona a institucionalização do território, no entanto, as memórias remetem a outro tempo não engessado na temporalidade institucional.

Desde final da década de 1980, aproximadamente, o Cajueiro vem sofrendo ameaças de deslocamento compulsório em decorrência da instalação de um pólo siderúrgico instaurando o sentimento de insegurança tanto no Cajueiro como nas outras comunidades da região. A partir de 2014, o direito de permanência dos

moradores em seus territórios passou a ser ameaçado mais intensamente pelo empreendimento que protocolou, naquele ano, pedido de licença prévia para intaslação do porto.

Segundo relatório do GEDMMA (2014, p. 8), essa região é vista por representantes governamentais, aliados e gestores empresariais, como um local com "vocação natural" para instalação de grandes empresas, lógica contrária às comunidades que historicamente ali vivem com seus modos de vida e de preservação do território, além de crenças e simbologias comuns. Os indícios históricos contam no mínimo 200 anos de ocupação territorial contabilizando, por exemplo, a idade de moradores nascidos no local e seus filhos; isto sem considerar indícios históricos que demonstram presença de grupos indígenas, e as memórias do *povo* de terreiro. A não efetivação da RESEX constitui-se uma ameaça ao modo de vida tradicional desses grupos e ao meio ambiente em geral. A área possui incontestável potencial para o desenvolvimento de agricultura orgânica, para o incremento da pesca artesanal, da piscicultura e do turismo comunitário, que deveriam ser observados pelos representantes governamentais como possíveis maneiras de utilização daquele espaço, viabilizando, portanto, a permanência daquelas comunidades como aliadas à execução deste tipo de política ambiental, como atesta o laudo do IBAMA em 2006. (GEDMMA, 2014, p.10).

As comunidades vêm sofrendo efeitos desde a implantação da VALE e ALUMAR na década de 1980, com a tentativa de instalação de um Polo Siderúrgico na zona rural que não se concretizou. Atualmente, os problemas se avolumaram com o início das obras para instalação do porto na área da praia de Parnauaçu.

Nasci em Alcântara e cheguei aqui dia 20 de setembro de 1979. Apesar de antes morar em um lugar muito bom, eu não tinha mais dinheiro para me manter onde antes morava. Na época não existia aposentadoria e conseguir emprego era muito complicado. Trabalhava na roça e pescando e o que produzia não era suficiente para cobrir as necessidades. Foi no Cajueiro o lugar que vi uma forma mais simples de viver. Enfrentei um momento de crise por conta de um adversário que encontrei logo quando cheguei na comunidade: a malária. Doença que me contaminou e todos os meus filhos. A única que não chegou a adoecer foi a Diná. Quando cheguei no Parnauaçu, havia apenas três casas e poucos moradores. Era um lugar tranquilo e calmo, mas faltava energia,

escolas, falta transportes públicos e a falta de uma estrada fazia que tudo fosse dificultado. Foi com a ajuda minha e dos outros moradores que a primeira estrada foi construída, no verão já conseguia passar carros. Os moradores conseguiram reivindicar o direito de ter uma escola com a ajuda de um conhecido meu de Alcântara, que na época era secretário da educação. E foi assim a construção da primeira estrada do Cajueiro, a instalação da primeira escola primária da comunidade e a conquista do transporte que levava os alunos para completar as outras séries, tudo isso com a ajuda da população. Mas as pessoas que hoje vivem aqui não se interessam em reivindicar seus direitos como cidadãos e com isso, empresas como a WPR, se aproveitam da situação. A empresa WPR chegou aqui entre 2013 e 2014 e até hoje “castiga” a comunidade com a insistência em querer comprar, por preços baixíssimos, os terrenos que as famílias vivem. No primeiro ano, os proprietários chegaram pedindo licença aos moradores para fazer a sondagem da área. Eu me arrependo de ter dado permissão, mas em nenhum momento foi informado à população a finalidade desse trabalho. Os empresários apenas diziam que era um serviço do Estado e não de uma empresa privada. Viviam perguntando sobre o terreno, o proprietário, a idade das pessoas que viviam na casa e a quantidade. Pediram números de documentos, moradores não deram, pediram números de conta bancária, eles também não deram. Foi quando os empresários vieram até aqui em casa e disseram que o terreno estava enumerado e o valor da casa já estava definido em R\$ 40.000, quarenta mil reais.

Morador do Cajueiro. Março de 2017.⁹⁴

Relatos denunciam a presença de vigilantes contratados para intimidar os moradores e a empresa mantém uma casa dentro da comunidade onde residem seguranças. O processo de criação da RESEX se arrasta há mais de dez anos, com forte oposição do Governo do Estado do Maranhão apoiado pela Federação das Indústrias do Estado do Maranhão (FIEMA), grandes empreendimentos industriais e de minérios e outras commodities localizados em suas proximidades, como o Consórcio Alumar, formado pelas multinacionais ALCOA, BHP Billinton e Rio

⁹⁴Morador não identificado em decorrência de estar sofrendo ameaças. Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadores Christiane Mota, Luciana Railza e Gerson Lindoso. Em março de 2017. Arquivo Mp3.

Tinto Alcan, e a mineradora VALE S.A”. Com a chegada da WPR, a pressão sobre a comunidade aumentou⁹⁵.

No dia 31 de janeiro de 2017, tal situação foi denunciada publicamente em audiência pública na União de Moradores organizada pela comunidade com a colaboração de diversas entidades como Defensoria Pública do Estado, Secretaria de Segurança Pública, Secretaria de Direitos Humanos, OAB, como também movimentos sociais, acadêmicos e sociedade civil organizada.

Estiveram presentes *lideranças* das comunidades da RESEX Tauá Mirim: Rio dos Cachorros, Taim, Limoeiro, Porto Grande, Cajueiro e Jacamim. A primeira denúncia direcionou-se ao “modo de operação da empresa”, pois, desde que começou a pleitear a construção do porto na área tem coagido moradores e, recentemente, defensores públicos e pesquisadores atuantes nesse processo. Expuseram sobre um grupo denominado “associação dos desempregados da indústria pesada” sobre o envio mensagens (via celular) e panfletos defendendo os interesses do empreendimento e ameaçando professores, pesquisadores, advogados e defensores públicos⁹⁶.

A defensoria pública ressaltou na ocasião a respeito do andamento de quatro ações civis públicas; sobre a comunidade deter a posse legal do território há quarenta anos; sobre o direito assegurado de permanecerem no local; pôs em suspenso a legalidade da localização para instalação do empreendimento (ação que segue na justiça); denunciou a inexistência de audiências públicas adequadas para a consulta em relação à instalação do empreendimento; ressaltou ainda sobre a

⁹⁵ Informações: DURAN, Sabrina. Subsidiária da WTorre no Maranhão derruba casas e ameaça moradores para construir porto em área de reserva. Acesso em 18 agosto de 2017. Lei de Acesso à Informação. Maranhão.

⁹⁶ Ao início da audiência, solicitaram direito de fala: os pesquisadores do GEDMMA - Universidade Federal do Maranhão/UFMA denunciaram terem sido alvo de ameaças por parte da empresa WPR dentro da própria universidade; o defensor público que acompanha as quatro ações civis públicas em defesa do Cajueiro e demais comunidades do entorno, Alberto Tavares; o delegado Carlos Alberto Damasceno, da Supervisão de Áreas Integradas de Segurança Pública (SAISP) Área Sul; representantes da SEDIHPOP - Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular; a ex-vereadora Rose Salles; Viviane Vazzi, advogada da CPT; representantes dos movimentos Justiça nos Trilhos, Movimento de Defesa da Ilha, Grupo de Trabalho Terreiro do Egito e Coletivo Nódoa; Guilherme Zagallo, advogado da União de Moradores do Cajueiro.

empresa possuir Licença Prévia e deveria ser anulada de acordo com a interpretação do próprio defensor (hoje, já possui a Licença de Instalação, inclusive).

Os moradores reafirmaram a *resistencia* na comunidade e as consequências ambientais devastadoras; exclamaram pelo direito de permanecer, e não concordam com a propaganda da geração de empregos ocasionada pelo empreendimento, pois, no Cajueiro, eles não estão “desempregados”, são pescadores e/ou trabalhadores rurais; por fim, defenderam que trabalhadores não devem estar em lados opostos e sim contra o verdadeiro inimigo.

Lideranças de outras comunidades estiveram presentes manifestando apoio. Aline, jovem liderança de Pequiá, fez um relato sobre os ocorridos em sua comunidade por conta da estrada de ferro. Dona Máxima, do Rio dos Cachorros, disse estar disposta a lutar pela RESEX até o fim e de sua terra só sairá “dentro do caixão”, não cederá a nenhum tipo de investida e/ou ameaças dessas empresas.

Em seguida, chegaram ao local aproximadamente dez trabalhadores da “Associação dos Desempregados da Indústria Pesada”. O clima ficou tenso. Mesmo assim lhes foi dado o direito de fala. Na oportunidade afirmaram não serem os autores das ameaças denunciadas ao início da audiência e não defendiam os interesses da empresa, mas o direito ao trabalho. Os moradores foram enfáticos ao dizerem que não são inimigos e a referida “associação” não deve, portanto, “cair no jogo do capital de colocar trabalhador contra trabalhador”.

No governo de Roseana Sarney (PMDB), em 2014, a WPR conseguiu licença ambiental prévia e decreto de desapropriação das terras do Cajueiro assinado no penúltimo dia daquele mandato, em 30 de dezembro de 2014, pelo “governador tampão” Arnaldo Melo (PMDB), que assumiu após a renúncia da governadora em razão do seu afastamento para as novas eleições, nas quais foi derrotada. Por conta das manifestações contrárias de movimentos sociais, professores e *resistência* da comunidade, em janeiro de 2015, o governador Flávio Dino (PCdoB) recém empossado, cancelou o decreto de desapropriação e suspendeu a Licença Prévia emitida Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Maranhão - SEMA.

A suspensão daquela época não significou o cancelamento do empreendimento, hoje prossegue em meio aos embates na justiça entre empresa e comunidade. O governador atual e outros membros do poder público foram questionados diversas vezes pelos moradores sobre o cancelamento definitivo das atividades da WPR. O governador, até hoje mantém-se evasivo quanto à respostas diretas à comunidade, significando um posicionamento claramente em defesa do empreendimento. Em 16 de março de 2018, anunciou em site oficial do governo solenidade referente ao lançamento da pedra fundamental do Porto com a presença de empresários chineses e locais.



Figura 21. Folder de divulgação da manifestação da comunidade

O evento, previsto para acontecer na comunidade, ocorreu sob protestos. A pedra fundamental do terminal portuário terminou por lançada simbolicamente apenas por operários, os protestos impediram que agentes públicos (do governo Federal e Estadual) estivessem presentes na cerimônia, tudo durou menos de 15 minutos. No entanto, houve estrategicamente outra solenidade realizada em um luxuoso hotel da capital maranhense, previamente pensada e local mantido em sigilo até a cerimônia, onde estiveram presentes autoridades, empresários chineses e o governador Flávio Dino.

Em várias regiões do país registram-se atuações de empresas estrangeiras envolvidas em conflitos com *comunidades tradicionais* e desastres ambientais, empresas, inclusive, conhecidas em seus países por serem comprometidas com o meio ambiente e com o “capitalismo verde”, porém, nos países onde instalam seus empreendimentos agem por meios ilegais e violentos com as comunidades nativas. A CPT – Comissão Pastoral da Terra, em março de 2018, publicizou dados sobre o “Histórico de violência” no campo, em especial no Pará, Rondônia e Maranhão que concentram 90% dos assassinatos de defensores e defensoras de direitos humanos no Brasil. A informação é do dossiê “Vidas em Lutas: criminalização e violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil”, lançado em julho de 2017 pelo Comitê Brasileiro de Defensoras e Defensores de Direitos Humanos ⁹⁷.

Além dos assassinatos, o levantamento aponta casos de espionagens, ameaças, desqualificação moral e prisões arbitrários cometidos por empresas, agentes de segurança privada e pelo Estado contra pesquisadores, ativistas e *lideranças* de movimentos sociais do campo e da cidade. No Pará, por exemplo, tem-se o acirramento do conflito entre comunidades do município de Barcarena e da mineradora norueguesa Hydro Alunorte, atuante há quase quatro décadas na região. No dia 17 de fevereiro, uma das bacias de rejeitos da empresa transbordou, contaminando o meio ambiente e colocando em risco a saúde de comunidades rurais em Barcarena.

Houve a contaminação das águas de igarapés e rios em comunidades rurais causada pelo vazamento de rejeitos da mineradora. Em fevereiro deste ano, o Ministério Público Federal, o Ministério Público do Estado do Pará e a Defensoria Pública recomendaram o embargo imediato de uma das bacias da Hydro Alunorte. A decisão foi tomada após os órgãos fiscalizadores identificarem irregularidades no processo de licenciamento ambiental.

⁹⁷<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/4257-comprovado-o-vazamento-de-rejeitos-de-mineradora-estrangeira-em-barcarena-pa>

Além do vazamento de restos tóxicos de mineração, a empresa norueguesa usou uma "tubulação clandestina" de lançamento de efluentes não tratados em um conjunto de nascentes dos rios. Segundo tais denúncias, há risco de rompimento da bacia, despertando o temor por uma tragédia semelhante à de Mariana, Minas Gerais, em 2015, quando um mar de lama cobriu municípios e se espalhou pelo rio até chegar ao oceano. Parece-me que as práticas ilegais dessas grandes empresas se estabelecem em um repertório de ilegalidades com as conivências de gestores públicos e grandes empresários locais.

Em outubro de 2016, participamos do Seminário Internacional "Mega empreendimentos, atos de Estado e Povos e Comunidades Tradicionais", em São Luís, o evento reuniu agentes sociais de diferentes estados do Brasil, Quênia, Equador, Venezuela e pesquisadores de diversas Universidades e Instituições. Durante o Seminário, foram discutidos temas relativos ao licenciamento ambiental, grandes projetos extrativistas; a expansão portuária; os megaprojetos inconclusos; os canais interoceânicos; empreendimentos de papel e celulose; megaempreendimentos no Quênia; conflitos em reservas ambientais, dentre outras temáticas e situações sociais de violação aos direitos dos *povos e comunidades tradicionais*.

As *lideranças* expuseram sobre as situações de conflito vivenciadas e formalizaram um documento-denúncia sobre as consequências desses megaempreendimentos e as violações, violências e ameaças que têm sofrido, dentre essas: Tito Merino, do povo quechua (Equador); Edgar Martinez Kaware (Venezuela); Leonardo dos Anjos, do Movimento dos Atingidos pela Base de Alcântara (MABE), Maria Querubina Silva; Clóvis Amorim da Silva, da comunidade de Cajueiro (MA); Petrolino Progênio Alves, de Barcarena; dentre outras *lideranças*. O evento foi marcado por denúncias, interações entre movimentos sociais e debates sobre as novas estratégias empresariais que implicam uma articulação entre os empreendimentos, apropriação do discurso ambiental, cooptação de *lideranças* e mudança de área de atuação quando o recurso natural se esgota, dentre outras. A situação do Cajueiro se somou a tantas outras histórias de luta e *resistência*.



Figura 22. Foto da Manifestação contra lançamento da Pedra Fundamental do Porto. Fonte: Jornal Vias de Fato. Março de 2018.



Figura 23. Foto da “Pedra Fundamental do Porto”, escrita em chinês. Jornal Vias de Fato. Março de 2018.

A atual Lei de Zoneamento, Parcelamento, Uso e Ocupação do Solo do Município de São Luís⁹⁸ não permite atividade portuária na praia de Parnauçu, dentre essas tantas outras irregularidades envolvidas no processo de instalação do Porto que caminha mediante concessões e suspensões de licenças e em meio a crimes ambientais, como desmatamento de áreas de babaçuais e manguezais.

⁹⁸<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/4257-comprovado-o-vazamento-de-rejeitos-de-mineradora-estrangeira-em-barcarena-pa>

A estratégia do governo sempre foi essa: isolar a comunidade e deixá-la abandonada para que os moradores não suportassem e saíssem. Essa cultura da indenização já é comentada há bastante tempo, as pessoas comentavam sempre que a próxima seria o Cajueiro ou a Camboa dos Frades ou Vila Maranhão ou Taim ou Porto Grande [...] e já aconteceu em algumas dessas comunidades. Na Camboa dos Frades não houve um movimento forte para que barrassem as construções e a comunidade deixou de existir, agora restaram apenas ruínas desde a época colonial.

“Morador”. Agosto de 2017.⁹⁹

Nós não passamos fome. Eles dizem que nós não temos qualidade de vida, isto não é verdade. É importante lutarmos contra esses empreendimentos porque muita gente está morrendo por conta da poluição. O dinheiro que vão ganhar, vai dá para sobreviver?

Rosana Mesquita - Resex Tauá Mirim. Oficina de Mapas, Cajueiro, novembro de 2016.

O Estado não está dando a cara à tapa. Ali é um assentamento hoje reconhecido pelo ITERMA, são 610 hectares. Ele teria que ter 610 hectares para poder remanejar. O governo não se posiciona. Tudo que eles fizerem não vai afetar só a gente, vai atingir em vários lugares.

Clóvis Amorim - Cajueiro. Reunião Equipe Cartografia Social, União de Moradores, dezembro de 2016.

A *Agência de Jornalismo Cidade e Direitos Humanos*, em 2017, denunciou a violência contra defensores e populações intensificada no âmbito dos grandes empreendimentos em artigo investigativo da jornalista Sabrina Duran baseado no dossiê “Vidas em luta – Criminalização e violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil”, publicado em julho desse ano pelo Comitê Brasileiro de Defensoras e Defensores de Direitos Humanos. O modelo de desenvolvimento brasileiro tem se amparado na instalação de grandes projetos de infraestrutura, energia, transportes, manutenção do latifúndio, mineração, pecuária extensiva e reordenamento das cidades. Modelo que tem acirrado, nas últimas décadas, inúmeros conflitos socioambientais, gerando processos de *resistência* de povos indígenas, *povos e comunidades tradicionais*, criminalizando as lutas sociais e de

⁹⁹“Morador”. Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadora Christiane Mota. Em agosto de 2017. Arquivo Mp3.

defensores e defensoras que ousam lutar pela garantia de seus direitos. De acordo com levantamento dos casos, as empresas líderes em perseguição e criminalização de defensores de direitos humanos são as mineradoras Samarco, VALE, BHP Billinton, Anglo American, os grupos Camargo Corrêa, Odebrecht e a INB. A WPR, inclusive, é uma empresa envolvida nas investigações da Operação Lava Jato.

A DPE tem denunciado a situação e as irregularidades nos últimos quatro anos, tanto por parte do Governo do Estado do Maranhão, quanto da empresa e do Governo Chinês - financiador do empreendimento. A Defensoria aponta que a área integra o Golfão Maranhense e pertencente ao grupo das 164 Áreas Prioritárias para a Conservação da Biodiversidade nas Zonas Costeira e Marinha nacionais, sendo reconhecida ainda como Área Prioritária para a Conservação de Mamíferos Marinhos. A citada região apresenta grande potencial em termos de recursos hídricos, com vasta área formada por manguezais, brejos, igarapés e nascentes, portanto, Áreas de Preservação Permanente protegidas por lei. Em dezembro de 2017, a DPE apresentou denúncia ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e ao presidente da China Banking Regulatory Commission (CBRC), órgão responsável pelo controle da atividade econômica naquele país, sobre as irregularidades cometidas para a instalação do Porto.

*Ao PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O
DESENVOLVIMENTO PEDIDO DE PROVIDÊNCIAS*

Inclusive, exemplo atual e contundente de desenvolvimento não sustentável na região se acha em curso, com o projeto de instalação de um terminal portuário na comunidade Cajueiro, quando, com o aceite do governo estadual, a empresa responsável, WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda, passou a promover, mediante ingerências arbitrárias e abusivas, a remoção involuntária da população diretamente afetada pelo empreendimento, realizando “compensações financeiras” que não permitem aos afetadas a recomposição de suas atuais condições de vida.

[...] O referido projeto prevê a restrição do acesso à Praia de Parnauçu, o que afetará não somente o modo de vida e reprodução dos moradores da área diretamente afetada, mas de todas as comunidades tradicionais do entorno, agravando, assim, a sua situação de vulnerabilidade e insegurança alimentar. In: <http://defesadailha.bospedagemdesites.ms/defesadailha/>. Acesso em Março de 2018. São Luís (MA), 21 de dezembro de 2017.

Alberto Guilherme Tavares de Araújo e Silva Defensor Público

Segundo os moradores, a estratégia da empresa é “dividir a comunidade ao meio”. Primeiramente, exerceria pressão para venderem suas casas; ou ainda divulgando informações na comunidade gerando desconfiança e discórdia entre os moradores consequentemente ocasionando divisões internas que favorecem a ação da empresa, como por exemplo, boatos que a União de Moradores estaria exigindo da empresa um tipo de pedágio para entrar no território, fato nunca ocorrido segundo as *lideranças*. Além disso, a empresa também tentou instalar uma cerca/cancela, impedindo o acesso de pescadores à praia, assim como divulgou a notícia do corte da única linha de ônibus que liga Cajueiro à São Luís; e, recentemente, em dezembro de 2017, teria danificado propositalmente o único poço que abastece a comunidade.

Eu quero dizer que estou muito triste! Andam dizendo que aqui no Cajueiro não tem mais morador e a empresa já indenizou todos os moradores. Isso é mentira. Eu nasci e me criei aqui no Cajueiro. A minha mãe tem mais de 90 anos de idade e vive aqui nessa comunidade, que amamos e gostamos da nossa moradia.

Eunice Araújo, dezembro de 2017¹⁰⁰.

Só começou quando a empresa chegou dizendo que aqui era privado e os moradores não tinham direito nenhum mesmo eles morando há 37 anos. Não é justo todo trabalho e esforço dedicado ao terreno que hoje eles moram ser invadidos e destruídos assim.

Dona Diná, março de 2017¹⁰¹.

Fui das primeiras famílias a chegarem aqui. Gosto da tranquilidade e não tenho ‘um pingão de medo’. ‘Eles’ continuam quietos, não parece que a empresa está aqui, mas fico imaginando como seria perder isso aqui. Não gostaria de ir morar no centro da cidade. É muito barulhento, tem muita gente e a violência grande. Eu pescava. Aprendi olhando meus tios. Não sei só a pesca de linha, mas sempre pesquei com rede, com espinhel, sei arrastar camarão, tirar caranguejo, pegar peixe no igarapé. Mas, não faço mais por conta da idade e sinto muita falta. Não aceito essa comida

¹⁰⁰ARAÚJO, Eunice. Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadores Christiane Mota, Luciana Railza e Gerson Lindoso. Em dezembro de 2017. Arquivo Mp3.

¹⁰¹COSTA, Maria. Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadores Christiane Mota, Luciana Railza e Gerson Lindoso. Em abril de 2017. Arquivo Mp3.

congelada que hoje as pessoas comem. Sempre vivi de pesca e de quebrar coco babaçu.

Maria da Costa. Abril de 2017.



Figura 24. Alto Parnauaçu, antes do desmatamento, abril de 2017.



Figura 25. Andirobal, dezembro de 2017



Figura 26. Foto Área desmatada pela WPR. Visão aérea. Foto: GEDMMA, 2018.

“A luta vai longe. A empresa está partindo a comunidade no meio”.

Davi de Jesus Sá

“Em defesa do Terreiro do Egito, em defesa do Cajueiro”: religiosidade e mobilização.

Independentemente das crenças religiosas das pessoas, estamos tratando de um marco legal e histórico e de referência ancestral para uma determinada categoria, no caso dos povos de terreiros. Eu sou já da última geração. Não estamos falando de espaço e de terreno, estamos falando de histórias de vidas, de pessoas, de ancestralidade.

JÔ BRANDÃO, Yalorixá - Ilê Axé Alagbedê Olodumare. Reunião União de Moradores do Cajueiro. Novembro de 2016.

No Cajueiro, em 2015, aconteceu um manifesto público dos *povos* de terreiro de São Luís em “Defesa do Espaço Sagrado do Egito”. Os chamados herdeiros e descendentes reivindicaram aos poderes públicos e segmentos de justiça o reconhecimento formal e a garantias para a preservação do espaço como patrimônio cultural maranhense e brasileiro. Na ocasião, além do manifesto/caminhada divulgaram uma “Carta Aberta à Sociedade Maranhense” em defesa dos terreiros e do território do Cajueiro. A proposta da Carta era chamar a atenção de gestores públicos sobre o conflito na comunidade do Cajueiro e publicizar o apoio dos *povos* de terreiro. A caminhada aconteceu em 14 de novembro de 2015 com *lideranças* dos *povos* de terreiros e Cajueiro, pesquisadores, professores e ativistas.

Nenhum porto pode ser construído nessa área do Cajueiro e muito menos no morro e espaço sagrado do terreiro do Egito. Estamos aqui, para reivindicar o que é nosso, independente de religião, pois o Egito é patrimônio cultural brasileiro e mundial devido aos laços africanos que ele nos dá. Nessa luta somos fortes e ninguém pode tocar nessa riqueza que é o Egito.

Pai Airton Gouveia - Ilê Ashé Ogum Sogbô, Cajueiro. Novembro de 2015.

Os terreiros, por serem unidades coletivas de *resistência*, apresentam diferentes níveis de prática e de organização e relações distintas com os aparelhos de poder. Tais unidades de mobilização podem ser interpretadas como “potencialmente tendendo a se constituir em forças sociais” (ALMEIDA, 2011, p.18). “Manter viva a memória do Terreiro do Egito”, “Defender o Terreiro do

Egito é defender o Cajueiro”, tem sido ao longo de dois anos bandeira de luta de um coletivo que se constituiu mediante solicitação da comunidade para grupos de pesquisa da UFMA e *lideranças* dos terreiros, com a proposta de iniciar um grupo de debates, estudos, trabalho e ação.

Nessa direção, em novembro daquele ano, discutiu-se a proposta de elaboração de Carta Denúncia relatando as ameaças sofridas no Cajueiro. Pesquisadores presentes comprometeram-se em auxiliar na elaboração e redação da carta a partir das reivindicações expostas pelas *lideranças* naquela ocasião. Essa divulgação se daria em um evento realizado na União de Moradores, em audiência popular, seguida de uma caminhada até o Morro do Egito.

No dia 14 de novembro de 2015, pesquisadores, ativistas, militantes e *lideranças* seguiram em caminhada da União dos Moradores ao Morro do Egito. Primeiramente, houve uma solenidade ecumênica na União de Moradores, na qual Pais e Mães tiveram oportunidade de expor suas memórias, reivindicações e clamar em defesa da comunidade e do terreiro. *Lideranças* da comunidade, inclusive de outras religiões – protestantes e católicos –, também se manifestaram expondo a luta histórica em defesa do território. Na ocasião, fez-se a leitura da Carta, aprovada pelos presentes, em seguida, a caminhada seguiu.

Durante toda caminhada, os líderes religiosos entoavam cânticos que representavam suas Casas e suas linhagens, sendo sincronicamente seguidos por seus filhos. À pedido do segmento de moradores evangélicos do Cajueiro ficou acordado que não teriam toques de tambores, somente cantos, orações e palmas. Uma caminhada relativamente exaustiva fisicamente, dado o calor e a dificuldade da subida, por se tratar de um Morro.

Na chegada ao Morro uma energia emana do lugar. Visualiza-se concretamente o que se lê sobre o Egito: um ponto de energia de onde pode ser vista de maneira única a Baía de São Marcos. Na ocasião, aconteceu um ritual coletivo com cânticos, palavras “de axé”, de energia, de união e de coletivo. O mastro fincado para demarcar simbolicamente o manifesto, atestando que, dali em diante, os herdeiros do Morro, do Terreiro do Egito estarão manifestos na luta em defesa do Cajueiro.

CARTA DENÚNCIA

***EM DEFESA DO TERRITÓRIO DO CAJUEIRO, EM DEFESA DO
TERREIRO DO EGITO.***

Nós, comunidades que compõem o território do Cajueiro - Guarimanduba, Parnaucuá, Andirobal, Morro do Egito e Cajueiro - comunidades tradicionais e de matriz africana, vimos através desta Carta, denunciar a situação do Cajueiro e manifestar nossa unidade em torno da defesa do nosso território, nossa história, nossas religiões e nossa herança cultural.

[...] Ao entorno do Terreiro do Egito, além da comunidade do Cajueiro, há inúmeras outras centenárias que lutam pelo reconhecimento de seus direitos e já declararam criada em maio de 2015 a Reserva Extrativista de Tauá-Mirim, uma modalidade de Unidade de Conservação prevista em Lei que garante a permanência das comunidades em seus territórios e vem ao encontro dos anseios em preservar o Terreiro do Egito. A assinatura do Decreto Presidencial para instalação da Reserva Extrativista, ainda aguarda uma decisão política através de uma carta de anuência do Governador Flávio Dino.

A maior parte do território Cajueiro (Guarimanduba, Andirobal e Cajueiro) está fora dos limites da Resex Tauá Mirim, e ainda há no projeto de zoneamento da Prefeitura Municipal de São Luís a proposta em redefinir essa área como Zona Industrial (ZI) em ato arbitrário e ilegal afrontando normas constitucionais e convenções internacionais, o que deixa essa população em situação de alta vulnerabilidade.

*A reprodução cultural, social, religiosa e econômica dos povos e comunidades tradicionais e de matriz africana garantida pelo Decreto 6.040, de fevereiro de 2007 assegura a essas comunidades o direito ao reconhecimento deste território. O Decreto legitima as práticas geradas e transmitidas pela tradição oral, imprescindíveis à sustentabilidade das comunidades. Dessa maneira, propomos por meio desta, a criação na região de uma **Zona Religiosa (ZR)** delimitada nos limites do espaço sagrado do Terreiro do Egito e propomos ainda que a área remanescente do Entorno da Resex Tauá Mirim na atual Zona Rural II seja definida como **Zona de Povos e Comunidades Tradicionais (ZPCT)**. **(grifos meus)***

Assinam:

*Grupo de Trabalho Terreiro do Egito
Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de São Luís, Maranhão
Movimento de Moradores das Comunidades Território do Cajueiro*



Figura 27. Foto. Na frente, da esquerda para direita: Pai Airton, Pai Joãozinho Vila Nova e Pai Lindomar. Terreiro do Egito, novembro de 2015. Foto: Pablo Monteiro

O GT continuou se reunindo após a caminhada e passamos a acompanhar situações e outras estratégicas pela luta e permanência no território, como o encaminhamento de (novo) pedido de reconhecimento formal do espaço-terreiro junto ao IPHAN.

Os primeiros mapeamentos arqueológicos (independentes) ocorreram em março de 2016 guiados por *lideranças* do Cajueiro, orientadas pelo primeiro arqueólogo colaborador. Cabe destacar que não tivemos acesso ao resultado desse relatório, nem pesquisadores nem a própria comunidade. Circulou a informação de o trabalho constar considerável levantamento sobre os indícios de vestígios encontrados no território da comunidade; porém, o referido relatório permanece (até esta data, agosto de 2018) em posse do arqueólogo. Segundo, notícias informais, o material chegou a ser protocolado junto ao IPHAN e teria sido anexado ao pedido de reconhecimento, mas não temos confirmação. Em junho de 2017, houve um segundo mapeamento (entregue à comunidade) pelo atual arqueólogo colaborador, cujo Laudo segue tramitando no IPHAN junto ao pedido de reconhecimento.

O embate pelo reconhecimento de “sítio arqueológico” como estratégia de luta

Em 2013, quando o conflito relacionado ao porto ainda não estava instaurado, o IPHAN cadastrou em seu Relatório de Gestão 2013, publicado em março de 2014, o Terreiro do Egito e outras áreas da região como sítio arqueológico sob a classificação “Bens Chancelados Como Paisagem Cultural. Sítios Arqueológicos Cadastrados” (2013, p. 253-55)¹⁰².

Em dezembro de 2014, o empreendimento iniciou as primeiras ofensivas na comunidade. A Comissão da Pastoral da Terra – CPT entrou com petição junto ao IPHAN, entendendo que cabia a este órgão “proteger os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. No EIA/RIMA do empreendimento, de outubro de 2014, a WPR apresenta documento do IPHAN de aprovação e anuência à futura instalação do empreendimento¹⁰³. Como resposta à petição da CPT, a empresa afirma “o órgão responsável pela identificação e fiscalização dos bens culturais atestou a inexistência dos referidos bens (de natureza material e imaterial) na região pretendida para instalação do empreendimento, entendendo que não eram relevantes as alegações levantas pela Comissão de Pastoral da Terra”. O empreendimento seguiu.

Em abril de 2017, a Carta Denúncia redigida pelos terreiros foi anexada à Ação Civil Pública, no Ministério Público Federal, no grupo temático “Minorias Étnicas/Garantias de Direito/Direito Administrativo e Outras matérias de Direito Público”. A ação baseava-se na representação feita pela União de Moradores do Cajueiro que noticiava conflitos entre a comunidade e empresas ligadas ao empreendimento portuário. A referida ação solicitava novamente o reconhecimento

¹⁰² BRASIL. Ministério da Cultura. IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Relatório de Gestão 2013. Brasília-DF, 28 de março de 2014. In: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em outubro de 2017.

¹⁰³ Consulte-se (WPR São Luís Gestão De Portos E Terminais Ltda. Licenciamento Ambiental - Licença Prévia / LP. São Luís/MA, 2016, p.797).

de uma Zona Religiosa (ZR) delimitada nos limites do espaço sagrado do terreiro do Egito, propondo ainda a área do entorno da RESEX Tauá Mirim como Zona de Povos e Comunidades Tradicionais (ZPCT). Em decisão da 8ª Vara Federal do Maranhão, em setembro de 2017, a ação foi declarada extinta em razão de ilegitimidade ativa do Ministério Público Federal para atuar no feito, a qual deveria ser encaminhada ao Ministério Público Estadual¹⁰⁴.

Ainda em abril de 2017, a DPU – Defensoria Pública da União por meio de Ofício N° 806/2016/PDU/MA/DHTC/PAJ 2015/012-02437) solicitou ao IPHAN informações e documentos referentes à Ação Civil Pública proposta pelo MPF destinada à proteção da comunidade tradicional do Cajueiro. No documento, requisitou ainda explicações quanto à concessão de Licença Prévia a WPR para instalação do terminal portuário, uma vez que pressupostos básicos para admissão do licenciamento não foram verificados, dentre eles, o diagnóstico completo dos impactos sociais do empreendimento apresentado pela empresa.

No pedido de Licença Prévia/WPR, a empresa afirma ter realizado a Prospecção Arqueológica na Área Diretamente Afetada (ADA), e houve a “identificação de uma ocorrência arqueológica histórica, sem contexto de ocupação”, aponta ainda não terem sido registrados sítios arqueológicos históricos ou pré-históricos. Com essa conclusão, o IPHAN emitira em agosto de 2014, parecer favorável¹⁰⁵.

Esses fatos constituíram um campo de tensão em relação aos posicionamentos do IPHAN, e aumentou quando o Superintendente anterior, Alfredo Costa, em audiência pública ocorrida em fevereiro de 2016, registrou em sua fala a possível existência de sítios arqueológicos e ainda se comprometeu em colaborar com a comunidade. Nessa audiência, registrada por vários segmentos, pesquisadores, ativistas, professores, defensores públicos e comunidades, o

¹⁰⁴ Consulte-se Ação Civil Pública N° 0111177-34.2015.4.013700.

¹⁰⁵ Licenciamento Ambiental - Licença Prévia / LP. WPR São Luís Gestão De Portos E Terminais Ltda. São Luís, 2014. (WPR, 2014, p.280).

Superintendente reconhecia grande probabilidade de uma parte do Cajueiro configurar-se como sítio arqueológico, ressaltou, inclusive, que a situação emperrava mais no âmbito político do que técnico. Mediante o posicionamento público do Superintendente, a DPU (via Ofício) posteriormente solicitou o início de novos estudos técnicos.

Em abril de 2016, em resposta, o IPHAN informou de acordo com o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos registrados no Brasil, não existir informações oficiais sobre a presença de sítios arqueológicos na região. Além disso, não haveria estudos técnicos realizados pelo IPHAN na região do Cajueiro; no entanto, reconhecia tramitar por aquela Superintendência outros processos de licenciamento ambiental de empreendimentos para a área zona rural da Ilha¹⁰⁶. No mesmo documento, ressalta ainda o “Relatório Final do Programa de Diagnóstico e Prospecção Arqueológica da área de Expansão do Porto do Itaqui”, de novembro de 2014, anexado ao processo no IPHAN, sobre o Licenciamento Ambiental de Expansão do Porto do Itaqui-São Luís, relatório analisado e aprovado pela Superintendência, resultando na anuência para obtenção de Licença Prévia e Licença de Instalação junto a SEMA – Secretaria Estadual de Meio Ambiente.

O período era o auge da crise no governo Dilma. Em 12 de maio, a presidenta foi afastada provisoriamente pelo Senado e aberto o processo de impeachment. No mesmo dia, Michel Temer destituiu ministérios, secretarias, pastas ligadas à Cultura e anunciou sob seu comando corpo ministerial composto em sua totalidade por homens representantes das elites políticas e econômicas do país, posicionamento duramente criticado pelos movimentos sociais e profissionais ligados à Cultura. Em resposta, as sedes da Funarte, prédios do Ministério da Cultura e as Superintendências do IPHAN foram locais de protestos e ocupações. No Maranhão, o prédio do IPHAN passou a ser ocupado em 19 de maio de 2016 por estudantes, ativistas, artistas, professores, pesquisadores e diversos coletivos, inclusive coletivos de terreiros.

¹⁰⁶ Ofício 458/2016. GAB/IPHAN/MA. Processo 01494.0000138/2014-71.

Com o “Golpe de 2016” consolidado em meados de junho, o novo governo exonerou os Superintendentes anteriores e na regional/Maranhão não foi diferente. Assumiu novo dirigente indicado político alinhado ao novo presidente, gerando dúvidas em relação aos futuros encaminhamentos do processo em favor da comunidade. Kátia Bogéa nomeada para comandar o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, pessoa que já acumulava décadas à frente do Regional/MA, desde 1999, no governo Roseana Sarney, depois nos governos Zé Reinaldo Tavares e Jackson Lago; e, novamente, Roseana Sarney. Em 2014, com a vitória de Flávio Dino, Bogéa foi exonerada e assumiu o Superintendente, Alfredo Costa. Com o Golpe de 2016, um novo Superintendente alinhado a grupos políticos ligados aos Sarneys toma novamente posse do Instituto. Em meio a esse contexto de crise política e instabilidade no IPHAN, acirrava-se o conflito entre comunidade e Porto.

Em maio de 2017, a DPU retoma a situação com novo ofício encaminhado ao IPHAN se colocando veemente em “defesa dos interesses e direitos da regularização fundiária da comunidade de Cajueiro”, questionando o órgão sobre a não realização de estudos arqueológicos aprofundados mediante instalação de um grande empreendimento portuário¹⁰⁷. Em resposta, o IPHAN¹⁰⁸ reconhece não haver estudos realizados pelo IPHAN, nem na área do Porto do Itaqui, e como sabemos nem para a WPR no Cajueiro. Posiciona-se “apenas como órgão anuente” no âmbito da concessão dos referidos Licenciamentos. Ressalta ainda que a anuência fora emitida para a WPR requisitar, àquele tempo, suas Licenças Prévia e De Instalação junto à SEMA; e as anuências têm por base os resultados dos estudos arqueológicos contratados e apresentados pelo próprio empreendedor, fato ocorrido tanto com processo de expansão do Porto do Itaqui, quanto da pretensão de instalação da WPR.

No que concerne aos estudos realizados pela WPR anexados na Licença Prévia (2014, p. 280), consta a identificação de prospecção arqueológica com uma ocorrência arqueológica histórica não evidenciada na Área Diretamente Afetada –

¹⁰⁷ Ofício N.º 912/2017/DPU-MA/DRDH (PAJ 2015/012-02437).

¹⁰⁸ Ofício/GAB/IPHAN-MA, N.º 0523/2017, de 19 de junho de 2017.

ADA pelo empreendimento, mas em área onde não seriam previstos impactos diretos; no documento, não consta descrição dessa área e quais impactos seriam esses. Além disso, afirma a inexistência de sítios arqueológicos ou pré-históricos.

Cronologicamente os eventos da audiência do dia 19 de fevereiro de 2016 até os novos encaminhamentos no IPHAN após concessão de Licença Prévia para WPR, assim ocorreram:

- Em 19 de fevereiro de 2016, o IPHAN esteve presente em audiência pública na comunidade;
- Em 29 de fevereiro de 2016, realizada reunião no IPHAN com a presença de moradores do Cajueiro, professores e pesquisadores com o objetivo de agendar uma nova visita técnica da equipe de arqueólogos do IPHAN;
- Em 11 de março de 2016, ocorreu a visita técnica acompanhada por *lideranças* do Cajueiro;
- Em 18 de março de 2016, reunião com *lideranças* da comunidade e IPHAN para discutir os resultados da visita técnica. O arqueólogo do IPHAN informou que os locais “demonstrados pela comunidade não constituíam sítios arqueológicos”, por sua vez, foi solicitado aos moradores a apresentação de documentos (provas) da existência de patrimônio arqueológico no Cajueiro;
- Foi estipulado o prazo de até 25 de março de 2016 para a própria comunidade apresentar ao IPHAN “documentação comprobatória”. Nesse ponto, desconheço a razão de estabelecimento desse prazo que a comunidade não conseguiu cumprir;
- Em maio de 2017, DPU solicita ao IPHAN novos estudos e estipula prazo de 15 (quinze dias) para resposta;
- Em junho de 2017, Laudo Preliminar do Potencial Arqueológico na comunidade produzido por arqueólogo colaborador, do Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão;
- Em 19 de junho de 2017, IPHAN responde a DPU reafirmando que nas visitas técnicas não foram constatadas evidências arqueológicas na ADA do empreendimento, mas se coloca disponível para receber novas informações comprobatórias;
- Em 19 de julho de 2017, DPU considera Laudo Preliminar e exige resposta do IPHAN em um prazo de 20 dias.
- Em 26 de julho de 2017, IPHAN afirma não ter possibilidade humana e física em atender a recomendação da DPU, todavia, caso sejam enviadas

novas coordenadas geográficas realizaria novas visitas (de preferência com as presenças do Defensor Público e do Arqueólogo);

- 23 de março de 2018, obras suspensas pelo IPHAN paralisando obras de quaisquer naturezas realizadas pela WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.

Em abril de 2017, o Laudo Preliminar do Potencial Arqueológico na Comunidade de Cajueiro e Entorno realizado e concluído pelo arqueólogo colaborador Deusdeth Carneiro Leite Filho, identificou vestígios arqueológicos na região, contestado pelo IPHAN sob justificativas pontuais. Todavia, o órgão considerou a importância do potencial paleontológico identificado no Laudo, mas reconheceu não “dispor de profissionais para tal averiguação”.

O Laudo Preliminar do Potencial Arqueológico da Comunidade de Cajueiro e Entorno: retomada da ocupação histórica da área e indícios de potencial paleontológico da região

O Laudo solicitado pelo presidente da União de Moradores do Cajueiro, Davi de Jesus Sá, ao Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão, reuniu material coletado durante uma série de visitas técnicas realizadas entre 2016 e 2017¹⁰⁹. O laudo aponta que, embora não existam sítios oficialmente registrados na localidade, o IPHAN divulgou no site oficial (em 2013) dados concernentes ao levantamento para o inventário dos sítios arqueológicos da Ilha de São Luís e indicou as seguintes áreas: sítio Cajueiro 1; sítio a céu aberto; sítio Cajueiro 2; sítio Cerâmico Canal do Arapapaí; sítio Furo do Arapapaí (Vila Maranhão) e o sítio do Terreiro do Egito, “último local de implantação na nação Fanti Ashanti”. (LEITE FILHO, 2017, p.01).

Muito do mais que registrar vestígios fossilizados, o Laudo aponta para a ocupação antiga daquela região quando a povoação da Ilha de São Luís por europeus se deu por um processo que perpassa a expulsão dos franceses (com a batalha de Guaxenduba em 1615) e o estabelecimento definitivo da colonização

¹⁰⁹Laudo Preliminar do Potencial Arqueológico da comunidade de Cajueiro e entorno – São Luís, realizado por Deusdedit Carneiro Leite Filho (2017).

portuguesa com a vinda de famílias açorianas no início do século XVII. A parte oeste da Ilha, onde se localizam as regiões do Itaqui e Bacanga, foi gradativamente ocupada ainda no final do século XVII com a implantação de fazendas, engenhos e igrejas em terras originalmente doadas a Irmandade dos Carmelitas.

Entre junho e agosto de 2017, realizei pesquisa de campo no APEM e localizei as Cartas de Sesmarias, bem como os documentos relacionados à Freguesia do São Joaquim do Bacanga (criada 1835), documentação reunida pelo ITERMA, na década de 1990, e doada para ser recuperada pelo arquivo da APEM. O objetivo de buscar tais documentos referiu-se a um pedido das *lideranças* do Cajueiro que, mediante uma situação ocorrida durante reunião com empresa, ficaram temerosos ao ouvirem do representante do empreendimento “a terra não era deles e antes de eles chegarem já existia um dono”.

Por mais que pareça absurdo e sem fundamento para fins de direito, o fato preocupou bastante a comunidade. De todo modo, a impressão das imagens das Cartas e as respectivas transcrições foram entregues de acordo com o solicitado pelos moradores. O “absurdo” mencionado deve-se ao fato de acionar as Cartas de Sesmarias, um instituto jurídico português, surgido no século XIV, que normatizou a distribuição de terras e perdurou no Brasil até meados de 1840/50 quando a Lei de Terras sancionada por D. Pedro II determinando normas sobre a posse, manutenção, uso e comercialização de terras¹¹⁰.

Com a criação da Companhia Grão Pará e Maranhão em 1775, uma nova dinâmica econômica se instituiu: a escravização de mão de obra africana para o modelo de agroexportação de arroz e algodão, promessa difundida desde o século XVII com a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão Pará, que não se concretizou. Mas, em fins do século XVIII, o Marquês de Pombal, intensificou o comércio e tráfico de negros africanos escravizados com a vinda de mais de 25 mil

¹¹⁰Documento: Inventário ITERMA. Sesmaria e Sesmeiros. Freguesia de São Joaquim do Bacanga, Livro 01 (1855-1857). Localizado no Arquivo Público do Estado do Maranhão - APEM. Consultado entre 15 de julho e 28 de agosto de 2017. Pesquisa: Christiane Mota. Transcrição dos documentos históricos: Rosiana Silva Freitas, historiadora.

negros da África Ocidental quando o porto de São Luís tornou-se rota de escravidão negra. (LEITE FILHO 2017, p. 06).

Por essa rota, negros escravizados foram deslocados para as áreas de plantações de algodão e arroz ao longo dos rios Itapecuru, Mearim, Pindaré, Munim e regiões de Alcântara, Guimarães e Viana outros permaneceram nas cidades, destacando-se São Luís, onde a população escrava estava concentrada nas duas principais freguesias urbanas: Nossa Senhora da Vitória e Nossa Senhora da Conceição. Segundo Leite Filho (2017, p. 7) a construção de um canal de nominado Passagem de São Joaquim, em 1742, pretendia facilitar o escoamento da produção de arroz, algodão, farinha de mandioca e ligar o continente a capital contornando a travessia do Boqueirão, na Baía de São Marcos. Em decorrência dessa construção pequenas povoações se constituíram na região, como o caso de Arraial do Furo ou Arapapaí (identificada, inclusive, em uma das Cartas de Sesmarias), hoje a área onde se localiza o Cajueiro. Além dos povoados formados nas imediações do canal, tentou-se, em 1854, implantar uma colônia de imigrantes vindos de Portugal, somando mais de trezentas pessoas dentre operários e trabalhadores. O projeto fracassou rapidamente pela dispersão desses colonos.

Pouco depois, 1864, nas memórias dos terreiros registram-se a fundação do Terreiro do Egito na região. Período em que a imprensa já noticiava sobre os “ajuntamentos de negros”. A polícia reprimia e perseguia os terreiros, ocasionando em significativo deslocamento para as áreas distantes do centro e zona rural da Ilha. E a área Itaqui-Bacanga configurava-se como localidade estratégica para fixação de um terreiro e um quilombo: relativamente próxima ao centro, mas de difícil acesso, com território contíguo à margem esquerda do rio Bacanga, com morros, terrenos acidentados e extensa área de praia e de encantaria¹¹¹.

Retomando aos vestígios, no Laudo os indícios sinalizam para fragmentos de louças utilizados em rituais do Egito. Além disso, em visitas aos terrenos de residências de moradores, o arqueólogo identificou machados de pedra e um bloco

¹¹¹ Em 1955, aparece nos chamados documentos oficiais o povoado “Cajueiro” grafado em um mapa elaborado no governo (1952-1956) de Eugênio de Barros.

lítico “com marcas de uso”; fragmentos de cerâmicos associados à terra preta de provável origem colonial; fragmentos de cerâmica escura, geralmente associados a restos de ocupação de grupo anteriores à colonização. Confirmou ainda a existência de um sítio histórico localizado próximo a um igarapé, o Igarapé do Mata Fome, com presença de louças tipo faianças, faianças finas, fragmentos de vidros e cerâmica torneada, exatamente em uma área recentemente impactada pelo empreendimento. Mesmo em uma visita e pesquisas preliminares, identificou próximo ao já referido igarapé, exemplares de madeira fossilizada que sinalizam para o potencial paleontológico da região ainda desconhecido pela comunidade científica. Alguns desses indícios de fragmentos podem estar relacionados ao terreiro, e o IPHAN ao ser acionado pela DPU, dessa vez comprometeu-se em realizar estudos posteriores¹¹².

A DPU considera legítimo o Laudo Preliminar e reafirma a existência de grande potencial de recursos arqueológicos na região (grifo meu), tendo uma área a ser diretamente afetada pelo empreendimento sujeita a uma intervenção drástica, ocasionando a perda irreversível dos vestígios arqueológicos (grifo no documento original). Diante disso, a DPU considera que IPHAN tem se pautado apenas na versão do empreendedor baseada em estudos contrários a existência dos sítios. Recomenda ainda estudos complementares mais aprofundados, recorre ao direito constitucional à proteção ao patrimônio cultural brasileiro e resolve:

*Ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), através de sua Superintendência Regional no Maranhão, **como forma de prevenir a imediata judicialização da questão** que:*

Proceda, em até 180 (cento e oitenta dias), à realização de estudos técnicos complementares capazes de constatar se há, de fato, sítios arqueológicos ou evidências destes na Área Diretamente Afetada pelo empreendimento.

Estabeleço o prazo de 20 (vinte dias), a contar do recebimento desta Recomendação, para que a Autoridade destinatária manifeste-se do acatamento, ou não das medidas recomendadas, devendo informar as providências adotadas para efetivá-la ou explicar os motivos de sua recusa.

¹¹² Esses vestígios foram encontrados nos terrenos do senhor João Germano Silva e da senhora Lenir Albuquerque. (Consulte-se LEITE FILHO, 2016).

São Luís, Maranhão, 19 de Julho de 2017¹¹³.

YURI COSTA, Defensor Público Federal.

Em Ofício datado de 26 de julho de 2017 em resposta às recomendações da DPU, o IPHAN declara impossibilidade em realizar novos estudos técnicos aprofundados na ADA. Pontua novamente que a única coordenada geográfica apresentada no Laudo Preliminar não se encontra na ADA do empreendimento e o IPHAN não tem conhecimento de onde estão as 08 (oito) ocorrências localizadas no Laudo, assim como solicita que as fotografias dessas ocorrências sejam georeferenciadas. Como o Laudo apontou potencial paleontológico, declarou não dispor de profissional especialista e habilitado na Superintendência.

O IPHAN afirmou, à época, possuir apenas 02 (dois) profissionais de Arqueologia para atender toda a demanda do Maranhão e todos os processos administrativos pertinentes a licenciamentos ambientais a serem identificados ou encaminhados para os órgãos municipais e estaduais. Não tendo, portanto, como atender às recomendações da DPU para a realização de estudos técnicos complementares, todavia, condiciona possível retomada nesses estudos caso sejam enviadas oficialmente as ocorrências arqueológicas georeferenciadas, de preferência com as presenças do Defensor Público e do Arqueólogo do Centro de Pesquisa e História Natural e Arqueologia do Maranhão¹¹⁴.

Seguindo a tramitação, inesperadamente em 23 de março de 2018 o IPHAN determina mediante Embargo Extrajudicial N.º 001/2018/LA a “paralisação imediata” das obras de qualquer natureza realizada pela WPR São Luís Gestão de Portos Ltda, considerando inclusive as possibilidades de “atividades lesivas ao meio

¹¹³ Recomendação – Ofício 001/2017, anexado ao Of. 1162/2017/DPU-MA/PAJ 2015012-02437.

¹¹⁴ Ofício/GAB/IPHAN-MA N.º 0659/2017 de 26 de Julho de 2017. No documento, o IPHAN declara ainda que à época dos estudos arqueológicos realizados para a implantação da expansão do Porto do Itaqui, a legislação vigente utilizada como subsídio ao licenciamento ambiental era a Portaria IPHAN n.º 230 de 17 de dezembro de 2002, e que, executando-se os empreendimentos que tiveram seus Termos de Referência emitidos após a publicação da Instrução Normativa 001/2015, todos os demais são regimentados pela mesma.

ambiente” e de “crime ambiental”. Informa que, da referida data em diante, a Superintendência realizaria vistoria técnica, pois o empreendimento ainda não teria sido aprovado pelo órgão e a empresa já estaria executando serviços de remoção de solo irregularmente.

Tal determinação levou a considerar uma paralização momentânea das obras garantindo um “tempo prolongado de paz”, em contrapartida, na mesma semana da resolução do IPHAN, tratores continuavam trabalhando irregularmente em algumas áreas intimidando moradores. O certo é que, na prática, as obras poderão continuar desde devidamente acompanhadas por técnicos, por essa razão qualquer análise aqui seria apressada e os dados ainda mostram-se insuficientes. De toda maneira, antes de tudo, apoio-me na sabedoria dos moradores ao nos ensinarem, cotidianamente, sobre estratégias de luta e *resistência*: “ganhamos uma batalha de cada vez, pra um dia, ganharmos a guerra”.

A Cartografia Social do Cajueiro: o olhar sobre o território

A experiência de trabalho com o G.T Terreiro do Egito trouxe-me proximidade com a comunidade do Cajueiro e suas *lideranças*, como Clóvis Amorim, Dona Eunice Araújo, Senhor João Germano, Dona Lenir, Dona Leonora e Senhor Davi de Jesus. Em meio às reuniões e visitas na comunidade ainda para debates relacionados ao GT, Clóvis Amorim conversou conosco (eu e os antropólogos Luciana Railza Cunha Alves e Gerson Lindoso) que, desde 2015, estávamos constantemente nos debates relacionados ao Cajueiro e Egito, acompanhando seminários, reuniões, eventos internos e externos e acompanhamento de processos no Ministério Público Federal, IPHAN e Defensorias.

Na referida conversa, Clóvis contou-nos sobre há aproximadamente dois, três anos ter iniciado contato com o Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia/PNCSPA sobre o interesse da comunidade na elaboração da “Cartografia Social do Cajueiro”. Marcamos uma reunião para discutir o assunto e decidimos encaminhar a solicitação e, mediante o prosseguimento, realizássemos o

trabalho. Em setembro de 2016, as *lideranças* apresentaram pedido formal junto à coordenação do PNCSPA, no mês seguinte iniciamos a pesquisa da Cartografia Social do Cajueiro ligada ao projeto “Cartografia da Cartografia: uma síntese de experiências” sob a coordenação geral dos professores Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Acevedo Marin e Cynthia Martins.

Como assevera o coordenador geral do PNCSPA, professor Alfredo Wagner, ao contrário de qualquer significação única, dicionarizada e fechada, a ideia de “nova” cartografia visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta, conectável em todas as suas dimensões. A verificação local de situações empiricamente observáveis remete a relações de pesquisa entre os investigadores e os agentes sociais estudados, que no caso em pauta do Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia referem-se às *comunidades tradicionais*, cujos efeitos se manifestam, de maneira diferenciada, nos resultados obtidos. Poderia ser nomeada como uma “nova descrição”, que se avizinha da etnografia ao buscar descrever de maneira detida, através de relações de entrevista e de técnicas de observação direta dos fatos, a vida social de *povos, comunidades* e grupos, classificados como “tradicionais” e considerados à margem da cena política, mas revelam consciência de suas fronteiras e dos meios de descrevê-la¹¹⁵.

A primeira reunião na comunidade aconteceu em 12 de novembro de 2016 para apresentação dos pesquisadores, *lideranças* do Cajueiro e dos terreiros; para a construção do trabalho e dos procedimentos metodológicos; para exposição de experiências em outras comunidades; e, elaboração do cronograma juntamente com a comunidade. Na ocasião, *lideranças* expuseram a situação de conflito, relatos de perseguições, assédios, ameaças, especulação imobiliária e todo tipo de violência que se agravava. Da mesma maneira, as *lideranças* e *autoridades religiosas* de terreiro manifestaram apoio à luta em defesa do território do Cajueiro e a importância do Terreiro do Egito como estratégia de *resistência*. Os direcionamentos para a cartografia social foram postos pelas *lideranças*: o mapa representaria, sobretudo, os conflitos. Além disso, as múltiplas relações e agentes sociais envolvidos nos processos de mobilização da comunidade de Cajueiro e da Resex.

¹¹⁵Conferir Almeida (2013, p. 156).

A Cartografia Social do Cajueiro não consistiu meramente em um método a ser aplicado. As relações de pesquisa direcionaram e redirecionam o trabalho do pesquisador impondo-nos extrema vigilância e rigor, sem contar com o refinamento teórico para acompanhar a velocidade com que as situações estudadas nos desafiavam. Memórias iam se revelando cada vez que uma *liderança* utilizava o GPS para marcação dos pontos no seu território. Oficinas e cursos para utilização dos equipamentos são parte do processo de pesquisa, como o Curso de Noções Elementares em GPS e Oficina de Mapas ministrados pelos pesquisadores, no caso de Cajueiro, teve grande participação dos agentes sociais que também utilizavam tais momentos para debater sobre estratégias de *resistência* e mobilização da comunidade.

O ponto marcado e as coordenadas abstratas se convertiam na Casa do Senhor Antônio Roxo, morador antigo e referência para a comunidade, ou no local onde existia um poço utilizado nas cerimônias religiosas do Egito. O poço, que para o olhar descuidado parecia não estar lá, estava e era importante ser marcado, estar no mapa. Um ponto sempre acompanha uma narrativa. Não é um dado geográfico meramente. É história, memória, tempo, espaço, representação do modo de vida, e, principalmente a consciência de seu território e territorialidade. Rompe-se com as classificações do Estado, da empresa WPR e da chamada história oficial¹¹⁶.

As narrativas, as lembranças, as dores e o sofrimento mapeiam os lugares. Levando-nos a questionar as noções de “localização” e “limites”, bem como argumentar: a quem cabe o poder da localização? De estabelecer limites? Vê-se, naquele momento, o morador como “sujeito da ação cartográfica” (Almeida, 2013, p. 159). Reconstruindo nessas situações específicas as categorias de espaço, tempo e

¹¹⁶A “nova cartografia social” distingue-se da noção de cartografia engessada no geografismo fundada unicamente em determinação de pontos, limites e/ou fronteiras. De acordo com Almeida (2013, p. 156) a proposição de uma “nova cartografia social” contraria qualquer significação dicionarizada e fechada, visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta voltada para múltiplas experimentações fundadas, sobretudo, num conhecimento das realidades localizada. A “nova cartografia social” revela-se consoante estes meios e condições de possibilidades do presente, que facultam a identificação do território e a história social a povos e comunidades tradicionais, considerados “sem história” e “sem lugar” no mapa oficial. Estes povos só recentemente, sobretudo com as mobilizações resultantes da Constituição de 1988, conquistaram o direito à representação política emancipados dos mediadores históricos. Construíram, assim, nas três últimas décadas do século XX, uma identidade coletiva baseada na “resistência cultural descolonizante”.

território, sem confundir o rigor com a rigidez, aqui seguindo os termos de Bourdieu, cujos quais tudo o que é percebido, narrado, escrito e descrito deve ser observado de maneira rigorosa e específica, de modo a evitar que em nome da rigidez “científica”, deixemos escapar a dinâmica das relações sociais em constante mudança decorrente das lutas internas e externas.

Desde as reuniões iniciais, o espaço-terreiro impunha-se como uma pauta a demandar cuidados. Era preciso ao mesmo tempo ser representado como primeiro núcleo a ser povoado em Cajueiro nos idos de 1860/70; mas também representar os “herdeiros do Terreiro do Egito” somando centenas de filhos, filhas e Casas. Tinham-se duas representações que a Cartografia Social precisava “dar conta”: uma interna à comunidade; e outra externa referente aos *povos* de terreiro não fixados apenas dentro dos limites físicos do Cajueiro.

Atualmente, a comunidade do Cajueiro é de maioria evangélica. Apesar de conflitos pontuais resguardados às liturgias religiosas, eram visíveis as necessidades de compor uma unidade, havia um inimigo comum: o empreendimento e o acelerado processo de violação do território, onde todos seriam atingidos.

Segundo um morador¹¹⁷, todas essas situações relacionadas ao conflito com as empresas, o governo estadual e municipal têm gerado para alguns o “sentimento de instabilidade”, porque se oferece às pessoas a possibilidade de uma mudança de vida ao venderem seus terrenos. Para ele, haveria um tipo de ilusão construída pelo empreendimento portuário para as pessoas acreditarem que vender é o mais correto; nesse ponto, a empresa tem contado com a ajuda de outros moradores já “persuadidos”. Conta ainda o caso de uma Igreja Evangélica localizada na comunidade, ter se negado a ajudar aos moradores quando precisaram de um espaço para realizar algumas reuniões e fortalecer o movimento, mas “se vendeu” quando a empresa ofereceu uma reforma para que cedesse a Igreja para a realização de reuniões entre empresa e comunidade para, segundo ele, “ludibriar e enganar os

¹¹⁷Não divulguei o nome deste “morador” em razão de hoje, diferentemente da época da realização da pesquisa de campo, essa pessoa ter “mudado de lado” ou como alguns na comunidade dizem “foi cooptado pela empresa”. Inclusive tem sido acusado de sabotar algumas atividades de *resistência* dentro do Cajueiro.

moradores”. Ou seja: essa Igreja vem corroborando com o discurso da empresa, e como forma de pagamento, recebendo financiamento para reformas nos templos. Alerta ainda para um “embate religioso” por parte de alguns moradores evangélicos mais resistentes à presença do *povo* de terreiro, de forma a não enxergarem o Terreiro do Egito como uma estratégia fundamental da *resistência*.

Fico lembrando aquela reunião e as palavras do secretário de Igualdade Racial: “Não mexendo no morro do Egito fica complicado o resto” por que o Morro do Egito continua lá, mas é complicado porque se todos saírem o Morro vai terminar isolado. Eu enxergo a reativação dos cultos no terreiro como uma das soluções para essa questão em específico. Seria uma referência de resistência enorme, mesmo que não houvesse todos os cultos do calendário, mas pelo menos duas ou três vezes no ano as pessoas do terreiro se juntassem e levantassem um espaço físico provisório e realizassem um culto¹¹⁸. Morador do Cajueiro.

Para Almeida (2013, p. 159), em termos político-organizativos, verifica-se neste processo social uma passagem que, respeitando a heterogeneidade de situações, pode ser assim sintetizada: as unidades sociais de referência (*povos*, *comunidades* e grupos) se transformam em unidades de mobilização, cujas práticas diferenciadas e laços de solidariedade política se consolidam em oposição aberta a antagonistas históricos e recentes, avivando uma existência coletiva traduzida pela indissociação entre os conflitos e a consciência de suas fronteiras usurpadas retratadas fidedignamente pelo mapeamento social. No Cajueiro, dificuldades se impuseram tendo em vista os “herdeiros do terreiro do Egito” e a comunidade do Cajueiro - os “do santo” ou não -, constituem duas unidades de referência distintas que, nessa modalidade de conflito, precisavam construir uma unidade política e de mobilização. Tornando, assim, a análise complexa em demasia.

Dentre esses conflitos pontuais acima referidos estavam preocupações em relação sobre os reais interesses dos terreiros nesse espaço do Egito? Exigiriam ser “donos do espaço”? Construiriam casas/residências no local? De alguns moradores

¹¹⁸Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadora Christiane Mota. Em agosto de 2017. Arquivo Mp3.

intolerantes aos terreiros ouviam-se falas no sentido “teremos que ouvir tambores e macumbeiros entrando aqui toda hora”?

Quanto aos terreiros os encaminhamentos internos também causavam indagações: a quem ficaria a responsabilidade sobre o Egito? Quais Casas? Como seria decidido o calendário religioso? Levantariam uma edificação permanente? Construiriam um memorial? Dificuldades se avolumavam e nós, equipe de pesquisa, cotidianamente construíamos e desconstruíamos nossos procedimentos e práticas de pesquisa com o intuito de acompanhar a velocidade das mudanças ocorridas no campo.

Essas questões foram sendo respondidas, pouco a pouco, reunião a reunião. Ora na comunidade com *lideranças* de terreiro e do Cajueiro; ora, somente com a comunidade Cajueiro; noutras, entre *lideranças* de terreiro quando das resoluções internas relacionadas aos rituais religiosos. Nesse sentido, retomo a fala da Yá Jô Brandão:

Independentemente das crenças religiosas das pessoas. Estamos tratando de um marco legal e histórico e de referência ancestral para uma determinada categoria, no caso dos povos de terreiros. Eu sou já da última geração. Não estamos falando de espaço, de terreno, estamos falando de histórias de vidas, de pessoas, de ancestralidade. União de Moradores do Cajueiro, novembro de 2016.

No decorrer de 2016 e 2017, as *lideranças* de terreiro se reuniram na União de Moradores e em outros locais: nos terreiros, nas salas de aula do IFMA (onde leciono), nas salas de reunião da SEIR (tantas vezes mediador desses debates). Variados foram os espaços de discussão, assim como inúmeras as dificuldades em direcionar as pautas relacionadas ao Terreiro. Jô Brandão, importante *liderança* nesse processo, desde as reuniões iniciais alertava sobre as estratégias da empresa para desmobilizar a comunidade, especialmente, em relação aos terreiros. Ressaltava constantemente que o interesse do *povo* de terreiro no Egito “não é propriedade, mas referência de memória”.

No segundo semestre de 2017, chegou a ser discutida a possibilidade de um “Memorial dos Herdeiros do Egito como referência de memória”, até hoje ainda no

plano das ideias, contudo, não em razão de uma possível desarticulação dos terreiros. Nas reuniões de trabalho, *lideranças* de terreiros relatavam terem ouvido de moradores em falas pontuais “estamos rezando para esses macumbeiros irem embora do Cajueiro”, situação que dificultou naquele momento a defesa de um discurso unificado de *resistência*. Nesse caso, um posicionamento unificado entre *lideranças* de terreiros e do Cajueiro ocasionaria a composição de uma unidade mais forte politicamente. Chegou-se a registrar em reuniões dois confrontos a serem enfrentados pelos terreiros: com o governo (apoiador do empreendimento) e com uma pequena parcela evangélica da comunidade intolerante à presença dos terreiros.

Houve diversos momentos que tal unidade parecia improvável, como alertava constantemente Benedita Freire, da Casa Fanti Ashanti, alguns moradores ainda não entenderam o papel do Terreiro do Egito para a história da comunidade. Relatou também sobre um evento comemorativo realizado no Centro de Criatividade Domingos Vieira Filho, em decorrência da Semana de Museus, 2017, onde os religiosos foram destratados na Mesa de Abertura por moradores do Cajueiro contrários aos terreiros.

O mapa passou a representar a possibilidade de tal pluralidade se ver descrita a cada ponto georeferenciado: todos os núcleos do Cajueiro, os limites da RESEX, as igrejas evangélicas, as associações, as áreas consideradas importantes para a comunidade e para os terreiros. Sobre o Egito o encaminhamento era que ocupasse um lugar de destaque no mapa principal e ainda um pequeno mapa secundário demonstrando sua importância para os herdeiros e para o Cajueiro. Não poderíamos mapear todas as Casas, visto que não existiria escala possível adequada às dimensões do mapa. As *lideranças* decidiram por representar dois terreiros que a partir da Casa/Mãe, o Egito, assentaram dezenas outras: Terreiro de Iemanjá e Casa Fanti Ashanti, responsáveis por transmitir os ensinamentos de Massinocô Alapong e Mãe Pia – compondo as bases do Tambor de Mina no Maranhão.

“Nós existimos”: o mapa do Território do Cajueiro



Primeiramente, o mapa é resultado de uma rede de relações construída durante a pesquisa. As *lideranças* do Cajueiro e terreiros são os autores do mapa cuja politização, mobilização e as reivindicações ali estão expressas. De acordo com

Almeida (2013, p.164), a “nova cartografia social”, em certa medida, recolocaria à descrição etnográfica a relevância do reencontro com a poesia, enquanto narrativa do cotidiano, tanto pode estar na fala do membro da comunidade que foi entrevistado, quanto daquele que a interpreta consoante cânones da ciência, delineando uma relação de pesquisa peculiar.

O campo de pesquisa mostrava-se constantemente em conflito como é próprio das relações sociais, o mapa e o boletim precisavam referenciar todo esse processo. As violações ao território se agravavam com o passar dos meses, depois semanas, chegando a ser diário. Isso parecia contribuir de maneira decisiva para uma mobilização que congregasse diversas forças, narrativas e limites religiosos.

As narrativas são confluentes e livres das classificações temporais de “começo” ou de “fim” e das adjetivações que as opuseram simetricamente em “grandes” e “pequenas” narrativas. A proposta é de uma cartografia crítica, desnaturalizada e não autoritária, tanto por parte do Estado, quanto por parte de pesquisadores.¹¹⁹

Houve uma tentativa de audiência pública e a empresa juntamente com a prefeitura e o Estado mostraram um mapa, ignorando praticamente todas as comunidades presentes no Cajueiro. Nossa cartografia vai ser uma arma para que os moradores se expressem afirmando que existem enquanto comunidade e estão presentes e ativos. Que nós existimos.

Morador da Comunidade Cajueiro.¹²⁰

¹¹⁹A escolha da expressão “nova cartografia social” busca, portanto, efeitos contrastantes e se coloca consoante negações de significados anteriores de cartografia já glacializados na produção intelectual e científica. Seu significado intrínseco transcende, assim, ao conjunto de instrumentos, que disciplinam a marcação de pontos e logram interliga-los entre si, sucessivamente, configurando extensões planisféricas ou delimitando espaços físicos e perímetros determinados através das linhas de divisão das águas, montanhas e regiões, consoante o poder político-administrativo. (Almeida, 2013, p.164).

¹²⁰ NATANIEL, “Natan”. Entrevista concedida durante trabalho de campo para Cartografia da Comunidade do Cajueiro. Entrevistadores Christiane Mota. Em agosto de 2017. Arquivo Mp3.



Figura 28. Oficina de Mapa. À esquerda, Pai Lindomar, Seu Davi, Lucilene Costa, Samuel, Seu Moreira e Elcimar Moreira. Dezembro de 2017, Cajueiro.

Cajueiro tem identidades em constante movimento. Quilombola, comunidade de pescadores e pescadoras, marisqueiros e marisqueiras, trabalhadores e trabalhadoras rurais, e espaço sagrado dos *povos* de terreiro, identidades acionadas cotidianamente nos momentos de embate com a empresa e o Estado. Identidades que precisariam também estar auto representadas na Cartografia e nas práticas de pesquisa amparadas em leituras críticas incorporadas ao trabalho de campo, rompendo também com a noção de que *povos* ou *comunidades tradicionais* teria apenas uma identidade única, e, além disso, constantes, singulares, permanentes e invariáveis. (ALMEIDA, 2013).

Com as mobilizações acentuadas entres os anos de 2016 e 2017, a relações e conflitos internos e externos mostravam-se dinâmicos, modificando-se em cada circunstância, evento, situação. Quando iniciamos a Cartografia Social, em novembro de 2016, a identidade quilombola era menos acionada que hoje, e, por várias vezes presenciamos a recusa dela em decorrência do entendimento de alguns moradores relacioná-la de forma negativa com a negritude, com o tradicional ultrapassado, e às vezes, com “coisa de preto, de terreiro”.

As narrativas expressavam as necessidades, noutras situações a consciência da necessidade. A primeira atividade aconteceu em novembro de 2016, na União de Moradores do Cajueiro, com a apresentação dos pesquisadores do Projeto Cartografia Social; exposição de experiências do Projeto em outros locais; elaboração do cronograma juntamente com a comunidade; exposição da situação de conflito pelos agentes sociais: relatos de perseguições, assédios, ameaças, especulação imobiliária e todo tipo de violência; exposição das *lideranças* de terreiro em apoio à luta em defesa do território e sobre a importância do Egito como estratégia de *resistência*; e definição das datas para oficinas e cursos.

Entre novembro de 2016 e março de 2018, acompanhamos mais de trinta reuniões na comunidade, no IPHAN, nos terreiros, espaços cedidos pelo IFMA e SEIR, três audiências públicas, manifestações dentro e fora da comunidade e reuniões nos coletivos de terreiros. Em 31 de janeiro de 2017, em audiência pública na comunidade, a principal pauta referiu-se à denúncia sobre o “modo de operação da empresa WPR”, que, desde as primeiras notícias sobre a construção do porto privado na área onde está assentada a comunidade, tem ameaçado moradores, defensores públicos e pesquisadores atuantes na situação. Naquela audiência, estavam presentes SEDIHPOP, GEDMMA, OAB, Defensoria Pública do Estado, advogado da União de Moradores, Justiça nos trilhos, Gabinete do deputado Bira do Pindaré, representante das comunidades (Rio dos Cachorros, Taim e Novo Horizonte), União por Moradia, Departamento de Sociologia da UFMA, CPT e terreiros.

Na audiência, a DPE orientou as *lideranças* sobre algumas questões. Primeiramente, a urgência daquele momento: a denúncia encaminhada para o MPE sobre o uso da escola municipal da comunidade como base para atividades da VIP segurança (prestadora de serviços para o empreendimento). Depois ressaltou sobre a tramitação de quatro ações civis públicas em defesa da comunidade, uma delas referente ao Cajueiro juntamente com as demais *comunidades tradicionais* do entorno, tais ações discutem a validade do licenciamento ambiental. Posto que a comunidade exerce a posse desse território há mais de 40 anos e recebeu título de propriedade na

década de 1990 pelo governo do Estado. As ações reafirmam o direito de a comunidade permanecer na terra.

Segundo a Lei de Zoneamento de São Luís, a área escolhida pela empresa não prevê a possibilidade da existência de portos. Mas existem dentro dessa área outros portos em decorrência de lei anterior para empreendimentos implantados antes da década de 1990. O novo porto, não estaria, portanto, de acordo com a legislação municipal. Essa é uma das teses sustentadas pela DPE. As outras estão amparadas, segundo o defensor, nos “vícios e defeitos do processo de licenciamento”.

Altos índices de poluição já foram detectados. Na referida audiência, o advogado da União de Moradores do Cajueiro afirmou que qualquer empreendimento em uma região onde já se registram inúmeros problemas de poluição industrial consiste um agravante, como o caso da instalação da Termoelétrica, em área vizinha ao Cajueiro. Somam-se dezenas de danos à saúde de moradores: irritação na garganta, falta de ar, cansaço e tosse crônica, além da poluição os moradores convivem com ruídos diários acima do padrão legal, há indícios da perda de parte da audição em alguns. De igual modo, registra-se contaminação de água (doce e salgada) com chumbo, cobre e metal pesado, substâncias não eliminadas pelo o corpo humano, a médio e longo prazo deverão ser detectadas mais doenças associadas a esses poluentes.

Durante a pesquisa, construímos em colaboração com o advogado da União de Moradores, Guilherme Zagallo, um mapeamento sobre os embates jurídicos da comunidade contra empreendimentos na área, o qual chamamos de “Linha do Tempo”. Tivemos por objetivo demonstrar a temporalidade dos trâmites burocráticos e jurídicos dos moradores frente às investidas da empresa. Segue o documento.

Tabela 4/Quadro: LINHA DO TEMPO – Cajueiro.

PERÍODO	EVENTO
17/03/1998	Escritura pública condominial de doação de 610 hectares do Estado do Maranhão para 101 moradores do Cajueiro.
06/02/2001	Escritura de condomínio de doação de 610 hectares registrada no 2º Cartório de Registro de Imóveis – Matrícula 25.309.
22/08/2003	Protocolado pedido de criação da Reserva Extrativista do Taim. (posteriormente designada de Tauá-Mirim)
30/11/2005	Câmara aprova alteração da lei de uso do solo, transformando 1.063 hectares em zona industrial (incluindo Cajueiro). EIA – Distrito Industrial
26/02/2012	Escritura de Termo de opção de compra de 160 hectares firmado entre BC3 HUB – MULTIMODAL INDUSTRIAL LTDA e LLONCH EMPREENDIMENTO INDUSTRIAL LTDA.
18/06/2013	Protocolo de intenções entre Estado do Maranhão e WTorre Engenharia e Construção para construção de um terminal portuário – SEM ESPECIFICAR LOCAL
29/07/2013	MPF ajuíza ação nº 36138-02.2013.4.01.3700 contra União, Estado do Maranhão e ICMBio pleiteando a responsabilização pela não conclusão do procedimento de criação da Resex do Tauá-Mirim.
30/08/2013	Deferida antecipação de tu tela nos autos da ação nº 36138-02.2013.4.01.3700 para que o Estado do Maranhão se abstenha de promover o deslocamento compulsório de comunidades tradicionais na área onde se pretende a criação da Resex do Tauá-Mirim.
27/06/2014	WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda. protocola pedido de licença prévia para instalação de um porto.
11/08/2014	Escritura de Venda de 200 hectares da BC3 HUB – MULTIMODAL INDUSTRIAL LTDA para a WPR SÃO LUÍS GESTÃO DE PORTOS E TERMINAIS Ltda. (Matrícula 50.226 – matrícula anterior 30.952)
14/08/2014	Prefeitura emite Certidão de uso e ocupação do solo em favor de BC3 HUB MULTIMODAL INDUSTRIAL LTDA.
01/10/2014	Defensoria Pública do Estado do Maranhão solicita, a pedido do Movimento de Pescadores e Pescadoras, a realização de audiência pública para discussão do EIA-RIMA apresentado pela WPR.
07/10/2014	Defensoria Pública do Estado do Maranhão ajuíza Ação Cautelar para que a WPR SÃO LUÍS GESTÃO DE PORTOS E TERMINAIS se abstenha de praticar, direta ou indiretamente, quaisquer atos contrários ao livre exercício da posse pelos integrantes da Comunidade Cajueiro, dentre os quais o de realizar plantações, construções e o extrativismo, em suas atuais áreas de ocupação; de transitar livremente pelas vias públicas locais, bem como de pescar nas praias de Parnauçu e Cajueiro (Processo nº 46221-97.2014.8.10.0001). Deferida a liminar em 14/10/2014.
29/10/2014	Audiência pública realizada no Comando Geral da Polícia Militar do Maranhão.
04/11/2014	Nos autos da ação nº 46221-97.2014.8.10.0001 foi deferida liminar contra o ESTADO DO MARANHÃO para que se abstenha de dar seguimento ao processo licenciatório do Terminal Portuário de São Luís - WPR (Processo

	SEMA n. 108205/2014)
04/11/2014	Aberto Inquérito Civil Público nº 58/2014 na 2ª Promotoria de Justiça do Meio Ambiente, Urbanismo e Patrimônio Cultural de São Luís.
13/11/2014	Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão suspende decisão que havia determinado a paralização do licenciamento ambiental (Processo nº 0009806-21.2014.8.10.0000)
13/11/2014	Defensoria Pública do Estado do Maranhão ajuíza Ação Civil Pública contra o Estado do Maranhão e WPR SÃO LUÍS GESTÃO DE PORTOS E TERMINAIS. (Processo nº 54319-71.2014.8.10.0001).
28/11/2014	Retificada a Certidão de uso e ocupação do solo em nome da WPR SÃO LUÍS GESTÃO DE PORTOS E TERMINAIS Ltda.
04/12/2014	Escritura de Venda de 252,067 m ² do Estado do Maranhão para a WPR SÃO LUÍS GESTÃO DE PORTOS E TERMINAIS Ltda. (Matrícula 52.382)
24/12/2014	WPR SÃO LUÍS GESTÃO DE PORTOS E TERMINAIS Ltda. publica no Jornal O Estado do Maranhão que (já) recebeu a licença prévia para instalação de terminal portuário.
26/12/2014	Licença prévia nº 1028460/2014 expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.
31/12/2014	Decreto nº 30.610 declarando 322.977 m ² de utilidade pública no Cajueiro para fins de desapropriação em favor da WPR.
12/01/2015	Decreto nº 30.624 revoga o Decreto nº 30.610 (desapropriação em favor da WPR).
13/01/2015	Deferida liminar nos autos do Processo nº 54319-71.2014.8.10.0001 para determinar a existência da ação na matrícula do imóvel registrado sob o nº 25.309.
16/01/2015	Licença Prévia nº 1028460/2014 suspensa administrativamente pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente do Maranhão
23/01/2015	Prefeitura suspende administrativamente efeitos da Certidão de uso e Ocupação do Solo em favor da WPR.
26/03/2015	Licença prévia nº 1007335/2015 expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.
28/04/2015	Sentença proferida nos autos da ação nº 46221-97.2014.8.10.0001 confirmando apenas a cautelar de 07/10/2014. Processo remetido ao TJ MA em 28/03/2017.
05/05/2015	Liminar em Mandado de Segurança restabelece certidão de uso e ocupação do solo do município (MS nº 13936-17.2015.8.0001).
19/06/2015	Concedida Suspensão de Liminar nos autos do processo 4762-84.2015.8.10.000 contra a decisão proferida no MS 13936-17.2015.8.0001, resultando na revogação da certidão de uso e ocupação do solo.
17/09/2015	Negado em agravo de instrumento nº 4216-29.2015.8.10.0000 a suspensão da liminar proferida no MS ° 13936-17.2015.8.0001.
07/10/2015	Requerida Licença de Instalação.
20/01/2016	Prefeitura suspende administrativamente efeitos da Certidão de uso e Ocupação do Solo em favor da WPR em obediência a decisão proferida na Ação Cautelar nº 10182-70.2015.8.10.0000.
20/01/2016	Concedida Licença prévia nº 1008324/2016 expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.
27/01/2016	MPF afirma que implantação do porto da WPR é irregular.
19/04/2016	Defensoria Pública da União do Maranhão requer informações ao IPHAN

	sobre estudos técnicos do patrimônio arqueológico da região do Cajueiro – Terreiro do Egito. Ofício N.º 806/2016 – DPU/MA
02/06/2016	Concedida autorização de supressão de vegetação nº 0057/2016, vedado o corte de palmeira babaçu.
02/08/2016	Concedida licença de instalação nº 1073530/2016
30/01/2017	Audiência pública popular na Comunidade do Cajueiro, com a participação da Promotoria de Conflitos Agrários, Defensoria Pública, Secretarias de Segurança Pública e Direitos Humanos do Estado do Maranhão, Vereador Honorato Fernandes.
07/04/2017	Empresa China Communications Construction Company (CCCC) assinou acordo de investimento com a WPR, para construção do Terminal Portuário Privado em São Luís. O Governador Flávio Dino participou da assinatura.
19/04/2017	Audiência Pública na Defensoria Pública do Estado do Maranhão sobre a comunidade do Cajueiro.
30/10/2017	WPR danifica único poço artesiano que abastecia a comunidade.
01/11/2017	Comunidade do Cajueiro protesta contra a destruição do poço artesiano.
11/11/2017	Vara de Interesses Difusos concede liminar em Ação Civil Pública para suspender o licenciamento ambiental.
24/11/2017	Tribunal de Justiça do Maranhão suspende liminar concedida pela Vara de Interesses Difusos, restabelecendo o licenciamento ambiental.
06/12/2017	WPR inicia desmatamento na comunidade.
18/12/2017	Comunidade do Cajueiro protesta contra a derrubada de palmeiras babaçu que não constavam da Autorização de Supressão de Vegetação concedida pela SEMA (crime ambiental) e contra o tráfego de viaturas pesadas.
20/12/2017	Manifesto Internacional contra apoio do governo maranhense à construção de porto no lugar da comunidade Cajueiro.
21/12/2017	Comunidade do Cajueiro protesta em frente ao Palácio dos Leões – Governo do Estado do Maranhão.
21/12/2017	Conselho Nacional de Direitos Humanos solicita ao Governo do Estado do Maranhão esclarecimentos sobre as medidas adotadas em relação à Comunidade do Cajueiro, alertando da necessidade da aplicação da Convenção 169 da OIT.
22/12/2017	Defensoria Pública do Estado apresenta denúncia ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e ao presidente da China Banking Regulatory Commission (CBRC), órgão responsável pelo controle da atividade econômica naquele país, sobre as irregularidades cometidas para a instalação do Porto da WPR.
26/12/2017	SEMA determina a suspensão das obras pela WPR.
29/12/2017	Assembleia comunitária no Cajueiro.

“Agora nós estamos no mapa. Cajueiro não existia no mapa”.

Presidente da União de Moradores, 2017.

No dia 02 de abril de 2018 ocorreu audiência pública para denunciar novas ameaça e irregularidades. O teor da audiência era de tensão. Na mesa estiveram presentes: Kátia Barros, filha da Casa Fanti Ashanti, que à época do início do processo de criação da RESEX, em 2003, estava à frente do ICMBIO; representante do IBAMA, Prof. Horácio Antunes, Senhor Davi de Jesus e Clóvis Amorim, do Cajueiro; Beto, do Taim; representante da OAB; Biné Gomes, Terreiro de Iemanjá; e mais de uma dezena de *lideranças* das comunidades pertencentes à RESEX.

No início, presidida pelo Deputado Wellington, opositor ao Governo do Estado e declarado publicamente apoiador ao Cajueiro e Terreiro do Egito. As falas, sem tempo determinado e sem cortes no microfone, foram concedidas aos inscritos: comunidade, professores e quaisquer interessados em se manifestar. Em certo momento, por volta das 17: 30, o referido deputado anunciou a necessidade de ausentar-se para estar presente em uma votação prevista para aquela tarde com os demais deputados. Logo, os moradores o interpelaram sobre o real sentido daquela audiência, tendo em vista que apenas um deputado (ele mesmo e único presente) estaria interessado nas denúncias ali relatadas. Desconforto gerado. Para o deputado não houve saída mais digna a não ser convidar todos para a plenária dos deputados, iniciada em outra sala restrita. Assim, seguimos para a plenária. A comunidade chegou protestando, com cantigas e frases de luta do movimento de pescadores, quebradeiras de coco e trabalhadores rurais, modificando o clima e o cotidiano apático das sessões diárias daquela Assembleia. Movimentação que não gerou muita reação daqueles deputados, pois permaneceram literalmente blindados pelos vidros protetores.

Deputado Wellington discursou rapidamente dentro do tempo estipulado, expôs algumas pautas da comunidade e só, fomos convidados a nos retirar e voltar para a sala da audiência, aquela destinada ao povo, aos movimentos e às comunidades. Mas a ida de todo não foi em vão, mais um deputado sensibilizou-se, o Bira do Pindaré, que decidiu sair da plenária dos deputados e participar da audiência popular. Dentre as atrocidades relatadas e ilegalidade completa do empreendimento portuário, destacaram-se denúncias de novas ameaças às vidas dos pescadores Clóvis Amorim e Davi de Jesus, assim como ao professor Horácio

Antunes, que, inclusive, responde a um processo administrativo na UFMA no qual a empresa WPR alega “utilização de seu tempo como servidor público indevidamente” para fins de militância. O professor também registrou situações de ameaças em bilhetes anônimos espalhados pelo campus universitário.

Conosco, equipe da Cartografia Social, não foi muito diferente. Posteriormente, em maio de 2018, quando o material resultante da pesquisa ficou pronto (o Mapa e Boletim impressos) seguimos para o Cajueiro para entregarmos as publicações e organizarmos o lançamento do Boletim com os moradores. Nessa ocasião, ao nos deslocarmos dentro da comunidade, fomos interceptados por um homem que nos ameaçou verbalmente e afirmou “vou garantir que o material não circule”, e ainda “todo meu pessoal trabalharia pra isso”. Por precaução optamos pelo adiamento do lançamento (programado para acontecer em junho de 2018 no próprio Cajueiro) para agosto de 2018, no “Seminário Vidas Ameaçadas”, organizado pela CPT/MA, na UFMA.

“Não é o território que é nosso, nós que somos do território” é o título do Boletim. Uma concepção que muito nos ensina, a partir da qual os agentes sociais não se veem como dono daquelas terras, mas como parte dela. No Mapa e no Boletim território é água, vento, conexão com o sagrado e com a encantaria; assim como resultado do conflito e da *resistência*, elementos reconstrutores das identidades dessa comunidade.

Como dizem nos manifestos é “a briga do ovo com a pedra”. O “ovo” representa a fragilidade dos agentes sociais frente ao avanço dos interesses econômicos. A “pedra”, em alusão à pedra fundamental de instalação do porto, fincada no meio do território da comunidade em março de 2018. As *lideranças* e suas identidades plurais e situacionais têm recorrido a distintas estratégias de luta, assim como os (as) apoiadores (as) a diferentes mecanismos políticos e jurídicos para defender o direito dos moradores permanecerem nas áreas tradicionalmente ocupadas. Em defesa do Cajueiro, em defesa do Terreiro do Egito. Essa luta segue.

Considerações Finais

Neste trabalho, concluir é o começo e não o fim. Muito acontecerá após a apresentação desta tese, inclusive, discussões serão superadas e os terreiros seguirão em movimento constante. Novas estratégias de *resistência* têm sido traçadas cotidianamente pelas *lideranças*, *autoridades religiosas* e coletivos, aqui, parti de uma abordagem sobre os terreiros privilegiando a categoria *resistência* pautada tanto no âmbito dos ritos, festas e domínios religiosos internos às Casas, quanto na luta política pela garantia de direitos e reconhecimento. Pode-se dizer que antagonismos, conflitos e *resistências* (fundados nas estratégias construídas pelos Pais e Mães de terreiros ao longo do século XIX e XX) traçaram um repertório de lutas que orientaram e orientam os posicionamentos das *lideranças* e regem os coletivos.

A relação *liderança-autoridade* se impõe como primordial para entender como acontecem os processos organizativos e a consolidação de coletivos formados nos e a partir de terreiros. Poder-se-ia afirmar que tais processos reelaboram a organização social das antigas sociedades africanas, de onde partiram os (as) primeiros (as) fundadores (a)s de terreiros. Uma transposição da formação política e social das antigas sociedades africanas para os universos religiosos das Casas de culto de matriz africana no Brasil.

Os terreiros constituem unidades afetivas e de referência, possibilitando os movimentos de mobilização cujas práticas diferenciadas e laços de solidariedade, afetividade e ancestralidade se consolidam e firmam posicionamento político. Para a definição *povo* de terreiro, a ancestralidade é o elemento que especifica e as referências ancestrais africanas funcionam como marcadores. A "origem" não é um conceito reduzido à noção cronológica de tempo e espaço como apenas um início, mas ritualização da origem, do destino e da vivência do presente. Nesse sentido, se distancia do pensamento ocidental e se aproxima do universo negro e africano.

Nos primeiros capítulos, conduzi a análise à reflexão da categoria *povos e comunidades tradicionais* de terreiro partindo das teorias produzidas pelos próprios e as formas como narram, teorizam e analisam suas histórias. Uma identidade política que unifica as várias matrizes religiosas e particulariza os terreiros dentro da

categoria *povos e comunidades tradicionais* acionada como estratégia de luta pela garantia de direitos e reconhecimento.

Trabalhar a ancestralidade como norteadora possibilita entender novos processos inerentes aos terreiros e suas *lideranças*. Por vezes presenciei em reuniões, seminários, eventos públicos e manifestos pela garantia de direitos, que as hierarquias dos terreiros prevaleciam em quaisquer espaços de debate ou embate. A todo o momento o sagrado estava presente, o ritual religioso também, assim como a atuação política pública. Para uma compreensão desses movimentos nos terreiros é preciso, sobretudo, entender o espaço-tempo das falas, das narrativas, dos posicionamentos e da ordem como tudo acontece. Permitindo identificar os posicionamentos individuais e coletivos a partir de uma perspectiva que reúne história, religiosidade, cultura e ações políticas.

Seguindo esse caminho, apresentei ao longo do trabalho relatos e narrativas inter cruzados com materiais jornalísticos, históricos e acadêmicos remontando a passagens históricas distintas, registrando pontualmente os conflitos dos terreiros com o Estado e as elites políticas e econômicas. Reitero, novamente, a preocupação em não reduzir a análise a uma contextualização histórica meramente, mas fazer entender que no contexto de luta dos terreiros existe um passado-presente ou um presente-passado onde a história de *resistência* é cotidiana.

O Estado teve um papel fundamental nesse processo interferindo diretamente na dinâmica dos terreiros. Primeiramente, questionei no decorrer da tese como os terreiros se reelaboraram a partir de tal interferência? E hoje, que estratégias vêm sendo traçadas? Nesse sentido, historicamente, cabe destacar que a forma como o Estado tem tratado os terreiros também não se deu de maneira homogênea. Algumas matrizes religiosas foram mais perseguidas; outras puderam se alinhar, em situações pontuais, com elites políticas e econômicas lhes garantindo certo prestígio em meio à condição subalternizada de todos esses grupos. No caso dos pajés maranhenses, por serem agentes atuantes tanto no âmbito religioso, mas, sobretudo na medicina popular, foram duramente perseguidos durante os séculos XIX e XX. E o objetivo do Estado parece-nos claro, era extingui-los.

Dentro do argumento *resistência cotidiana* dos religiosos de terreiro, ritual e político, festa e mobilização não se separaram. Nesse sentido o saber mítico que constituiu a africanidade no Brasil, adquiriu contornos políticos diante das pressões e conflitos de todas as formas exercidas contra essas comunidades. Dessa maneira, um terreiro somente pelo fato de existir, ser zelado e ser mantido configura-se em espaço ao mesmo tempo sagrado, mítico e político. Mesmo com o passado escravista e perseguições de toda ordem, os terreiros se consolidaram como unidades de *resistência*.

A *resistência* dos terreiros existe desde que se formaram: desde o processo escravista à perseguição policial ao longo dos séculos XIX e XX, ambas amparadas em políticas de Estado. Momento em que as festas, ritos e os chamados batuques eram submetidos à inspeção policial, dessa forma, quando realizados pelos terreiros (autorizados ou não) garantiram ressignificações e readaptações como estratégia de sobrevivência, já que era impensável falar em direitos e a grande questão era sobrevivência.

A *resistência* desses religiosos acompanhou a das populações negras no Brasil. Por mais que os movimentos negros organizados (sob o critério raça), em alguns momentos, não levantassem declaradamente a bandeira da defesa dos terreiros, a concepção de proteção das raízes perpassou em diversas fases desses movimentos.

De todo modo, os terreiros demarcam na década de 1930 suas primeiras organizações coletivas formalizadas, pelo menos no âmbito das discussões de seus problemas, tendo como marco o I Congresso Afro-brasileiro, realizado em Recife. Nesse ponto, a tese é perpassada pela discussão da presença dos religiosos de terreiro nos espaços públicos e de decisões políticas. Giumbelli (2012) nos conduz a uma reflexão sobre as vias de presença dos terreiros no espaço público demarcando como possível marco, a ligação das *lideranças* de terreiro com os intelectuais culturalistas na passagem do século XIX até a primeira metade do século XX, justamente nas edições do Congresso Afro-Brasileiro, quando as referências aos cultos afro-brasileiros resguardavam-se às reconstituições das práticas autênticas africanas, em consequência, deveriam ser reconhecidas pela categoria “religiões”.

A partir dos anos 1960, florescem iniciativas dos próprios terreiros em constituírem coletivos específicos à motivação religiosa. Iniciativas intensificadas nos anos 1980, período de emergência de formas político-organizativas específicas (notadamente a partir de 1985-86) no âmbito dos debates que perpassaram a Constituinte e foram incorporadas à Constituição de 1988. Tal momento ensejou unidades políticas que encontram, a partir de 1988, condições de mobilização por seus direitos, reconhecimento e pela exigência de ações políticas concretas.

Nesse sentido, ao trazer para a tese a análise das atuações das *lideranças* e coletivos nos espaços de debates das políticas e ações governamentais, abordei de maneira central os posicionamentos e narrativas desses agentes que se movimentam publicamente frente às agências de Estado. Há diversas maneiras de conquistar espaços, se fazerem presentes e ouvidos: manifestos, caminhadas, procissões, cartas abertas, ações sociais nos terreiros, participações em conselhos consultivos e deliberativos nos diversos segmentos de políticas públicas, sites, blogs, grupos em redes de relacionamentos, denúncias aos órgãos de justiça e de direitos humanos, parcerias com instituições públicas e privadas e participações em projetos diversos. Muitas têm sido as possibilidades construídas pelos terreiros.

Seguindo essa direção, destaquei na segunda parte da tese a atuação política dos terreiros pela garantia de direitos e políticas específicas tendo como marco dos acontecimentos, os anos de 2014 a 2018. Acompanhei marchas, reuniões, eventos, mesas de diálogos e rodas de conversas, além de entrevistas com *lideranças* e *autoridades religiosas*, trazendo para o centro as relações entre terreiros e Estado, e instituições privadas interessadas em programar planos e projetos autodesignados “de promoção de direitos”. Mas a quem serve, de fato, tais interesses?

Pareceu-me haver a encenação de um movimento participativo ou de uma retórica da participação, uma “aparência da conformidade” (SCOTT, 1990, p. 31). Situações em que o Estado por meio de suas políticas e planos voltados para os terreiros, levanta a bandeira da “participação direta” desses grupos quando, na verdade, se trata de criar mecanismos de controle, de quantificação e de contenção desses coletivos, bem como de retenção da força mobilizadora.

Não é de hoje que isso acontece. Como bem recordam Santos & Santos Neto (1988b) sobre a década de 1960, à época da criação da Federação de Umbanda e Cultos Afros do Maranhão, teve-se a primeira aproximação do Estado com os terreiros no sentido de passarem a ser vistos como redutos eleitorais. Com o processo de difusão da Umbanda, paralelo a remoção de barreiras impostas pela classe dominante, os terreiros passaram a ser cortejados pelo poder: governadores, prefeitos e outros membros do esquema de poder político começaram a ver nas Casas de culto a perspectiva de transformá-las em votos. A partir do governo de Newton Bello (1961 - 1965), os terreiros viram-se diante de uma nova situação: o governo e a sociedade em geral, embora ainda preconceituosos, assumiam uma postura mais transigente. Com esta nova atmosfera relativamente favorável, alguns terreiros teriam decidido então exibirem-se em espaços públicos e até mesmo como atrações turísticas para autoridades e elites.

A tese trouxe uma série de desdobramentos que ampliam, inclusive, os domínios do próprio coletivo de terreiro. No coletivo GT Terreiro do Egito, evidencia-se de fato uma cena participativa e de autonomia dos terreiros quanto às suas pautas, suas necessidades e as formas pelas quais seus problemas poderiam ser discutidos, sem mediação de representantes do Estado. A Cartografia Social e o Mapa produzido pelas *lideranças* de terreiro e Cajueiro se constituíram como instrumentos que proporcionaram a redefinição do espaço, ou na verdade, a definição. O mapeamento social possibilita novas modalidades de reflexão e de mudanças no futuro próximo.

Nos últimos anos tem-se acompanhado diversos casos de racismo religioso direcionado às religiões de matriz africana no Brasil, ganhando destaque nas redes sociais e mídia em geral. Esses canais de comunicação têm funcionado também como ferramentas importantes para dar visibilidade e denunciar situações de violência física, simbólica e todo tipo de intolerâncias religiosas direcionadas aos *povos* de terreiro. De grande repercussão, os casos da menina Kaylane Campos, de 11 anos, em 2015, atingida com uma pedrada na cabeça, no Rio de Janeiro, quando voltava com sua família do Candomblé; o incêndio criminoso do terreiro Ilê Ashé Oyá Bagan, de mãe Baiana, na cidade de Paranoá-Brasília, em novembro de 2015; a

imagem do orixá Oxalá também criminosamente incendiada na Praça dos Orixás, na Prainha do Lago, em Brasília. Tantas outras foram as denúncias de violências divulgadas nacionalmente, entre os anos de 2014 e 2018.

Em São Luís, as de maior divulgação ocorreram nos terreiros de Justino, de Pai Tico e Pai Lindomar, descritas neste trabalho. No mês de encerramento deste trabalho, setembro de 2018, aconteceu a primeira invasão com depredação total de um terreiro na cidade, o Terreiro de Flor do Matão Deus é Quem Guia, Pai Jorge Elias Matos, Casa também localizada na área Itaqui Bacanga, região metropolitana da Ilha.

Na cidade de Belém, onde muitos religiosos mantêm forte ligação com os terreiros maranhenses, a situação é ainda mais grave. De acordo com documento encaminhado pelas *autoridades religiosas* paraenses à Secretaria de Segurança Pública do Estado, entre os anos de 2015 e 2016, foram registrados seis assassinatos de Pais de terreiro na zona metropolitana de Belém. Os terreiros relataram ainda que têm sido obrigados a conviver com invasões, roubos constantes e outras violências cujo objetivo final seria aniquilar as práticas tradicionais de matriz africana. No referido documento intitulado “Denúncias, recomendações e requerimentos sobre casos de violência letal e outras contra povos de religião de matriz africana na área metropolitana de Belém e outros municípios do Pará”¹²¹, além das assinaturas de *lideranças* e *autoridades religiosas*, constam coletivos de terreiros e segmentos do Movimento Negro. O documento traz questões preocupantes: primeiramente, a incidência de registros de violência letal contra sacerdotes de religiões de matriz africana no Estado (grifo meu); o alvo dos assassinos são as práticas tradicionais de matriz (origem) africana, ou seja, é o racismo que move a violência; a polícia civil não investiga os reais motivos dos assassinatos desses religiosos, assim, o racismo mata e o racismo institucional não investiga. A referida denúncia ressalta e questiona: em menos de um ano, 2015-2016, foram mortos seis religiosos de terreiros em Belém, se fossem assassinados em série líderes de outras religiões,

¹²¹ In: <http://institutonangetu.blogspot.com/agosto/2016>. Acesso em julho de 2018.

providências teriam sido tomadas. E assim, conclui: existe um descaso institucional com a vida dos Pais e Mães de terreiros.

No Pará, assim como no Maranhão, embora este último sem registros de violência letal, o racismo institucional reduz a violência contra terreiros à simples “briga de vizinhos” e/ou “por perturbação da ordem”. Mas, em todo país avolumam-se denúncias de ataques físicos, destruição total ou parcial dos templos e de seu conjunto patrimonial material e simbólico por meio de incêndios propositalmente, latrocínios, sanções e proibições aos terreiros para realizarem seus rituais e festas.

Os conflitos com os terreiros não são “somente briga de vizinhos”, são crimes de motivação racista e crimes de ódio. Cabendo ao Estado a responsabilidade, seja na área preventiva e ostensiva, seja na área investigativa e de responsabilização penal. Permanece a pergunta, como o Estado pode garantir direitos constitucionais de liberdade de culto, se ao menos não garante o direito à vida dos religiosos? Nessa direção, os terreiros têm reivindicado pela criação de ouvidorias, assessorias jurídicas e de delegacias especiais para crimes de motivação religiosa.

Em julho de 2018, durante o IV Encontro Estadual “Fórum Mulheres de Axé” - RENAFRO/MA, as Mães de terreiro entregaram oficialmente uma Carta ao governador do Estado exigindo um conjunto de medidas para combater o racismo religioso e institucional e outras formas de violência, especialmente, reivindicaram pela criação de uma Delegacia Específica para Crimes relacionados à Intolerância Religiosa e uma “Mesa de Diálogo Permanente do Governo do Estado com as Mulheres de Axé”, naquele primeiro momento, o indicativo é de que serão atendidas. Sinalizando para novos movimentos de *resistência*, mobilização e enfrentamento.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. – 2.^a ed, Manaus: PPGSCA–UFAM, 2008.

_____.

_____. JUNIOR, Emmanuel de Almeida Farias. Orgs. **Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras.** Manaus: UEA Edições, 2013.

ALVES, Luciana Railza Cunha. **Ilê Axé Alagbedê Olodumare:** quando as folhas constroem o território/ Luciana Railza Cunha Alves. – São Luís, 2016. Dissertação (Mestrado) - Curso de Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2015.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à Brasileira.** Significados de festejar, no país que “não é sério”. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP, 1998.

ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. **Umbandização, Candombleização:** para onde vai o tererê? GT 9: Religiões Afro-brasileiras e Kardecismo – ABHR, 2016. (www.abhr.org.br).

BASTIDE, Roger. Geografia das Religiões Africanas no Brasil. In: **As Religiões Africanas no Brasil:** contribuição uma Sociologia das interpretações de Civilizações. Segundo Volume. São Paulo: Pioneira, 1974.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BORGES, Arleth Santos. **Estudantes e Política:** movimento estudantil e greve pela meia-passagem no contexto da redemocratização. Ciências Humanas em Revista V. 4 n. 1 109-128, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos de lugar. In: _____. (org.). **A Miséria do Mundo.** Tradução de Mateus Azevedo et al. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. p. 160-163.

_____. Compreender. In: _____. (org.). **A Miséria do Mundo.** Tradução de Mateus Azevedo et al. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?** Brasília: Editora Brasiliense, 1985.

BRAGA, Julio. **Fuxico no Candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

CAMPELO, Marilu; DE LUCA, Taissa Tavernad. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. Revista Aulas. Dossiê Religião N.4 – abril 2007/julho 2007.

_____. DE JESUS, Raimundo Jorge; DEUS, Zélia Amador (orgs). **Entre os rios e as florestas na Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas em movimento**. Belém: UFPA, GEAM, 2014.

CARTILHA. **Orientação para Legalização de Associações de Apoio às Casas Religiosas de Matriz Africana**. Fundação Josué Montello, 2016.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DA SILVA, José Marmo (Org). **Religiões Afro-Brasileiras e Saúde**, CCN, São Luís, 2003. DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). **A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DOMINGUES, Petrónio. **Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos**. São Paulo: Tempo, 2007.

DURAN, Sabrina. Subsidiária da WTorre no Maranhão derruba casas e ameaça moradores para construir porto em área de reserva. **AG Jornalismo Cidade e Direitos Humanos**. In: ag.jor.br. Acesso em 18 agosto de 2017.

FARIAS Filho Marcelino Silva. Religião afro-brasileira em São Luís do Maranhão: aspectos e repressão nas décadas de 1920-1940. In: **Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977**. FERRETTI, Rocha Mundicarmo (organizadora). São Luís: EDUFMA, 2015.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Casa Fanti Ashanti e seu Alaxé** São Luís: Alcântara, 1987.

_____. **Candomblé: a lei complexa**. São Luís: Estação Produções Ltda, 2003.

_____. **Álbum fotográfico: arquivo de um babalorixá**. São Luís: VCR Comunicação e Marketing, 2004.

_____. **Agora é a minha vez**. Cartilha de Memórias. Casa Fanti Ashanti, São Luís, 2013.

FERRETTI, Mundicarmo Rocha. O Terreiro do Egito e o Navio Encantado de Dom João. **Relatório de Pesquisa**. GPMINA, 2016.

_____. **O Terreiro do Egito e o navio encantado de Dom João**. São Luís, 2015.

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

_____. A Mina Maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições brasileiras. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisele Macambira. **A pajelança e as religiões afro-brasileiras**. Belém: UFPA, 2008.

_____. Religião e Sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia **III Jornada Internacional de políticas públicas**. São Luís – MA, 28 a 30 de agosto 2007.

_____. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina no Maranhão. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, Ano 3, nº 03, Out 2001

_____. **Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina**. São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. Tambor de Mina e Umbanda. O culto aos caboclos no Maranhão. Publicado no Jornal do CEUCAB-RS. **O triângulo sagrado**, Ano III, n. 39, 1996.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu – etnografia da Casa das Minas**: São Luís: Edefma, 1996.

FRAZER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org). **Democracia Hoje**. Brasília: Ed. UNB, 2001.

FRIGERIO, Alejandro. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. **Revista Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, V. 25, N.2, 2005.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local**. Novos ensaios de antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro 80 – 101, 2008.

INTECAB. Perspectivas das religiões populares no Maranhão no próximo milênio. **Anais de Seminário de Estudo do INTECAB-MA** São Luís, realizada em outubro de 1998. Publicada em 2000.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004. 137p.

LATOURE, Bruno. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n 14/15, 2006.

LIMA NETO, Bento Moreira. **Histórias do Porto do Itaqui: crônica**. São Luís, MA. 2005.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Ilê Ashé Ogum Sogbô. Etnografia de um terreiro de mina em São Luís do Maranhão**. São Luís: Café & Lápis. Fapema, 2014.

_____. **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.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

MALIGETTI, Roberto. Sou um mineiro, tenho tenda e vivo cuidando da religião. **Revista Pós Ciências Sociais UFMA**. V. 11, n. 21, 2014.

MAPEAMENTO. **Mapeamento de Terreiros da Área Cidade Operária/Janaína**. Secretaria de Estado Extraordinária de Igualdade Racial – SEIR, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Comunidades “no sentido social da evangelização”: CEB’S e Quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 30(2): 13-37, 2010.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(1), 167-183, 2012.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.74, p.47-65, 2006.

MORAIS, Mariana Ramos. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 14, n.16, p.39-59. Jun. 2012.

MOTA, Christiane de Fátima Silva. **Pajés, curadores e encantados**. São Luís: Eudfma, 2009.

MOURA, Aldrin de Figueiredo. **A Cidade dos Encantados: a constituição de um campo de estudo (1870-1950)**. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). São Paulo, UNICAMP, 1996.

MOURA, Édila Arnaud Ferreira. **Práticas socioambientais na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá – Estado do Amazonas**, Brasil (NAEA/PDTU), Belém, 2007.

NUNES, Patrícia Maria Portela. **Medicina, poder e produção intelectual: uma análise Sociológica da medicina no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 2000.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. **Orixás, Voduns nos Terreiros de Mina**. São Luís: VCR produções e publicidade, 1989.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PIRES, Álvaro Roberto. **Ao rufar dos tambores: Casa Fanti-Ashanti e a (re) construção do universo religioso afro-maranhense**. Tese de doutorado, SP, PUC-SP, 1999.

PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA. **Governo Federal**, 2003. Disponível em: www.seppir.gov.br. Acesso em agosto de 2016.

PLANO ESTADUAL DE DESENVOLVIMENTO DE COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA - 2015-2020. **Secretaria de Estado Extraordinária de Igualdade Racial – SEIR**, 2014.

PRANDI, Reginaldo. Encantaria de Mina em São Paulo. In: _____. (Org). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. Vol.18, n.52. São Paulo. Set/Dez. 2004.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZONIA. Serie: **Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia**. Fascículo 3. Afro-religiosos na cidade de Belém, 2005.

_____. **Boletim da Cartografia da Cartografia Social: não é o território que é nosso. Nós é que somos do território**. N.º14 (abril 2018). Manaus: UEA Edições, 2018.

RELATORIO DE ATIVIDADES 2014. Fundação Josué Montello. São Luís, 2014. Disponível em: <http://www.fjmontello.org/relatorios>. Acesso em agosto de 2016.

RELATORIO DE ATIVIDADES 2015. Fundação Josué Montello. São Luís, 2015. Disponível em: <http://www.fjmontello.org/relatorios>. Acesso em agosto de 2016.

RELATÓRIO SÓCIO ANTROPOLÓGICO DA RESEX DE TAUÁ-MIRIM. **Cajueiro e outras comunidades tradicionais na luta por justiça e direitos territoriais, Zona Rural II, São Luís/MA – Brasil.** Relatório Sócio Antropológico. GEDMMA – Universidade Federal do Maranhão, 2014.

SALLES, Vicente. **O Negro na formação da sociedade paraense.** Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistência – discursos ocultos.** Colección Problemas de México. Ediciones Era, 1990.

SANCHIS, Pierre. **A religião dos Brasileiros.** Horizonte, Belo Horizonte, V.1, N. 2, 1997.

SANT'ANNA JÚNIOR, Horácio Antunes de, DA SILVA, Sislene Costa. Taim: conflitos socioambientais e estratégias de defesa do território. **Revista Pós Ciência Sociais**, UFMA, V. 7, n. 13, 2010.

SANTOS (2012). Religiões de matriz africana no Pará. **PARALELLUS**, Recife, Ano 3, n. 5, jan./jun. 2012, p. 59-73.

SANTOS, Maria do Rosário C., SANTOS NETO, Manoel dos. Apontamentos acerca da evolução da Mina no Maranhão. **Cadernos de Pesquisa**, UFMA, São Luís, V.4, n.1, p. 135-142, jan./jun., 1988 a.

_____. **Boboromina:** terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural. São Luís, SECMA/SIOGE, 1989.

_____. & NETO, Manoel dos Santos. Apontamentos acerca da evolução da Mina. Da Mina à Umbanda. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, 4 (1) 135 - 143, ja:1. /jun. 1988b.

SEREJO, Jorge Alberto Mendes. **Direito dos povos e comunidades tradicionais de terreiro:** reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do Maranhão. Dissertação de Mestrado – UFMA-PPGDIR. São Luís, 2017.

SILVA, Márcia Andrea Teixeira da. **Memória e umbanda:** uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís. / Dissertação, UFMA, São Luís, 2016.

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

_____. **Reafricanização e Sincretismo:** interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: BACELAR, Jéferson; CARDOSO, Carlos (Orgs). **Faces da Tradição Brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. Religião e Etnicidade: religião e relações raciais na formação antropologia do Brasil. In. **Raça: novas perspectivas antropológicas.** SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (org.). 2ª rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Editora Vozes, 1988.

SOUZA, Edileuza Penha de. A ancestralidade africana de Mestre Didi expandindo a intelectualidade negra Brasileira. **Nono Congresso Internacional da Brazilian Studies Association (BRASA),** New Orleans, 2008. In: www.brasa.org. Acesso em fevereiro de 2018.

SOUZA, Graice Kelly Silva Sobral. **Mulheres negras e relações de gênero:** narrativas de construção de mulheres negras participantes do Bloco Afro Akomabu do centro de Cultura Negra do Maranhão. Dissertação de Mestrado. São Luís: UFMA, 2017.

UNESCO. Culturas Africanas. **Documentos da Reunião de Peritos sobre “Sobrevivências das Tradições Religiosas no Caribe e América Latina”.** São Luís, 24-29 de Junho de 1985. São Luís, s.ed., 1986.

VALLE, Camila do (org.). [et al]. **Cartografia social dos afroreligiosos de Belém do Pará- religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia:** afirmando identidades na diversidade. Rio de Janeiro, Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012.

Documentos Consultados

BRASIL. **Decreto Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Presidência da República. In: <http://www.planalto.gov.br/ccivil>. Publicado no DOU de 8.2.2007.

BRASIL. Ministério da Cultura. IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). **Relatório de Gestão 2013**. Brasília-DF, 28 de março de 2014. In: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em outubro de 2017. 711 p.

BRASIL. **Estatuto da Igualdade Racial**. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DO MARANHÃO. **Denúncia da Defensoria Pública do Estado ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)** e ao presidente da China Banking Regulatory Commission (CBRC), órgão responsável pelo controle da atividade econômica naquele país, sobre as irregularidades cometidas para a instalação do Porto da WPR. 22/12/2017. <http://defesadailha.hospedagemdesites.ws/defesadailha/>. Acesso em março de 2018.

DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO. **Ofício Nº 806/2016/PDU/MA/DHTC/PAJ 2015/012-02437**, abril 2017.

DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO. **Ofício N.º 912/2017/DPU-MA/DRDH - PAJ 2015/012-02437**. 2017.

DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO. **Recomendação – Ofício 001/2017, anexado ao Of. 1162/2017/DPU-MA/PAJ 2015012-02437**. 2017.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. **Licença prévia nº 1028460/2014** expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda. 26 de dezembro de 2014.

FÓRUM ESTADUAL DE RELIGIOES DE MATRIZ AFRICANA. **Regimento Interno**. São Luís, Maranhão, 29 de janeiro de 2011.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. Ministério do Meio Ambiente, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBIO. **Processo de criação da Reserva Extrativista do Taim, Nº 02012.001265/2003-72**. 6 Vol.. 22/08/2003.

INSTITUTO DE COLONIZAÇÃO E TERREAS DO MARANHÃO. **Sesmaria e Sesmeiros. Freguesia de São Joaquim do Bacanga, Livro 01 (1855-1857)**. Localizado no Arquivo Público do Estado do Maranhão - APEM. Consultado entre 15 de Julho e 28 de Agosto de 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
Embargo Extrajudicial N.º 001/2018/LA, 23 de março de 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.
Ofício/GAB/IPHAN-MA N.º 0659/2017 de 26 de julho de 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.
Ofício/GAB/IPHAN-MA, N.º 0523/2017, de 19 de junho de 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.
Ofício 458/2016. GAB/IPHAN/MA. Processo 01494.0000138/2014-71. 2016.

LEITE FILHO, Deusdéth Carneiro. **Laudo Preliminar do Potencial Arqueológico da comunidade de Cajueiro e entorno** – São Luís, 2017.

MARANHÃO. Secretaria de Meio Ambiente. **Concessão da licença de instalação nº 1073530/2016**, 02 de agosto de 2018.

MARANHÃO. **Inventário Analítico das séries da DOP'S** – Séries Entidades Religiosas, Código 12; Documentos Diversos, Código 03; Subversão Código 07. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM, Secretaria de Estado de Cultura, 2010.

_____. **Relação de Tambor de Mina Umbanda e Sessões Públicas**, registrados pela Delegacia de Costumes e Diversões Públicas. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM, Secretaria de Estado de Cultura, 2010.

MARANHÃO. **Boletim de Ocorrência de Caso do Pai Tico**. 2016.

MARANHÃO. **Escritura de Venda de 200 hectares da BC3 HUB** – Multimodal Industrial LTDA para a WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda. (Matrícula 50.226 – matrícula anterior 30.952) 11 de agosto de 2014.

MARANHÃO. **Carta Denúncia**. “EM DEFESA DO TERRITÓRIO DO CAJUEIRO, EM DEFESA DO TERREIRO DO EGITO”, novembro de 2015.

MARANHÃO. **Certidão de uso e ocupação do solo em favor de BC3 HUB MULTIMODAL INDUSTRIAL LTDA**. 14 de agosto de 2014

MARANHÃO. **Representação criminal contra agressões a comunidade do Terreiro de Mina no Maranhão** – Pai Lindomar Saraiva Barros. São Luís/MA, 24 de outubro de 2011.

MARANHÃO. **Escritura pública condominial de doação de 610 hectares do Estado do Maranhão para 101 moradores do Cajueiro**. 17 de março de 1998.

MARANHÃO. **Escritura de condomínio de doação de 610 hectares registrada no 2º Cartório de Registro de Imóveis – Matrícula 25.309.** 06 de fevereiro de 2001.

MARANHÃO. **Escritura de Termo de opção de compra de 160 hectares firmado entre BC3 HUB – Multimodal Industrial Ltda e Lonch Empreendimento Industrial Ltda,** 26 de fevereiro de 2012.

MARANHÃO. **Licença prévia nº 1028460/2014 expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda,** 20 de janeiro de 2016.

MARANHÃO. **Licença Ambiental - Pedido de Licença de Instalação/LA expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.** São Luís/MA, Nº 15100012323/2015 09 de outubro de 2015.

MARANHÃO. **Licença prévia nº 1007335/2015 expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.** 26 de março de 2015.

MARANHÃO. **Licença prévia nº 1008324/2016 expedida em favor da WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda.** 20 de janeiro de 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação Civil Pública Nº 0111177-34.2015.4.013700.** Abril de 2017.

PARÁ. **Carta Aberta dos Povos e Comunidades Tradicionais da Região Norte – Incluindo o Estado do Maranhão,** 2014.

WPR SÃO LUIS GESTAO DE PORTOS E TERMINAIS LTDA. **Protocolo de intenções entre Estado do Maranhão e WTorre Engenharia e Construção para construção de um terminal portuário.** 18 de junho de 2013.

WPR SÃO LUIS GESTAO DE PORTOS E TERMINAIS LTDA. **Licenciamento Ambiental - Pedido de Licença Prévia / LP.** São Luís/MA, Nº 14060015100, 27 de Junho de 2014.

ANEXOS

ANEXO A
CARTA ABERTA DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DA REGIÃO NORTE
– INCLUINDO O ESTADO DO MARANHÃO

Nós, povos indígenas, quilombolas, povos ciganos, faxinalenses, pomeranos, povos e comunidades tradicionais de terreiros, pescadoras e pescadores artesanais, seringueiros, extrativistas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, geraizeiros, fundo de pasto, retireiros do araguaia, pantaneiros, raizeiras, andirobeiras reunidos no **Encontro Regional de Povos e Comunidades Tradicionais** na cidade de Belém, Estado do Pará entre os dias 02 e 05 de junho de 2014 com o objetivo de discutir e avaliar a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) manifestamos nossas preocupações com o atual cenário político do Brasil no que diz respeito aos direitos constitucionais dos povos e comunidades tradicionais, ao mesmo tempo que reivindicamos que os poderes constituídos reflitam e considerem que somos os responsáveis pela preservação da grande riqueza cultural e da sociobiodiversidade que constitui este país. Portanto, ao final deste encontro manifestamos nossas reivindicações:

1. Secularmente os povos e comunidades tradicionais estiveram organizados e constituíram espaços de luta com base em sua resistência às diferentes formas de opressão. As últimas décadas foram marcadas por significativos avanços na luta dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Do ponto de vista jurídico e político alcançamos um nível de organização capaz de tensionar o Estado, pautar nossas demandas e afirmar nossos direitos. Destacamos o art. 231 que trata da demarcação das terras indígenas, o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, o Decreto 4.887/2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos territórios quilombolas; a criação em 2006 da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT (Decreto de 13 de julho); o Decreto 6.040/ 2007 que institui a PNPCT e mais recentemente o PL 7.447/2010 (em tramitação).

2. Apesar disso, o Estado brasileiro tem se mostrado conivente diante das constantes pressões feitas por setores ruralistas que insistem em atacar dispositivos de lei que garantem nossos direitos constitucionais, como é o caso da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº. 3239/2004 em trâmite no Supremo Tribunal Federal contra o Decreto 4.887/2003, PEC 215, PEC 038 e PLP 227 e a portaria 303 da AGU, além dos vários Projetos de Lei contrários aos nossos direitos em trâmite no Congresso Nacional.

3. Destacamos aqui a violência física e moral que vem sofrendo os povos indígenas, que, além de terem seus territórios invadidos e com inúmeros empreendimentos sendo construídos e a criminalização de suas lideranças, não tem tido a oportunidade de dialogar de forma respeitosa com o governo federal. Destacamos ainda, o investimento midiático violento contra os Povos e Comunidades de Terreiro que tem gerado mortes, agressões físicas e morais, além de estimular na sociedade brasileira o ódio racial e religioso contra estes povos e comunidades. Registramos também que a omissão do Estado Brasileiro e sua conivência em concessões públicas para rádios e TVs, além do apoio financeiro às atividades ditas culturais do segmento GOSPEL ferem frontalmente o princípio da laicidade do Estado.

4. Em que pese a Convenção 169 da OIT, o Estado brasileiro sequer dignou-se a reconhecer todos os povos e comunidades tradicionais que compõem a sociedade brasileira como sujeitos de direitos perante a OIT. É de se destacar, os quilombolas somente foram reconhecidos como sujeitos de direitos da referida Convenção porque denunciaram o Estado brasileiro na OIT, tendo este organismo internacional recomendado ao Brasil o devido reconhecimento dos quilombolas para efeitos da Convenção 169 da OIT. Atualmente o governo brasileiro reconhece apenas os quilombolas e os povos indígenas como sujeitos de direitos da Convenção 169, renegando os demais.

5. No que se refere ao direito de consulta normatizado pela Convenção 169, enfatizamos o entendimento que o mesmo já existe e deve ser aplicado pelo Estado e acionado em qualquer tempo pelos povos interessados. A regulamentação do artigo 6º. da referida convenção dever ser visto como mais um instrumento assegurado dos direitos territoriais destes povos e comunidades.

6. Dito isto, AFIRMAMOS ao Estado brasileiro que nós, Povos e Comunidades Tradicionais reunidos neste Encontro, cujas condições sociais, econômicas e culturais nos diferenciam dos demais segmentos da sociedade brasileira e por esta razão em cumprimento ao princípio da autodefinição presente na referida convenção, REQUEREMOS O IMEDIATO reconhecimento do Estado brasileiro perante a OIT de todos os povos e comunidades tradicionais como sujeitos de direitos da Convenção 169 porque assim já nos consideramos.

7. EXIGIMOS do Estado brasileiro o devido respeito ao direito de consulta normatizado pela Convenção 169, art.6º, todas as vezes que forem previstas medidas legislativas e administrativas que dizem respeito aos povos e comunidades tradicionais, assim como, diante de quaisquer empreendimentos executados em nossos territórios, sejam estes contínuos ou descontínuos. Ainda sobre a Convenção 169, EXIGIMOS também participar dos benefícios econômicos gerados pelos grandes projetos de desenvolvimento que incidam diretamente sob nossos territórios.

8. Concebemos por território toda área que de alguma forma é utilizada e ocupada para a reprodução social e cultural das nossas comunidades. São também áreas fundamentais para a prática de nossa ancestralidade constituindo-se, dessa maneira, nossa identidade.

9. Portanto, o acesso ao território em sua plenitude, de fato e de direito, se desdobra na irrenunciável tarefa do Estado brasileiro de efetivar nossos direitos humanos e políticas públicas, tais como: promoção de uma política de comunicação eficiente e adequada às comunidades e povos tradicionais; educação diferenciada que atenda às realidades culturais, sociais e às particularidades de cada grupo social (Lei 10.639 e Lei 11.645); direito à saúde, educação, saneamento básico, meio ambiente, energia verdadeiramente limpa e sustentável; nacionalização das bacias hidrográficas; soberania alimentar; aperfeiçoamento dos instrumentos de efetivação das políticas públicas.

10. Atualmente, muitos dos nossos povos e comunidades tradicionais sofrem pelo total abandono do Estado em não dispor de uma política pública firme, não dispor de uma legislação apropriada que seja capaz de nos retirar da invisibilidade jurídica e nos tornar, efetivamente, sujeitos de direitos sociais. Esta histórica omissão do Estado se transforma, na maioria das vezes, em discriminação por parte de outros segmentos da sociedade em relação a estes grupos. Soma-se a esta mazela social, a inexistência de um órgão no âmbito do Estado brasileiro forte o suficiente para promover a dignidade humana destes povos e comunidades tradicionais corroborando para a efetivação da legislação vigente referida aos povos e comunidades tradicionais.

11. Apontamos aqui, o caso dos povos ciganos que não dispõem de um instrumento jurídico nacional que lhes garanta acesso às escolas, educação de qualidade, saúde, etc., sobretudo, uma política que impeça a exposição à violência física dos povos ciganos a cada lugar que montam acampamento, como é o caso dos Calons. Em outros casos, o próprio poder público municipal dispõe de legislação que proíbe a entrada e o respectivo acampamento de ciganos Calons no município. O modo de vida dos povos ciganos requer do Estado brasileiro, na sua totalidade (União, Estados e Municípios) adoção de medidas legais que assegurem o pleno uso e ocupação do território, a exemplo, o Termo de Autorização de Uso – TAUS (Portaria MP 100, de 03/06/2009).

12. A aceleração dos processos para criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável como melhor maneira de assegurar a permanência das populações extrativistas, e a preservação dos recursos naturais e a biodiversidade desses territórios.

13. EXIGIMOS que o Estado brasileiro retome imediatamente o processo de criação e regularização fundiárias das reservas extrativistas, garantindo a participação dos povos e comunidades tradicionais na gestão ambiental integrada das áreas protegidas, demarcação das terras indígenas e reconhecimento e titulação de territórios quilombolas, até então parados por razões políticas e / ou burocráticas nos órgãos responsáveis. Este cenário de total abandono da política de regularização fundiária dos territórios tradicionais se revela em conflitos envolvendo morte, agressões físicas de lideranças, além do que se constitui num verdadeiro etnocídio dos povos e comunidades tradicionais. Neste sentido, responsabilizamos o Estado brasileiro pelas mortes e agressões nas várias modalidades sofridas por estes povos.

14. EXIGIMOS do Estado brasileiro reconhecimento e inclusão no Programa Educacional brasileiro da diversidade linguística dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro: Yorubá, Ewe, Fon, Bantu, Kikongo, Kibundo, Ubundo, Muxikongo.

15. EXIGIMOS que o Estado brasileiro reconheça e proteja os conhecimentos tradicionais dos Povos e Comunidades Tradicionais como forma de preservação de suas tradições culturais e ancestrais.

16. EXIGIMOS que o Estado brasileiro combata o racismo institucional praticado contra os Povos e Comunidades Tradicionais.

Por fim, EXIGIMOS que o Estado brasileiro respeite todos os direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais, previstos na legislação nacional e internacional e proteja nossos territórios, pois, constituímos o patrimônio cultural e ambiental deste país.

Que o governo federal se digne a cumprir a efetivação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais criando uma Secretaria Nacional de Articulação de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais, vinculada à Presidência da República, com orçamento próprio e estrutura adequada para uma articulação institucional capaz de efetivar políticas públicas para o nosso povo nas diferentes esferas governamentais.

Com a força de nossa ancestralidade e resistência, fortalecemos nossas alianças e reafirmamos o compromisso permanente de lutar pela proteção dos nossos territórios, pois sem eles o povo brasileiro não tem identidade.

Fonte: <http://racismoambiental.net.br>. Acesso em setembro de 2016.

ANEXO B

Cartas Sesmarias/Região do Cajueiro.

Pesquisa: Christiane Mota. Transcrições: Rosiana Freitas

Registro da declaração apresentada por D. Jesuína Maria de S. José

Dona Jesuína Maria de S. José dá a registro a seguinte terra de sua propriedade. Todo o terreno que compreende o sítio Ponto Grande do Bacanga, foreiro ao Convento do Carmo desta cidade na Freguesia de São Joaquim do Bacanga. Maranhão 1º de junho de 1855. D. Jesuína Maria de S. José **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 48]**.

Registro da declaração apresentada por Raimundo Antônio Lima Barata

Raimundo Antônio Lima Barata dá a registro as terras de sua propriedade por (rasurada) perpetua ao Convento do Carmo da cidade de São Luís do Maranhão abaixo declaradas em dois exemplares iguais. Dois terrenos na passagem denominada Canal de Arapahy, Freguesia de São Joaquim do Bacanga, sendo mão fronteiro a Antônio João Sampaio com seis e meia braças de frente e com quinze de fundo, onde tem sua casa, que houve por compra a João Martinho Vale Porto, e outro mixtico(sic) _____ o que compreende a antiga casa de Adeodato Mendes correndo até a beira do canal que se está abrindo em todas as braças que acharam cujas se acham incluídas nas terras de Patrimônio do mesmo Convento do Carmo. Maranhão, 25 de maio de 1856. Raimundo Antônio de Lima Barata. **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 52]**.

José Antônio Gonçalves Pinto (restaurado).

Sebastião José Pereira [LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 65 v] - (restaurado – voltar com óculos).

José de Jesus Machado [LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 65 v] – (completamente rasurado).

Registro da declaração apresentada por Porcina Maria Machado

Porcina Maria Machado dá a registro uma porção de terras na freguesia de São Joaquim do Bacanga com dois exemplares iguais. Possui um quinhão de terras ainda indivisas nas do lugar denominado sua (rasurada) tendo estas o total de mil setecentos e vinte oito braças de frente com meia (rasurada) de fundo na Ilha desta cidade e com (rasuradas) lado com as terras do Miritiua, e outra as de Anajativa(?), doutra com as de São Joaquim, e doutra com as de Maracujá e Maná, cujas terras houve de herança de seus pais e tias. Freguesia de São Joaquim do Bacanga, 31 de maio de 1856. Porcina Maria Machado, Lázaro (rasurado) Vieira. **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 66 v]**

Registro de declaração apresentada por Antônio Martins da Silva

Ilustríssimo senhor Vigário da freguesia de São Joaquim do Bacanga desta Ilha. Antonio Martins da Silva por seu bastante procurador vem perante vossa senhoria registrar a terra denominada _____ que possui no centro desta Ilha. Rio Bacanga acima da parte _____ confrontando por todo lado com as terras foreiras ao convento Nossa Senhora

do Carmo, cujas terras houve por compras como consta dos documentos que possui. As ditas terras pertencem a freguesia de São Joaquim do Bacanga. Maranhão 18 de abril de 1856. Por procuração de Antonio Martins da Silva, Antônio Ramos de Azevedo. **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 73/V]**

Registro da declaração apresentada por Januário Elias da Silva

O Abaixo assinado doa a (corroído) dois exemplares iguais, a porção dede dois terrenos no Canal do Arapapahy, Freguesia de São Joaquim do Bacanga, sendo o primeiro com cinco braças de frente para o poente, e quatorze de fundo; e o segundo com cinco braças de frente para o nascente e vinte três de fundo. Cnal do Arapaphy, 10 de março de 1857. Januário Elias da Silva. **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 76]**

Registro da declaração apresentada por Antônio Thomaz de Aquino

Antônio Thomaz de Aquino por cabeça de sua mulher Cristina Maria Pereira da registro as terras que possui nesta freguezia de São Joaquim do Bacanga em dois exemplares iguais. Um quinhão de terra cuja a quantidade ignora, na dat da Ilha Tauá Mirim, a qual compreende metade da dita Ilha, e ainda se acha indiviso pelo declarante, seos cunhados e sua sogra como _____ do casalde seu finado sogro. Freguesia de São Joaquim do Bacanga, 5 de maio de 1857. Antônio Thomaz d'Aquino. **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 78]**

Registro da declaração apresentada por Maria Rosa das Dores.

Maria Rosa das Dores dá registro as terras que possui nesta freguesia de São Joaquim do Bacanga com dois exemplares iguais. (rasurado) quinhão de terras cuja (rasurado) ignora na data da ilha Tauá-Mirim, a qual comprou da mulata da dita (rasurado) e ainda se acha indivisa entre esta e seus irmãos e mai como (rasurado) do casal de seu finado pai. Freguesia de São Joaquim do Bacanga, 5 de maio de 1857. (rasurado). **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 78]**

Registro da declaração apresentada por Eufrazina Maria Alvarez.

Eufrazina Maria Alvarez dá registro as terras que possui nesta freguesia de São Joaquim do Bacanga, com dois exemplares iguais. Metade das terras na data da Ilha Tauá-Mirim que lhe pertencia como meeira do casal do seu finado marido, cuja quantidade de terras ignora por se achar ainda indivisa com seus filhos, herdeiros _____cazal. Freguesia de São Joaquim do Bacanga, ____de maio de 1857. **[LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 78v]**

Registro da declaração apresentada por Eufrazina Maria Alvarez [LIVRO 01 DAS FREQUESIAS, 1855-1857, FL 78v] - (Complatamente rasurado).

ANEXO C

Terreiros listados pelo DOP'S

ESTADO DO MARANHÃO	
SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA	
RELAÇÃO DE TAMBORES DE MINA, BANDA E SEBÕES PÚBLICAS	
DELEGACIA DE COSTUMES E DIVERSÕES PÚBLICAS	
001) Raimunda Araújo dos Santos	S Rua Dr. Carlos Macieira nº30 Ale
002) Raimunda Guilhon	U Rua Zulcide Bogéa nº 418 Alemanh
003) Maria Elaisa Sousa	U Rua Gonçalves Dias Nº 47 João Pa
004) Maria Aparecida Gomes da Silva	U Rua Portugal Nº 66 Vila Palmeira
005) Edviregens Marques de Sousa	M Avenida 17-Casa Nº 109 - COHAB
006) Lardelina Rodrigues Araújo	U Rua Olave Bilac, Nº 113-Mente Ca
007) Aurillia Carvalho Fenecca	M Lugar Tagipuru - São Luis Ma
008) Francisco Alves Feitosa	U Rua Adeline Anterra Nº 16 (Jord
009) Dionizia Sousa	U Sítio Santa Laura (Anil)
010) Paula Carrêa da Silva	M Rua da Cerâmica, Nº 194 (J. P
011) Raimunda Patrocínia Diniz	M Rua São Sebastião Nº 168- (Anil
012) Cassiano de Sousa Pedrada	S Rua Santa Antonia, Nº 279
013) Teodora da Silva Santos	M Bairro de Goiabal
014) Maria Lopes Aranche	M Estrada do Turú
015) Maria José Leocádia Chaves	M Praia de Araçagi
016) Raimunda Patrocínia Diniz	M Rua São Sebastião, Nº 168(C. do A
017) Benedito Reis Pinheiro	U Av. N. S; da Conceição nº 14 D (A
018) Maria Dionisia da Assunção	M Lugar Matão
019) Euclides Menezes Ferreira	M Cruzeiro do Anil
020) Pedro Saraiva Menezes	M Rua Direita Nº 390
021) Lucas da Conceição Silva	M Sítio Sálviao (INTERIOR DA ILHA
022) Georgina de Deus Menteiro	M Estrada da Vitória, Nº 2546
023) Agastinha Moreira Costa	M Caminho da Arrera (Anil)
024) Dionisia Sousa Barros	M Sítio Santa Amélia
025) Elizabeth Mendes de C.Barcelos	M Av. Eisen Brandão, s/n (Anil)
026) Elisa Cardoso da Silva	M Rua Gen. Frederico Chaves, s/n(Al
027) Irineia Rodrigues Neves	M Rua Antonio Rabel, Nº 561
028) Anastácia Lucia dos Santos	M Oiteiro da Cruz (Anil)
029) Benedita Oliveira Alves	M Caminho da Arrera (ANIL)
030) Genésia de Oliveira Batista	M Rua Gal. Artur, s/n (TURU)
031) Margarida Mota da Silva	M Rua Padre Rema, nº54 (Lira)
032) Maria Meneses Pereira	M Rua Felinto G. Araújo 106 (J. P
033) Apcellina de Carne Santos	M Rua de Engenho, s/n (TIRIRICAL)
034) Leonete Almeida	M Bairro do Turú
035) Pascoal Reis Nascimento Luz	U Rua Bom Jesus, 24 (SACAEM)
036) Joana Batista Alves	M Avenida João Pessoa Nº 435
037) Ana Amerim	M Sítio Apicim
038) Delípie Batista de Sousa	M Rua 14 de Março, nº 225 (FATIMA)
039) João da Cruz Azevedo	S Av. Getúlio Vargas, 36 (-J. PAI
040) Catarina Cardoso Da Silva	U Rua Rui Barbosa, s/n (BACABAL)
041) João Dias Vieira Filho	S Rua Riachuelo, 244 (TIRIRICAL)
042) Raimundo Benedito Abreu	U Rua Antonio Baima, nº 248 (J. Pa

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA

2

Continuação...

043) Dina Maciel Ferreira	[M]	São José de Ribamar (MARANHÃO)
044) Sebastião Chaves da Silva	[M]	Santa quinta
045) Raimunda Costa dos Anjes	[U]	Maracanã (INTERIOR DA ILHA)
046) Clarinda Bastera dos Santos	[M]	Km 8 - Estrada de Ferro (Anil)
047) Elesbão Emidio da Costa	[S]	Trav. 14 de Abril, 14-B (CORÉIA)
048) Francisco Ferreira	[U]	Rua Maranhão Sobrinho, 446 (BACABAL)
049) José dos Santos Nascimento	[M]	Ponta de São Francisco
050) Catarina Virgens C. Furtado	[M]	Interior da Ilha
051) Francisca de Jesus Leal	[U]	Travessa da Vitória, 7 (MTE; CASTELO)
052) Antonio Pedro Alves	[M]	Ponta de São Francisco
052) Domingas Isabel Costa	[M]	Rua Olave Bilac, 45 Monte Castelo
053) Flaviano Serra	[M]	Rua 10, Casa nº 53 (FATIMA)
054) Osvaldo João de Assunção	[M]	Rua da Alegria, 26 (SACAVERN)
055) Antonio da Silva Maia	[M]	Rua da Pedreira, 119 (TIMERICAL)
056) Hermínia Ferreira	[M]	São José de Ribamar
057) Militana Lopes Câmara	[U]	Rua Dagmar Desterro (DESTERRO)
058) Maria da Conceição M. Macêdo	[S]	Rua do Outeiro, 758
059) Jeana dos Santos Sousa	[M]	Rua 3 de Janeiro, 18 (C. de ANIL)
060) Celina Barrese Olimpio	[M]	Rio São João (São José de Ribamar)
061) Ana Dulcinea dos Santos	[M]	Rua Cristovão Colombo, 143 (DIAMANTE)
062) Estevina Silva	[M]	Vinhais (INTERIOR DA ILHA)
063) Antonia Amancia Ribeiro	[M]	Travessa do Mercado s/n (FATIMA)
064) Sebastiana Cardese da Silva	[M]	São José dos Indies, (S.J. DE RIBAMAR)
065) Lavina Ramalho Cerrêa	[M]	Rua Betafega s/n (ANIL)
066) Inez Santos Costa	[M]	Itajaquaba (INTERIOR DA ILHA)
067) Maria de Lourdes Pinheiro	[M]	Pindai (SÃO JOSÉ DE RIBAMAR)
068) Maria Terraço Buna	[U]	Rua São Sebastião, Nº 20 (ANIL)
069) Cassiano Saldanha de Loyola	[M]	Trizidela da Maia (INTERIOR DA ILH.)
070) Maria Augusta Lopes dos Santos	[U]	Rua Irineu Sampaio Nº 17
071) Francisco Oliveira	[M]	Brasília do Anil
072) Josefa Marcelina Azevedo	[M]	Carrapatal (HUMBERTO DE CAMPOS)
073) Raimunda Marques Santos	[M]	Itaqui (INTERIOR DA ILHA)
074) Raimundo Araújo	[M]	Maibinha
075) Maria das Mercês Cunha	[M]	Rua da Ceragem, s/n (SACAVERN)
076) Cercelina Maria dos Prazeres	[M]	CIDADE DE MORROS-MA.
077) Hilda Jacinta M. Ferreira	[M]	Rua do Arame, s/n
078) Romana Costa Campos	[M]	Rua Sen. Costa Rodrigues, 867
079) Amélia de Araújo Meraís	[U]	Rua Dr. José Sarney, 42 (ALEMANHA)
080) Walter Ribamar de Sousa	[U]	Rua Moreira Serra, 32 (VENEZA)
081) Raimundo Galvão Prado	[M]	Rua Pedro Lessa, s/n (LIRA)
082) Raimundo Alves Silva	[M]	Barão de Grajaú - (MARANHÃO)
083) José Ribamar Pinheiro	[S]	Rua Jerônimo Viveiros, 74 (ALEMANHA)
084) José Ribamar Pinheiro	[M]	Bairro de Turm
085) José Payline Ribamar	[M]	Miritiva (INTERIOR DA ILHA)
086) Messias de Andrade Melo	[M]	Rua Santos D'ament, 344 (BELIRA)
087) Maria José R. de Almeida	[M]	Rua Pa. Manoel de Jesus S/N (LEBERD)

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA

3

Continuação...	
088) Agostinho Ângelo Pinheiro	[M] CALHAU
089) Ana Araújo Pereira	[M] Alto da Cruz Santa Luzia- Ma.
090) Regina Maria José Viana	[M] Angelim - Bairro de Anil.
091) Marcelino Pires	[M] Tesoure - Geratá Ma.
092) Benedita Izabel L. da Silva	[U] Rua Costa Rodrigues, 16 (FATIMA)
093) Iran Eues M'naiz	[M] Rua Formosa, 127 (Monte Castelo)
094) Vicentina de Paula Pinheiro	[M] Olho d'Água - São Luis -Ma.
095) Romana Soares de Sousa	[M] Rua de Jeep, s/n (ANIL)
096) Elizita Vieira Martins	[M] Rua São Jorge, s/n (ANIL)
097) Em'virgens Marques de Sousa	[M] Rua São Raimundo, 584 (ALEMANHA)
098) Lídia Lisboa França	[U] Rua D. Pedro II, 325 (FATIMA)
099) Antonio Ciro de Souza	[S] Vila Velha - Bacabal Ma.
100) Maria Ewerton de Souza	[M] Estrada Nova - Olho d'Água- São Luis
101) Angela Freitas Correia	[M] Rua N. S. da Conceição nº 150
102) Maria Santana dos Santos	[U] Maracanã - São Luis- Ma.
103) Maria Euzébia Soares	[U] Brasília de Matadouro.
104) Verônica Barbosa de Jesus	[U] Rua da Liberdade, 261 (FATIMA)
105) Florencie Barros Corréa	[M] Alto da Paz, 107 (AURORA ANIL)
106) Miguel Dias da Silva	[M] Rua de Ceragem, nº 20 (SACAVEM)
107) Joana Moraes Damasco	[M] Estrada da Vitória, s/n (TUNEL)
108) Domingos Azevedo Silva	[M] Sítio Apic'um (S, José de Ribamar)
109) Antonio Pinto de Almeida	[M] Rua da Melancia Nº 1 (BARREIRINHA)
110) Antonio Francisco de Moraes	[M] Rua de Cocozinho, Nº453 (TIRIRICAL)
111) Alzire Sampaio	[M] Rua Getúlio Vargas, s/n (S.J. de HEB;)
112) Abdias Azevedo	[M] Rua Nogueira, s/n (CANTANHEDE Ma.)
113) Jesafá Jovina Correia	[M] Rua Semeão Costa Nº 235 (João Paulo)
114) Angela Silva Santos	[M] Estrada de Sacavem, nº 65.
115) Antonio Bastos Silva	[S] Rua Olavo Bilac, 45 Monte Castelo.
116) Zilmira de Moraes R. da Silva	[M] Alto Militar (ANIL)
117) Paulo Glicério Costa	[M] Quinta de Diamante.
118) Maria da Luz Silva	[M] Bairro de Sacavem.
119) Raimundo Neves de Sousa	[M] Rua Boa Esperança s/n (TURU)
120) José Pereira dos Santos	[U] Pedreiras Ma.
121) José Cupertino de Araújo	[U] Rua Getúlio Vargas, 398 (J; PAULO)
122) Maria Teodora Benfca Ferreira	[S] Rua do Norte 611 - São Luis - Ma.
123) Alice Costa Santos	[M] Rua Pe. Anchieta, 45 (V.PASSO)
124) Santana Rodrigues da Silva	[M] Malebimha - Estrada de Ribamar.
125) Maria Madalena Furtado	[M] Sítio São Raimundo de Tamancão
126) Dielinda Silva Sousa	[S] Rua de Bassen, 156 (FATIMA)
127) Benedito Ricardo da Silva	[M] Santa Rita Ma.
128) Alberto Recha	[M] Rua Getúlio Vargas, s/n (RIBAMAR)
129) Júlio Praxedes da Silva	[M] Turiagu - Maranhão
130) Maria Dolores França Vieira	[M] -Rua 4 s/n São Francisco.
131) Maria Teodora Benfca Ferreira	[U] Rua do Norte, 611 - Centro.

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA

4

Continuação...

132) Severina Berges Cordeiro	[M]	Rua Osvaldo Cruz, s/n (Turvo)
133) Virgínia Lima	[M]	Rua Agostinho Torres, 562 (J.D)
134) Maria das Graças Caldas	[U]	Sítio Paraná (Interior de Ilha)
135) Raimundo Pereira Maciel	[M]	Beltra de Itaquí (São Luís - Ma)
136) Leonel Vieira dos Santos	[M]	Embaré de Campos - Ma.
137) Maria Vitória Pereira Santana	[M]	Paço de Lumiar - Ma.
138) José João dos Santos	[M]	Sítio Pertas Verdes - (Itaquí)
139) Hermenegildo Justino Oliveira	[M]	Anilera (Anil).
140) Sérgio José Pereira Coutinho	[M]	Rua São Antonio, s/n (REDEENÇÃO)
141) Filomeno Costa Silva	[M]	Rua Getúlio Vargas; Nº 4 (RIBAMAR)
142) José de Ribamar Ayres	[M]	Outeiro (RIBAMAR)
143) Mercedes Izidora Trindade	[M]	Cajueiro (RIBAMAR)
144) Rosilda Tibúrcia Nascimento	[M]	Pindaré (São Luís)
145) Maria de Nazareth C. da Silva	[M]	Angelim (Turvo)
146) Acrísio Olave Santos	[M]	Rua da Pedreira, Nº 2 (TIRIRICAL)
147) Rosa Alves de Melo	[M]	Pindaré (PAÇO DE LUMIAR)
148) Elizabeth Cabral da Silva	[M]	São Mateus (ANJO DA GUARDA))
149) Cezário Felix dos Santos	[M]	Santa Bárbara (SÃO LUÍS)
150) Raimundo Sousa	[M]	Aririzal (EST. DO OLHO D'ÁGUA)
151) Maria das Virgens G. de Oliv.	[M]	São José de Ribamar Ma.
152) Antonia Amancio Ribeiro	[M]	Travessa de Mercado s/n (PATEIA)
153) Bernarda Julia dos Santos	[M]	JARDIM SÃO CRISTOVÃO (TIRIRICAL)
154) Antonio José Ferreira Viana	[M]	Rua Inácio Coutinho, 129 (IVAR SALD)
155) Malvina da Silva Frazão	[M]	Miritiba (São Luís)
156) Maria das Anjes de Sousa	[M]	Parque Piauí (TIMON - Ma.)
157) Luiza Maria Reis	[S]	Alto Alegre (Santa Luzia - Ma.)
158) Albertina Assunção Moura	[M]	Beço de Vitória 7 (PATEIA)
159) Maria José Pires de Oliveira	[M]	Santa Luzia (Rosária - Ma.)
160) Expedito Álvares de Aguiar	[S]	Santa Inês - Ma.
161) Elias Pereira Cruz	[M]	Ilha Vista Tibon Ma.
162) Sebastião Marcelino de Costa	[M]	São Benedito (TIMON Ma.)
163) Sebastiana Santos	[M]	São Antonio (TIMON MA.)
164) José Erivaldo dos Santos	[M]	Ay. Teresina, nº 8 (TIMON MA.)
165) Maria de Lourdes Vieira	[M]	Pela Vista (VITÓRIA DO MEARI Ma.)
166) Josefa Quitiliana da Cruz	[S]	Água-Limpa (SANTA LUZIA - Ma.)
167) Marciana de Ananias Silva	[M]	Parque Piauí (TIMON Ma.)
168) José de Ribamar Muniz Moraes	[U]	Rua São José s/n (ANIL)
169) Maria da Graça Santos	[M]	Rua Cel. Eripedes, 142 (TURVO)
170) Tenácia Rodrigues Santos	[M]	Rua São Jorge, 55 (TIRIRICAL)-
171) Adelaide Falcão de Castro	[M]	Rio São João (São José de Ribamar)
172) Francisco Benvidé de Silva	[M]	Parque Piauí (TIMON Ma.)
173) Maria de Jesus Alves	[M]	Maieba (São Luís)
174) Manoel Santos Araújo	[U]	Rua São João (Pão de Açúcar Anil)
175) João Paulo Cunha	[M]	Alto Alegre (PALMERANDA) Ma.
176) Miguel Domingos Silva	[M]	Ledaina (TIMON Ma.)
177) Clotilde Coutinho Correia	[M]	Sertãozinho (ICARÉ - Ma.)

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA

5

Continuação...

178)	Mariana Beata de Jesus	M	Parque Piauí (TIMON Ma.)
179)	Benedita Firmina dos Santos	M	Parque Piauí (TIMON Ma.)
180)	Izidio Narciso de Oliveira	M	Alto Bonito (CANTANHEDE - Ma.)
181)	Jesuina Diniz Barbosa	M	Rua Castro Alves, 476 (R. NATAL)
182)	Maria Celeste Bastos	M	Nova Brasília (SANTA INÊS - Ma.)
183)	Maria Reis dos Santos Brito	M	Santa Bárbara (TIRIRICAL)
184)	Germano Silva	M	Bairro Santa Cruz.
185)	José Justiniano da Silva	M	Guaribal São João Batista - Ma.
186)	Odete Araújo F. de Araújo	M	Rua Santo Antonio 48 Anil.
187)	Maria da C. O. Rodrigues	M	Rua dos Índios 18 (ANIL)
188)	Rosa Joaquina dos Santos	M	Vila Maranhão, nº 124 (SÃO LUIS)
189)	Maria dos Anjos Santos	M	Madre Deus (São Luis)
190)	Luís José Rodrigues	S	LAGO DA PEDRA - Ma.
191)	Maria de Carvalho Fernandes	M	Quinta do rio São João.
192)	Jorge Itacy de Oliveira	M	Sítio Quinta (S. JOSÉ DE RIBAMAR)
193)	Francisco de Assis Santos	M	TAPICURAIIBA (BACANGA)
194)	Virginia R. do Nascimento	M	Rua do Fio s/n S. José de Ribamar
195)	José Ribamar Silva	M	Rua Gov. Sarney, Nº 5 (TIRIRICAL)
196)	Venancia Balbina de J. Arouc	M	Rua Dr. Sarney Costa, Nº 51 (KEMME)
197)	Walderina Santos	M	Rua Edson Brandão, 509 (ALEMANHA)
198)	Maria do Carmo Rodrigues	M	Limão (COROATÁ Ma.)
199)	Isabel Gomes Pereira	M	Rua São Benedito, s/n (FATIMA)
200)	Irene Monteiro de Souza	M	Sítio Dois Irmãos (ROSÁRIO Ma.)
201)	José Ribamar C. Costa	M	Q-3 Casa 48 IVAR SALDANHA)
202)	Maria Conceição Lima	M	Sítio Albino (BATATÁ)
203)	Debina Francisca Martins	M	Forquilha.
204)	Teodora da C. dos Santos	M	Rua São Domingos (SANTA CRUZ)
205)	Leonel Vieira dos Santos	M	Rua da Favela, Nº 3 (SACAVEM)
206)	Domingos de Jesus Matos	M	Ponta d'areia.
207)	Maria da Luz L. Araújo	M	TIBIRIZINHO (SÃO LUIS)
208)	Maria Brasilina Pereira	M	Tibiri (São Luis)
209)	Maria de Nazaré Pires	M	Casa 16 (ANJO DA GUARDA)
210)	Otávio Mendes Silva	M	COELHO NETO Ma.
211)	José Ribamar Almeida	M	Rua do Cemitério s/n (TURU)
212)	Antonio Martins dos Reis	M	ESPERANTINÓPOLIS - Ma.
213)	Antonio Rodrigues da Silva	S	SANTA LUZIA Ma.
214)	Maria José A. de Almeida	M	Parque Piauí (TIMON Ma.)
215)	Luiza Nobre da S. Ribeiro	M	Rua Santos Dumont, 412 (V. FREIRE)
216)	Barbara Bonifácio Reis	M	Maiobinha (S. JOSÉ DE RIBAMAR)
217)	Bertulina Santos da Silva	M	Mocajutuba (PAÇO DO LUMIAR)
218)	Maria de Nazaré M. Mendes	S	Rua Frei Sampaio, 38 (LIRA)
219)	José Viana dos Santos	U	Rua Artur Azevedo, s/n (BACABAL M)
220)	José de Ribamar L. de Castro	U	Rua Simião Costa 317 (JOÃO PAULO)
221)	Sebastião Rodrigues de Sousa	M	Rua Cal. Manoel Bandeira s/n (IMP)
222)	Zila Paulina Gusmão	M	Santo Antônio (ITAQUI)

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA

Continuação...

- 223) Raimundo Nonato da Silva |M| Rua do Fio 62 (CRUZEIRO DO ANIL)
- 224) Izabel Pinheiro da Silva |M| Bom Jesus (LIMA CAMPOS- Ma.)
- 225) Alderina Silva |M| Alto da Banha, (Km 7 - SACAVEM)
- 226) José Melquiades Araújo |M| São Raimundo (ANJO DA GUARDA)
- 227) Terezinha de Jesus Sousa |M| Vinhais - São Luis Ma.
- 228) Selvina porfira de Almeida |M| Forquilha São Luis Ma.
- 229) Tomásia Anúciação S. Rabêlo |M| Angelim Anil.
- 230) João Gualberto dos Santos |M| Rua da Bacabeira s/n (PINDARÉ Ma.)
- 231) Alexandre da Cruz Almeida |M| Trav. São Jorge, 277 (PÃO DE AÇUCAR)
- 232) José Alcino Ferreira |M| Calumbi (PRESIDENTE DUTRA Ma.)
- 233) Lucima r de Maria R. Barbosa |M| Rua São José, Nº 11 (TURU)
- 234) Ciriaco do Nascimento |M| Rua São José s/n (PÃO DE AÇUCAR)
- 235) Maria da Conceição Marques |U| Estrada do Calhau São Luis.
- 236) Teófilo Saraiva Baldez |M| Rua Hugo dq Cunha Machado, 30- (FATIMA)
- 237) Alice Miranda Costa |M| Rio Grande (CALHAU - SÃO LUIS)
- 238) Maria R. Pereira da Silva |M| Rua 4 de Janeiro, s/n (OLHO D'AGUA)
- 239) Francisco de Souza Pimentel |M| Santa Cruz (ESPERANTINOPOLIS- Ma.)
- 240) Maria Gabriel de Melo |M| Santa Cruz (ESPERANTINOPOLIS Ma.)
- 241) Marlene Abreu de Sousa |U| Av. 10 - Casa 25 (COHAB- ANIL)
- 242) Maria Fortonaba Vieira |M| Rua Nova Roma, 32 (CALHAU)
- 243) José Felipe Farias |M| 3º Conjunto da COHAB (ANIL)
- 244) Francisco Xavier Godinho |M| Quadra 30 - Casa 1 (ANJO DA GUARDA)
- 245) Francisco de Assis G. S. Silva |M| Invenção Presidente Dutra Ma.)
- 246) Maria dos Remedios Pereira |M| Rua Dep. José Rios, 239 (FATIMA)
- 247) Henriqueta Bernardina Melo |M| Bom Jardim (TURIAÇU - Ma.)
- 248) Luzia dos Santos Rodrigues |M| Vila Militar Presidente Dutra Ma.
- 249) Emilianã Cecilia Silva |M| Rua Dr. Santos Neto, 251 (IVAR SALDANI)
- 250) Raimunda de S. Borges |M| Rua Vaz Caminha, 274 (VIA PASSOS)
- 251) Iran Oliveira dos Santos |U| Alto da Sucupira (CAROLINA Ma.)
- 252) Maria Braulino Marinho |M| Perizes de Baixo (ROSÁRIO Ma.)
- 253) Francisca dos Santos Rodrigues |M| Rua da União Nº 12 (SACAVEM)
- 254) Pedro Saraiva Menezes |M| Doca da Mata (IMPERATRIZ -Ma.)
- 255) Maria Celsa Coelho Rocha |M| Quadra 38 - Casa 7 (Anjo da Guarda)
- 256) Maria Socorro do Carmo |M| Rua das Flores, 252 (CRUZEIRO DO ANIL)
- 257) Estevina Teodora da Silva |M| Estiva São Luis.
- 258) Maria Madalena Ribeiro |M| Rua Boa Esperança, 36 (TURU)
- 259) Maria José Macêdo Cunha |M| Vila Vicente Fialho.
- 260) Lillã Domingas Castro |M| Rua da Catulo da Paixão Cearense, Nº 8
- 261) Izabel Oliveira Sã |M| Rua Bom Jesus, s/n Vila Palmeira.
- 262) Martinho Neris dos Santos |M| Rua Jacobina s/n (BALSAS -Ma.)
- 263) Josefa Dias de Carvalho |U| Centro Ramos - Barra do Corda Ma.
- 264) Florentino Dourado Braga |M| 2ª Travessa Raimundo Correia 169.
- 265) Joana D'arque Silva |M| Paciencia Coroatã Ma.
- 266) Walmir Matos Ferreira |M| Q-2 Casa 10 - Redenção.
- 267) Maria Edigina Valle |M| Rua do Piquizeiro nº 104 (ANIL)
- 268) Leone l Vieira dos Santos |M| Lote 7 - Q-8 Casa nº 7 V. Fialho.

SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA

7

Continuação...

269) Sebastião de Jesus Costa	[U]	Coroado - João Paulo.
270) Alaide Rodrigues da Silva	[M]	Beco da Liberdade nº 10 - (E
271) Eliete de Jesus Mendes	[M]	Vila Palmeira
272) Rodolfo Ferreira Rodrigues	[S]	Rua Santa Rita s/n Guimarães
273) Maria Leonor Lima e Silva	[M]	Rua Nova Nº 20 - (SACAVEM)
274) Raimundo Nonato Santos	[M]	CAMPO DA AVIAÇÃO, MATA ROMA-
275) Maria da Glória do Nascimento	[M]	Rua Nilo Peçanha, s/n (ITAPE
276) Cecília Maria Santos	[M]	Rua 19 de Março, Nº 374-MTE.
277) Edna Barros Sousa	[S]	Trav. Epetácio Cafeteira, 17
278) Berto Leocadio dos Santos	[M]	Cento Fortunato- GOV. ACHER
279) Ozarias Vasconcelos	[M]	Zé DOCA - MONÇÃO Ma.
280) João Batista Barbosa	[M]	Porto Mocajutuba Ma.
281) Daura Debiana Freire	[M]	Arari - Ma.
282) Geoselita Ramos Amorim	[M]	Maracanã - São Luis Ma.
283) Maria Creuza de Paiva Araújo	[S]	Rua GOV. José Sarney, nº 91

CAI

OBSERVAÇÃO:

M- Tambor de Mina.
 U- Tambor de Ubanda
 S- Seção Espirita.

ANEXO D

Listagem de terreiros que participaram das audiências públicas para construção do I
Plano Estadual. Fonte: SEIR (2014)

Casa Fanti-Ashanti	Terreiro de Mina Ilê Asé Orisá Xangô
Centro de Umbanda São Miguel Arcanjo	Terreiro de Mina Ilê Axé Ossum Navê
Ferreiro Fé e Caridade Caboclo Cearense	Terreiro de Mina Jardim de Encantaria
Horto das Oliveiras	Terreiro de Mina Pai Joaquim de Angola
Ilê Ashé Ogum Sogbo	Terreiro de Mina Querebentã de Xapanã
Tenda Boa Esperança	Terreiro de Mina Rei Sebastião
Tenda São João.	Terreiro de Mina Santa Bárbara
Tenda Nossa Senhora Aparecida	Terreiro de Mina Santa Fé
Tenda Nossa Senhora da Conceição	Terreiro de Mina Santa Luzia
Tenda Nossa Senhora da Trindade	Terreiro de Mina São José
Tenda Nossa Senhora dos Navegantes	Terreiro de Mina União da Paz
Tenda Santa Bárbara	Terreiro de São Sebastiao
Tenda Santa Cruz	Terreiro Espada de Prata (Paço do Lumiar)
Tenda Santa Fé	Terreiro Esplendor de São Benedito
Tenda Santo Antônio	Terreiro Fé em Deus
Tenda Santo Antônio	Terreiro Fé, Esperança e Caridade (Terreiro do Justino)
Tenda São Benedito	Terreiro Flor do Matão Deus é Quem Guia
Tenda são Cosme e Damião	Terreiro Ilê Ewê Omó Ossani
Tenda São Francisco	Terreiro Itamançuá
Tenda São Francisco	Terreiro Mamãe Oxum, Pai Oxalá
Tenda São Jorge	Terreiro Nossa Senhora da Vitória
Tenda São José	Terreiro Nossa Senhora Santana
Tenda São Lázaro	Terreiro Proteção de Jesus
Tenda São Miguel	Terreiro Rocheiro Conduru
Tenda Umbandista Rei Dom Sebastião	Terreiro Salão de Pedra Mirá
Tenda Vara Verde, São Cosme e São Damião	Terreiro Santa Bárbara
Terreiro Camafeu de Belas Águas	Terreiro Santo Onofre
Terreiro de Cosme e Damião	Terreiro São Jorge e Vitória
Terreiro de Menino Jesus de Praga	Terreiro Surrupira
Terreiro de Mina Abraço do Povo	Terreiro Ylê Axé Oxóssi
Terreiro de Mina Acre	
Terreiro de Mina Bom Jesus	
Terreiro de Mina Deus é Quem Guia	
Terreiro de Mina Fé em Deus	

ANEXO E

Listagem das instituições que participaram das audiências públicas para construção do I Plano Estadual. Fonte: SEIR (2014).

Sociedade Civil	<ol style="list-style-type: none"> 1. RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde 2. FEUCABMA - Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão 3. Casa dos conselhos 4. NSB – Negritude Socialista Brasileira - Paço do Lumiar-MA 5. UNEGRO - União de Negros pela Igualdade 6. FEMA - Fórum Estadual de Mulheres de Axé 7. Grupo de Mulheres Negras Mãe Andressa 8. CISAF - Centro de Integração Sociocultural Aprendiz do Futuro 9. FEDERMA – Fórum de Educação e Diversidade Étnicorracial – MA 10. CCN-MA – Centro de Cultura Negra do Maranhão 11. Comissão Municipal de Igualdade Racial de Paço do Lumiar 12. Neafrica/UEMA - Núcleo de estudos, pesquisa e extensão sobre África e o sul global. 13. CEIRMA - Conselho Estadual de Igualdade Étnicorracial do Maranhão 14. AUCAC - Associação de Umbanda e Candomblé de Codó e Região. 15. ACONERUQ – Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão 16. GCN Onirá – grupo consciência negra 17. União dos Terreiros de Umbanda e Culto Afrobrasileiro 18. FERMA – Fórum Estadual de Religiões de Matriz Africana do Maranhão 19. Federação Umbandista do Baixo Parnaíba
Órgãos Públicos	<ol style="list-style-type: none"> 1. Secretaria Municipal de Assistência Social de Paço do Lumiar 2. Secretaria de Estado da Saúde 3. Secretaria de Estado da Educação (SAPES/SUPEMDE) 4. Secretaria Municipal de Turismo e Cultura 5. Secretaria Municipal Política de Igualdade Racial - São Jose de Ribamar 6. Secretaria de Estado da Cultura 7. Secretaria de Estado de Segurança Pública 8. Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial 9. Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Turismo 10. Secretaria Municipal de Assistência Social de Cururupu/Coordenação de Política de Igualdade Racial 11. Secretaria municipal de assistência Social de Serrano/Coord. da PIR 12. SEDES – Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Agricultura Familiar 13. Câmara Municipal de Itapecuru 14. Secretaria Municipal de Assistência Social de Itapecuru/Coordenação de Política de Igualdade Racial 15. Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial/ Itapecuru 16. Secretaria Municipal Educação/ Itapecuru 17. Secretaria Municipal Da Mulher/Itapecuru 18. Fundação Cultural Palmares / Regional Maranhão Piauí 19. NEABI-IFMA – Núcleo de estudos Afro-brasileiros e Indiodescendentes do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão 20. IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ANEXO F

Relação de Terreiros participantes do projeto de Reconhecimento e Valorização das Comunidades de Matriz Africana (por localidade). Fonte: FJM.

Vila Embratel

- Terreiro de Mina São José
- Terreiro de Mina Santa Luzia
- Terreiro de Cosme e Damião
- Terreiro de Mina, Fé, Esperança e Caridade
- Casa de Mina Nossa Senhora Aparecida
- Terreiro Menino Jesus de Praga
- Terreiro Dom João
- Terreiro de Santa Bárbara

Ananandiba

- Terreiro Nossa Senhora da Conceição

Anjo da Guarda

- Casa Ilê Axé Oyá Sapata
- Centro Espírita Luz e Caridade
- Tenda Espírita São Jorge
- Kwebe Se Tô Vodum Badê Só
- Casa Senhora Santana Iorubá
- Terreiro de Mina Jardim de Encantaria

Anjo da Guarda/Gancharia

- Terreiro Cabana Baiana

Mauro Fecury

- Terreiro Fé, Esperança e Caridade

Vila Mauro Fecury II

- Tenda Santo Onofre

Vila Nova

- Terreiro São Miguel Arcanjo
- Casa de Encantaria Mata do Caçador
- Terreiro Mina Portal da Encantaria
- Tenda Nossa Senhora da Conceição
- Casa São Sebastião
- Terreiro de Umbanda Rainha do Mar
- Terreiro Mamãe Oxum, Pai Oxalá
- Terreiro Cabocla Janaína – Boa Fé

Fumacê

- Casa Fé, Esperança e Caridade Cabocla Cearense
- Terreiro Bom Jesus de Nazaré
- Tenda Boa Fé
- Kwebw Ominjaro

Sá Viana

- Terreiro Seara da Luz
- Terreiro de Mina Itamaçuá

Residencial Primavera

- Casa de Mina Nossa Senhora da Conceição
- Casa de Mina Proteção de Ogum

Vila Ariri

- Terreiro de Mina Nossa Senhora Aparecida
- Tenda São Sebastião

Vila Isabel

- Casa Espírita São João Batista

Residencial Paraíso

- Terreiro Ileomod'osany
- Terreiro de Mina Nossa Senhora do Livramento

Gapara

- Tenda Espírita Luizinho de Légua BogiBuá

Alto da Vitória

- Tenda Ogum Palhoça de Preto Velho

Alto da Esperança

- Terreiro Itaquicé
- Terreiro Ilê Axé do Oxum

Terreiros com Associações de Apoio já legalizadas

Terreiro Cabana Baiana – Anjo da Guarda/Gancharia

- Terreiro de Mina Jardim de Encantaria – Anjo da Guarda
- Terreiro Mamãe Oxum, Pai Oxalá – Anjo da Guarda
- Centro Espírita Luz e Caridade – Anjo da Guarda
- Terreiro Ileomod'osany – Residencial Paraíso

ANEXO G – REPRESENTAÇÃO CRIMINAL – CASO PAI LINDOMAR

A Força do Axé – Representação criminal contra agressões a comunidade do Terreiro de Mina no Maranhão

LINDOMAR SARAIVA BARROS, Pai Lindomar de Xangô, brasileiro, casado, sacerdote, babalorixá do Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So, residente e domiciliado na Rua Bom Jesus, nº 64, Anjo da Guarda, São Luís/MA, vem por meio de seu advogado in fine assinado apresentar

À Exma. Sra. Dra. Procuradora de Justiça do Estado do Maranhão

REPRESENTAÇÃO CRIMINAL

Em face de membros da Igreja Assembléia de Deus, Área 75, a serem identificados, que congregam na Rua Costa Rica, Quadra 14, casa 16, Anjo da Guarda que com suas condutas praticaram os tipos penais do artigo 20 da Lei de Racismo, c/c art. 129 e 147 do Código Penal, o que faz na forma a seguir:

O Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So cuja responsabilidade do ministério é do Pai Lindomar de Xangô, com título sacerdotal Baba-Vodun Maciledan, foi fundado em 23/03/1993 no bairro do Anjo da Guarda, é um terreiro de Mina e Candomblé, de matriz africana, descendente na tradição Mina do Terreiro do Egito e na tradição do Candomblé é descendente do Ilê Axé Opó Afonjá de Salvador/BA. No mesmo bairro há um templo da Igreja Assembléia de Deus cuja responsabilidade do ministério é do pastor Antônio Joaquim, que em seus cultos e rituais vem sistematicamente desrespeitando as entidades ancestrais dos cultos de matriz africana (orixás, voduns, inquices, exus, pomba giras, caboclos ...) identificando-as com uma entidade negativa no panteão cristão chamada de diabo ou demônio.

O estopim deste desrespeito se deu no cortejo em homenagem ao Divino Espírito Santo que os membros do Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So realizam todos os anos, desde 1997, no mês de setembro nas ruas do bairro Anjo da Guarda. O cortejo conta com todo o ritual tradicional desta festa profano religiosa que é uma das mais populares do Maranhão num sincretismo de ritos de matriz africana e cristãos.

Neste ano o cortejo do Divino Espírito Santo, ocorreu em 17 de setembro, com cerca de 60 (sessenta) pessoas participando do ritual, e, no momento do “buscamento do mastro” foi tumultuado por um grupo de evangélicos, entre os quais duas senhoras, que apareceram com uma caixa de som e ao microfone bradavam que todos ali “estavam com o demônio”, numa referência a uma entidade negativa, representativa do “mal” na tradição cristã, que não existe na tradição de matriz africana.

As duas senhoras então passaram a distribuir panfletos da Igreja Assembléia de Deus e como ninguém recebia passaram a colocar os panfletos na roupa das pessoas que acompanhavam o cortejo, diziam que era para as pessoas “aceitarem a Jesus” e que iriam “expulsar o demônio que estava ali naquele momento” em atitude de total desrespeito ao culto ancestral de matriz africana.

Em dado momento uma das senhoras, a mais exaltada, avançou em direção à criança que representava a Imperatriz e além de agredi-la fisicamente arrancou-lhe a coroa na frente de sua mãe que a acompanhava. Esta senhora foi identificada apenas pela alcunha de “Irmã Bete” e a criança tem 03 (três) anos de idade, é filha do Pai Lindomar e de Wanderliza do Carmo Loureiro Silva e até o momento está abalada com o que ocorreu.

O fato foi registrado no 5º Distrito Policial do Anjo da Guarda e na Delegacia de Proteção à Criança e ao Adolescente (documentos em anexo).

A Constituição Federal de 1988 em seu artigo 5º garante a todos o direito à liberdade, incluindo aí as liberdades espirituais entre as quais a liberdade religiosa. O inciso VI dispõe:

“é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e sua liturgia.”

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica) promulgado pelo Decreto 678/1992 dispõe:

“Artigo 12-1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individualmente ou coletivamente, tanto em público como em privado.

Artigo 12-4. Os pais, e quando for o caso os tutores, têm o direito a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções.

Artigo 13-5. A lei deve proibir toda propaganda a favor da guerra, bem como toda apologia ao ódio nacional e racial ou religioso que constitua incitação à discriminação, à hostilidade, ao crime ou à violência.

O Estatuto da Criança e do Adolescente dispõe que as crianças têm direito à liberdade, ao respeito e à dignidade, compreendendo o direito à liberdade de crença e culto religioso (artigos 15 e 16, III). Dispõe ainda o mesmo estatuto:

Artigo 17 – O direito ao respeito consiste na inviolabilidade da integridade física, psíquica e moral da criança e do adolescente, abrangendo a preservação da imagem, da identidade, da autonomia, dos valores, ideias e crenças, dos espaços e objetos pessoais.

Artigo 18 – É dever de todos velar pela dignidade da criança e do adolescente, pondo-os a salvo de qualquer tratamento desumano, violento, aterrorizante, vexatório ou constrangedor.”

O constitucionalista José Afonso da Silva tratando da questão da liberdade de culto leciona:

“A religião não é apenas sentimento sagrado puro. Não se realiza na simples contemplação do ente sagrado, não é simples adoração à Deus. Ao contrário, ao lado de um corpo de doutrina, sua característica básica se exterioriza na prática de ritos, no culto, com suas cerimônias, manifestações, reuniões, fidelidades aos hábitos, às tradições, na forma indicada pela religião escolhida. Na síntese de Pontes de Miranda: “Compreendem-se na liberdade de culto a de orar e praticar os atos próprios das manifestações exteriores em casa ou em público, bem como a de recebimento de contribuições para isso”. A Constituição do Império não reconhecia a liberdade de culto com essa extensão para todas as religiões, mas somente para a católica, que era a religião oficial do império. As outras eram toleradas apenas ‘com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo’ (art.5º).

(...) Enfim, cumpre aos poderes públicos não embaraçar o exercício dos cultos religiosos e protegê-los, impedindo que outros o façam.

Desta forma, vê-se, que a conduta de alguns membros da Igreja Assembleia de Deus viola princípios constitucionais fundamentais, violando o direito humano à liberdade religiosa, à liberdade de credo e de culto. Ora, um estado democrático de direito em sua expressão de laicidade deve garantir o respeito à todas as religiões, garantindo condições para o pleno exercício de manifestação de fé, por isso nosso ordenamento jurídico criminaliza a conduta que obstrui o exercício deste direito.

Com suas condutas de praticar o preconceito de religião estes membros da Igreja Assembleia de Deus incorreram no crime tipificado no artigo 20 da Lei nº 7.716/89 (Lei de Racismo), devendo portanto serem identificados e exemplarmente punidos, não só no âmbito do Direito Penal, mas também na forma de punição e disciplinamento de seus fiéis estabelecida nos códigos de conduta da Igreja Assembleia de Deus.

Que V. Exa se digne a requisitar que seja instaurado competente Inquérito Policial para apurar os exatos termos do cometimento do crime de racismo, em que membros da Igreja Assembleia de Deus do bairro Anjo da Guarda vem sistematicamente praticando, induzindo e incitando o preconceito de religião ultrajando as entidades e símbolos de uma religião de matriz africana e da violência contra a criança que representava a Imperatriz no cortejo do Divino Espírito Santo.

Que V. Exa. determine a notificação da Igreja Assembleia de Deus, através da autoridade eclesiástica competente, para que, respeitando suas normas internas e seu código de conduta próprio, proceda a sua investigação e ao final a determine a punição dos responsáveis pela prática delituosa.

No sentido de esclarecer como os fatos ocorreram apresentamos rol de testemunhas que poderão ser ouvidos em sede de investigação policial e poderão ser intimados no Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So, na 2ª Travessa Bom Jesus, nº 05, Anjo da Guarda:

- 1- Pai Lindomar de Xangô;
- 2- Wanderliza do Carmo Louzeiro Silva;
- 3- Vodunsi Neto de Azile, coordenador executivo do Fórum Estadual de Religião de Matriz Africana, FERMA, Rua Alberto de Oliveira, 139, Liberdade;
- 4- Paulo Roberto Dumas, coordenador estadual de gestores de igualdade racial do Maranhão;
- 5- Euzébia Saraiva Barros; iante de todo o exposto Requeremos:
- 6- Raimunda Gomes Costa;
- 7- Lucilângela Alves Viégas;
- 8- Filhos e filhas do Terreiro de Mina Kwegbe-se Tó Vodun Badé So que participam do cortejo.

Termos em que,

Aguarda providências, Onidayô Babá. São Luís/MA, 24 de outubro de 2011.

Nonnato Masson. OAB/MA nº 5.356

ANEXO H – BOLETIM DE OCORRÊNCIA CASO PAI TICO

(Arquivo pessoal Pai Tico)

ANEXO – Boletim de Ocorrência

FATOS COMUNICADOS

Data/Hora da Fato: 02/10/2010 08:19

PERTURBAÇÃO DO TRABALHO OU DO SOSEGO ALHEIOS (Artigo 42 da DECR-LEI Nº 3.698/41)
 PERIGO PARA A VIDA OU SAÚDE DE OUTREM (Artigo 132 do CP)
 PERTURBAÇÃO DA TRANQUILIDADE (Artigo 65 da DECR-LEI Nº 3.698/41)

LOCAL

Município	SAO LUIS	Estado	MA
Legislação		Nº 38	CEP.
Bairro	ANJO DA GUARDA	Tp de Local	RESIDENCIA
Referência	RUA COSTA RITA, QD-15		

ENVOLVIMENTO: VÍTIMA A COLETIVIDADE
 ENVOLVIMENTO: COMUNICANTE/VÍTIMA

ENVOLVIMENTO: Vítima

ENVOLVIMENTO: AUTOR

FRANCISCO DE ASSIS MORAES, Vulto TICO, idade aproximada 40, Endereço RUA COSTA RITA, QD-15, CASA 55, ANJO DA GUARDA.

HISTÓRICO DA OCORRÊNCIA

A COMUNICANTE RELATA QUE PELA SEGUNDA VEZ ESTÁ VINDO A ESTA DELEGACIA DENUNCIAR O BARULHO INSUPOORTÁVEL, PROCEDENTE DE TAMBORES, CACHACA, SRTOS, VÍNCOS DO TAMBOR DE PROPRIEDADE DO AUTOR, QUE A PRIMEIRA VEZ FOI FEITA AUDIÊNCIA NESTA DELEGACIA E TICO PAROU, E SEXTA-FEIRA, SÁBADO E DOMINGO O BARULHO RETORNOU E A COMUNICANTE FOI FALAR COM ELE, E ELE DISSE QUE ESTAVA AUTORIZADO POR UM ADVOGADO E NADA PODIA FAZER E IRIA CONTINUAR COM A "SESSÃO" DELE, QUE A COMUNIDADE TEM MEDO DE DENUNCIAR. REGISTRA-SE PARA OS DEVIDOS FINS.

ANEXO I – Termo de Depoimento – Pai Tico

(Arquivo pessoal Pai Tico)

ANEXO I – Termo de depoimento

Aos onze (11) dias do mês de Outubro (10) do ano de dois mil e dezesseis (2016), nesta cidade de SAO LUIS, Estado do MARANHÃO, na unidade QUINTA DELEGACIA DE POLICIA DO ANJO DA GUARDA, sob a presidência do

....., Escrivã de Polícia Civil, ao final assinado, compareceu: do sexo feminino, Brasileira, Casada, exercendo a profissão de Domestica, RG nascida em PAI: e MÃE: Endereço:

..... - Bairro: ANJO DA GUARDA - SAO LUIS - MA, Telefone(s): Endereço Comercial: (A Apurar) Inquirida pela Autoridade, RESPONDEU QUE: há mais de ano reside na Rua

..... Anjo da Guarda, com seu esposa e mais dois filhos, maiores, e dois netos, menores; QUE ao lado da casa da declarante, existe um terreiro de MACUMBA, pertencente ao elemento conhecido por TICO; QUE no local, há muito tambor, cachaça, gritos, entra e sai de bebidas alcoolicas, e um entra e saiu de várias pessoas vestidas de branco e vermelho, um cheiro insuportável de queima de incensos, acendimento de velas; QUE porém o que mais perturba, casua desasossego é o barulho dos tambores, dos gritos; QUE várias vezes conversou com TICO, de forma amigável para ele diminuir a zoada, o barulho, e até que atendia de forma educada; QUE alguns dias depois ele recomeçava; QUE por tudo isso, a declarante esteve nesta Delegacia; QUE na primeira vez, há mais ou menos três meses, esteve nesta Delegacia, onde fez um acordo verbal, e ele suspendeu o barulho, mas as reuniões continuavam de forma ordeira; QUE nada tem contra a relegião dele ou de qualquer outra pessoa; QUE com as proximidades das eleições, TICO recomeçou a zoada e o barulho, alegando que estava autorizado pela advogada dele, inclusive soube que ela estava aqui, nesta Delegacia, sem a Intimação da declarante para participar da audiência; QUE varios objetos são jogados para a casa da declarante (MATRACAS, GARRAFAS, BOLAS DE FERRO); QUE em consequência disso, os filhos da declarante reagiram, e a declarante ficou com medo de acontecer uma tragédia, ou eles serem mortos, ou matarem a TICO; QUE TICO alega que, quando a declarante chegou ao local, "ele já estava lá fazendo o que faz até hoje"; QUE volta a dizer que nada tem com a religião dos Evangelicos, Catolicos, Umbadistas e assim por diante, porém "as atividades de qualquer pessoa não podem lesar os direitos dos outros, principalmente o sossego", inclusive dentro uma area residencial, e até altas horas da noite e da madrugada, como é o caso de TICO, que alega ter uma missão; QUE na

audiência, TICO foi orientada pelo Delegado a procurar um advogado, a fim de melhor esclarecimento sobre a questão da zoada; QUE em nenhum momento n a primeira audiência foi tratada a questão de religião, mas tão somente da barulho, da zoada; QUE na primeira vez, a pedido do Deleghado, não fez a ocorrência, porém na segunda vez foi obrigada a fazer; QUE a pedido do filho mais velho da declarante, vai sair do local e desiste da ocorrência policial ou do procedimento ciriminal contra TICO, temendo ocorrer uma tragédia.. Nada mais disse e nem lhe foi perguntado. Lido e achado conforme, vai devidamente assinado pela Autoridade, pelo declarante e por mim, Escrivã que o ditou.

ANEXO J - CARTA COMPLETA

PELO TERREIRO DO EGITO E TERRITÓRIO DO CAJUEIRO

Nós, comunidades tradicionais de matriz africana, descendentes do Terreiro do Egito e as comunidades que compõem o território do Cajueiro - Guarimanduba, Parnauaçú, Andirobal e Cajueiro - vimos através desta Carta, manifestar nossa unidade em torno da defesa de nossa história, de nossas religiões, de nossos antepassados e de nossa herança cultural.

O território das comunidades tradicionais do Cajueiro está localizado na Zona Rural II de São Luís-MA, na porção sudoeste da Ilha, às margens da baía de São Marcos, sendo o acesso principal pela BR-135 nas proximidades da Vila Maranhão. O Terreiro do Egito, lugar de cultos afro-brasileiros cujas narrativas remontam ao Século XIX, é um dos mais antigos do Brasil e está situado no território do Cajueiro.

Pai Euclides da Casa Fanti-Ashanti, em seus escritos de memória e em entrevistas registradas em pesquisas nos conta que o Terreiro do Egito era chamado de Ilê Nyame e que foi fundado nos meados de 1860-70 por Basília Sofia, uma negra, cujo nome privado era Massinocô Alapong, vinda de Cumassi, Costa do Ouro, atual Gana. Basília Sofia, teria chegado à São Luís em 1864 e falecido em 1911. A partir de 1912, o Terreiro passou a ser chefiado por Mãe Pia, por cinquenta e cinco anos.

Pai Jorge, do Terreiro Ylê Ashé Yemowa- Agbé, narra que o Terreiro do Egito era Jeje-Nagô e Cambinda e foi responsável pelo surgimento de várias linhas de encantados na Mina. Diz também que antes da abolição, a localidade era um quilombo “um esconderijo de negros fugidos” e que ficava numa ponta de terra por trás do local onde foi construído o Porto do Itaqui, no alto de um morro, no centro do terreno; e foi assentado por africanas com os voduns: Lissá, Vó Missã, Navezuarina, Xapanã, Ewá e Verequete. O terreiro do Egito é, portanto, a memória viva de muitas comunidades tradicionais de matriz africana.

Pai Euclides, assim como Pai Jorge, fala que o morro onde se situa o Terreiro, serviu de quilombo, pois para lá iam negros embarcados fugidos da opressão, das regiões de Cururupú, Guimarães, entre outras. A senhora Maria José Araújo, a mais antiga moradora do Cajueiro, hoje com mais de 90 anos, lembra, assim como lembra Pai Euclides e Pai Jorge, que inúmeros praticantes do Tambor de Mina da ilha de São Luís e de outras regiões frequentavam o Terreiro do Egito, um lugar onde poderiam realizar seus cultos, já que se tratava de um lugar mais distante da cidade, para onde se deslocavam principalmente de embarcações, dada a dificuldade de acesso por terra naquela época. Assim como estes, os seus descendentes continuam buscando na memória a história, as nossas histórias, e nas imagens que tinham de cima do morro, na virada da noite de 12 para 13 de dezembro, à noite, quando os encantados avisavam que o navio iria chegar, e ao som dos tambores e cânticos, avistava-se o Navio de D. João, iluminado!

Os registros apontam que Pai Euclides é da primeira geração dos descendentes do Terreiro do Egito e ficou responsável pela Casa Fanti-Ashanti até 2015 quando faleceu. Há, entretanto, outros descendentes da primeira geração que por sua vez foram constituindo seus próprios terreiros surgindo novas gerações de mães e pais de santo. Para citar alguns pais e mães de santo da primeira geração do Terreiro do Egito, temos Mãe Margarida Mota (Lira), Pai Jorge Itacy de Oliveira (Fé em Deus), Pai Manuel Curador (Pão de Açúcar), Pai Zacarias (Maioba), Memê (de Guimarães), Zé Lutrido, (de Guimaraes), Rafina (do Cajueiro) e o de Mãe Elzita / Mãe Denira (do Sacavém), alguns já falecidos, mas seus descendentes continuam a manter viva a religiosidade e a memória destes.

Em toda diáspora afro – americana, o Maranhão se configura pela singularidade de ter sido o único local no qual o Tambor de Mina se constituiu como religião matriz dos cultos africanos, fundada em meados do século XIX na capital. O Terreiro do Egito, juntamente com a Casa das

Minas, a Casa de Nagô, o Terreiro da Turquia e o Terreiro do Justino (fundado em 1896) são as matrizes das comunidades afro-religiosas no estado. O terreiro do Egito é um lugar sagrado e merece ser respeitado; é um símbolo de resistência, pois enfrentou os limites impostos por uma sociedade marcada pela escravidão; enfrentou todos os tipos de intolerância religiosa e cultural. Resistiu e resistirá! Seus herdeiros hoje lutam pelo seu reconhecimento, pela sua importância para o povo do Maranhão e para a história do Brasil.

A defesa pela preservação e reconhecimento como lugar sagrado do Terreiro do Egito, entretanto, não é uma luta isolada! Associa-se com a luta pela defesa do território do Cajueiro onde está situado. Batalha que vem sendo travada há décadas, por homens e mulheres de coragem, verdadeiros guardiões desse território, mas que vêm sofrendo ameaças e violências e intimidações de todo modo por aqueles que querem dele se apropriar, torná-lo mercadoria: ameaça por deslocamento para instalação de indústrias e empreendimentos portuários, ameaças pela poluição ambiental, ameaça pela destruição dos bosques de mangue que protegem o território sagrado. Os peixes, a água, os rios, os igarapés, o solo e o ar que se respira, são fundamentalmente, elementos conectados com a vida comunitária nesse território étnico. A comunidade do Cajueiro é formada por pessoas que nasceram, cresceram e querem permanecer ali, são povos tradicionais! Remanescentes de quilombos! Exigimos políticas sociais voltadas à pesca e a agricultura, exigimos escolas, serviços de saúde, melhorias e pavimentação da estrada, melhorias nos transportes, fiscalização às empresas poluidoras por parte dos governos; exigimos a preservação da natureza e o respeito ao nosso modo de viver, ao nosso modo de ser e de sonhar, de praticar nossas religiosidades livremente!

Ao entorno do Terreiro do Egito, além da comunidade do Cajueiro, há inúmeras outras centenárias que lutam pelo reconhecimento de seus direitos e já declararam criada em maio de 2015 a Reserva Extrativista de Tauá-Mirim, uma modalidade de Unidade de Conservação prevista em Lei que garante a permanência das comunidades em seus territórios e vem ao encontro dos anseios em preservar o Terreiro do Egito. A assinatura do Decreto Presidencial para instalação da Reserva Extrativista, ainda aguarda uma decisão política através de uma carta de anuência do Governador Flávio Dino.

A maior parte do território Cajueiro (Guarimanduba, Andirobal e Cajueiro) está fora dos limites da Resex Tauá Mirim, e ainda há no projeto de zoneamento da Prefeitura Municipal de São Luís a proposta em redefinir essa área como Zona Industrial (ZI) em ato arbitrário e ilegal afrontando normas constitucionais e convenções internacionais, o que deixa essa população em situação de alta vulnerabilidade.

A reprodução cultural, social, religiosa e econômica dos povos e comunidades tradicionais e de matriz africana garantida pelo Decreto 6.040, de fevereiro de 2007 assegura a essas comunidades o direito ao reconhecimento deste território. O Decreto legitima as práticas geradas e transmitidas pela tradição oral, imprescindíveis à sustentabilidade das comunidades. Dessa maneira, propomos por meio desta, a criação na região de uma **Zona Religiosa (ZR)** delimitada nos limites do espaço sagrado do Terreiro do Egito e propomos ainda que a área remanescente do Entorno da Resex Tauá Mirim na atual Zona Rural II seja definida como **Zona de Povos e Comunidades Tradicionais (ZPCT)**.

Comissão de Representantes do Terreiro do Egito

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana descendentes do Terreiro do Egito

Movimento de Moradores das Comunidades Território do Cajueiro

ANEXO L – FILHOS TERREIROS DO EGITO – BRASIL (Elaborado por Mundicarmo Ferretti, em 2015).

1

TERREIROS FILIADOS AO DO EGITO
(Ilê Nyame - vulgo Terreiro do Egito)
Morro do Egito - Itaqui
Fundadora: Basília Sofia (Massinocou Alapong)
 Chefia ate 1911 (?): Nhá Bá; até 1966 (?): Pia

1 Terreiro da Boa Fé (T do Engenho) - Tirirical-São Luís-MA; Mãe Celestrina Ribeiro de Souza (+1974) - (extinto)

2 Terreiro de Zacarias - Maioba-São Luís-MA; (+ 1945)

- 2.1 Terreiro de Benedita Veloso - Bibi (de Oxum; Manoel Pretinho) - Bairro de Fátima-São Luís- MA (+1997)
- 2.2 Terreiro de Teófilo - Bairro de Fátima- São Luís-MA.
- 2.3 Terreiro de Arcangela - Rosário - MA
- 2.4 Terreiro de Maria Cerejo - Maioba-São Luís-MA
- 2.5 Terreiro de Angelo - Sacavem - São Luís-MA

3 Terreiro de Margarida Mota - Lira-São Luís-MA (de 1951); Mãe Margarida Mota da Silva - Rua Padre Roma - Lira (+1983); Mãe Vicença (+)

- 3.1 Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade - Palácio de Obaluaiê - Ribamar Castro - Rua Simeão Costa, 317 - João Paulo-São Luís-MA
- 3.2 Abassá afro-brasileiro Lego Xapanã - Orlando Machado da Silva (Bassú) - Belém-PA
 - 3.2.1 Terreiro de Toi Lissá - Luiz Arnaldo Campos - Taiandô - Belem-P A
 - 3.2.1.1 Terreiro de Mãe Vanda

4 Terreiro de Verônica de Jesus - de Rei Leão-(de 1953) Rua da Liberdade - Bairro de Fátima-São Luís-MA;

5. Terreiro de Denira - Bairro de Fátima-São Luís-MA; Mãe: Denira Ferreira de Jesus (+ 1965)

- 5.1 Terreiro Fé em Deus - Rua N.Sra da Conceição, 180 - Sacavém-São Luís-MA CEP 65041-070 (de 1962?); Mae: Eizita Coelho; celular 9 89185692
 - 5.1.1 Terreiro de Pai Edson de Preto Velho - Rio de Janeiro-RJ
 - 5.1.2 Terreiro de Maria Oliveira de Maria Barbara e Caboclo Sete Flexa - Santos-SP

6 Casa Fanti-Ashanti - Rua Militar 1 I 58-Cruzeiro do Anil-São Luís-MA-CEP 65060-350 (de 1958); Pai Euclides Menezes Ferreira (+2015); Isabel - Kabeka; Celular 999709751;

- 6.1 Terreiro de João Guapindaia (?) - Joãozinho de Mariana - Belém-PA
- 6.2 Terreiro de Alberto - Belém-PA .
- 6.3 Ilê Nyakompon d'Abá - PA
- 6.4 Terreiro de Alfredo - Belém-PA
- 6.5 Ilê Sogbosi Inã - São Bernardo-São Luís-MA; Mãe: Maria dos Remédios Ribeiro Trindade
- 6.6 Ilê Xangô Ayrá - João Paulo-São Luís-MA; Mae: Raimunda Nonata Silva Viegas;
- 6.7 Ilê Axe Alabedê Ti-Olodumaré - Zumbi dos Palmares-São Luís-MA; Maria Venina Carneiro Barbosa; fone 32646185, 91255579, 9 87225489; veninadeogum@gmail.com
- 6.8 Ilê Axé Akurô d'Ogum; Av. Hilton Rocha nº 7 -Loteamento Santa Clara- Maiobão-Paço do Lumiar-MA; Cep 65137-970; Fone 32373757, 2745477; Pai: Itabajara Coelho S. Borges; itabajaracoelho@yahoo.com.br
- 6.9 Ilê Omô d'Ossayin - Vila Embratel-São Luís-MA; Pai: Mariano de Ribamar Lindoso Frazão
- 6.10 Ilê D'Ogum Omo Oxaguian - São José de Ribamar-MA; Pai: Luiz Gonzaga

Costa Lima

6.11 Terreiro de Mina Pedra de Encantaria
- Av. 14, quadra 9, casa 9 - Maiobão- Paço do Lumiar-MA Cep 65137-000; Fone 32372424; Pai José Itaporandi - itaporandicoelho@yahoo.com.br

6.12 Ylê Obá Izôo - Pai: Wender Pinheiro - Rua Tomé de Souza, 475-Liberdade-São Luís-MA Cep 65035-750; fone 81126687; obaizouayzam@uol.com.br ; wenderpinheirooba@gmail.com

6.12.1 Terreiro de Mina Toy Xapanã - Babalorixá: Marcio - São Luís-MA

6.12.2 Terreiro Rei Bandeira - Babalorixá: Alexandre Ataide - Macapá

6.12.3 Terreiro de Mina Nagô Nossa Senhora da Graça - Yalorixá? Yolete - Macapá

6.13 Terreiro de Maria Tereza -Praia dos Lençóis-MA;

6.14 Terreiro de José Mario Araújo - Praia dos Lençóis-MA

6.15 Ilê Oxalá Layê-MA

6.16 Ilê Ode-Kousé-MA

6.17 Ilê Assiki d'Ogum-AM

7 Terreiro de Iemanjá - Tv. Fé em Deus - São Luís-MA (de 1956); fone: 32227034; Pai: Jorge Itaci de Oliveira (+2003); Mãe Dedé

7.1 Ilê Ashe Toy Abidigar Pai: Antonio Carlos Machado Santos Rua 19 de março n 280 Bairro Monte Castelo - São Luís

7.2 Terreiro Deus Quem Pode Mãe: Maria Jose Sousa Silva Rua Dagmar Desterro n. 78 Bairro de Fátima - São Luís

7.3 Terreiro São Sebastião Mãe: Iracema de Jesus Martins Ferreira Avenida Principal n. 34 maracujá- Maracanã - - São Luís

7.4- Aykongban de Mina Jeje Nagô Kambida Pai: Miguel Arcangelo Amaral dos Santos Rua 58, q. 141, casa 13 - Conj. Francisco Mendes ii Cidade Nova - Manaus-AM Contato: 98 32216472\ 989961857819291326253 \ 82389794

7.5 Terreiro de Dambira Pai de santo: Luís Washinton dos Santos Silva Rua São Miguel, n. 88, Vila Nova Republica - Maracanã - São Luís Contato: 988183264

7.6 Ilê Ashe Yasalare Mãe: Benedita Aguida Ribeiro Moreira Rua Rachid Abdala n.09 - Monte Castelo - São Luís Contato: 989105281

7.7 Ilê Ashe Toy Shapanan Pai: Marcio Angleson Santos Alameda Balsa n° 26 - Jardim Tropical i - São Luís

7.8 Ilê Axe Senhor Ogum e Yansan Mãe: Elvira da Silva Bastos Belem-PA

7.9 Terreiro de Oxosse Mãe: Tania - Belem do Para

7.10 Casa de Mina Geje Nagô Dom Miguel da Gama Pai: Paulo Sergio Aquino da Luz (Serginho de Oxosse) - Travessa Comendador Pinho, n. 71 - Bairro Sacramento - Belém-PA

7.10.1 Casa de Rei Acosse Noche Nina de Abemanja- Conjunto Providencia, Casa 02, n. 52 - Belem-PA

7.11. Mawukwe (casa de Pai Brasil- José Alúfio Esteves Brasil)

Endereço Conj Ariri Bolonha - Alameda Campos, n.7 - Belem-PA

Contato 91 981324849; 9132686885

7.11.1 Hhoirigbo

Pai de santo: Uelton Jorge Gonçalves d Amador. Park Arthur Bernades 2, Rua Nivaldo Cardoso n° 39 - Belem - Para. Contato: 91 980934438

7.11.2 Asé Dahodumé - Vö Missã e Sangô - Tambor de Mina Pai: Luís Claudio Monteiro Rua Luís Claudio dos Santos Gual n° 153 - Bairro Planalto Verde Ribeirão Preto - São Paulo Cep 14.056-580.

7.11.3 Casa de Minas de Ogum e Iemanja Pai Cesar Pitter Elias e Eliana Carvalho Moura Conj. Satélite WE 07, n° 565 Belem-PA Contato 91 981708158s

7.11.4 Casa de Mina Jeje Nago de Toy Azile e Yemanja Pai: Max Wilson Silva da Silva; Cidade Nova V WE 56, n.1232 - Ananideua-PA Contato 91 981708158

7.12 Agamabossu (nome da casa) Mãe de santo: Simone Souza Brasil Travessa Salgado Filho n. 51 - Ariramba- Mosqueiro- Para Contato: 91 982095903

7.13 Centro de Tambores de Mina Jeje Nagô Tóy Lissá Agbê Manjá Noché

Hunjaí Emilia de Tóy Lissá Agbê Manja Pai de santo: Jorge Babalaô End: Rua Pintassilgo nº 100, Núcleo 2, Bairro Cidade Nova 2 - Manaus??

7.13.1 Terreiro Mina Gêge Nagô de Azaká Pai: Júlio/Dinho de Azaká End: Rua Patati. Quadra 94. Bairro Nossa Senhora de Fátima 2. Manaus-AM

7.13.2 Terreiro de Dan Mina Gêge Nagô Pai: João de Dan Mãe de santo: Nochê Hunjaí Emilia de Tóy Lissá Agbê Manjá End: Rua 85, Núcleo 14. Bairro Cidade Nova 2. Manaus-AM

7.13.3 Terreiro de Mina Gêge Nagô de Navê Mãe: Orny de Navê End: Rua Hamilton Mourão, nº 100. Bairro São Francisco - Manaus-AM

7.13.4 Casa de Mina Gêge Nagô de Oya Mãe: Síria de Oya End: Rua Bacabal 12a, Núcleo 2. Bairro Cidade Nova 2. Manaus-AM

7.13.5 Casa de Mina Vó Missã Mãe: Josiane de Vó Missã End: Rua 7 de Setembro, nº 2109 - Parintins - Amazonas

7.13.6 Kwe Mina Vadoun Nochê Navê Sogbô Vodunsi Hunjaí Marinalva de Navê End: Rua Bacabau, nº 147, Núcleo 2. Cidade Nova2. Manaus-AM

7.14 Casa Grande de Mina Jêje Nagô de Toy Lissa e Abê Manjá Nochê Rosangela de Abê - Abêkossu e Vodunnon Huevy de Lissá End: Conjunto Pedro Teixeira 1, Rua 1, Casa 120 e 122; Bairro: Coqueiro; Cidade: Belem-PA fone:91 32686472/989025931

7.14.1 Ile Ashe Sogbo e Ogum Endereço: Rua da Castanheira, Passagem Tancredo Neves s/n, Bairro: Independência - Cidade: Ananindeua-PA Yalorisha: Maria Jose Mesquita dos Santos Nome do axé: Kinaloya Fone:91 992311272

7.14.2 Casa de Mina Jeje Nagô de Toy Dangê Ilu Nochê Ewoa Endereço: Conjunto Jardim Bela Vista, Rua São João, nº 1 - Bairro Tapaná Cidade: Belem Yalorisha: Neli Virgínia Ferreira Martins Nome do Axé: Dambirewoa Fone: 91981401942

7.14.3 Casa de Mina Jeje Nago de Abemanja e Toy gGbadé Endereço: Rua Osvaldo Meio nº39 Bairro: Santa Lucia ii Cidade: Marituba/Payalorisha: Aleteia.m.rocha - ya olobedeci Babalorisha: Leonardo Sales Sena Chagas - to tiakinodomokum Fone: 91 982836997/91 991664726

7.14.4 Kwe Mina Vodun-Gbadé ni Osun Endereço: Pariquis, nº668, Bairro Jurunas, entre Bom Jardim e Monte Alegre Cidade: Belem-PA Yalorisha: Leila Limonge (Yeye omimkaya) Babalorisha: Antonio Limonge (Obahunfã) . Fone: 91 81305950

7.14.5 Casa de Mina Toy Averequete ni kuala mukongo Endereço: Conjunto Maguari ai: 24 nº46, Bairro: Parque Verde Cidade: Belem-PA Babalorisha: Marcelo Maciel Simoes Nome do axé: To Averejú Fone: 91983522353

7.14.6 Casa de Mina Jeje Nago Arakamazi Endereço: av Alcindo Cancela entre Bugari e Orquidea nº358 Cidade: Belem Babalorisha: Luís Claudio Pereira da Silva Dangebesemin (nome do axé) Fone: 9132492191

7.14.7 Kwe ji vodun gumsemedó Endereço: Cidade Nova 8 we 39 Casa 472 Bairro: C Nova Cidade: Ananindeua/P A Yalorisha: Rita dos Anjos Cassiano - Hulifanan Babalorisha: Luís Claudio Cassiano: - Hugunbê

7.14.8 Casa de Mina Jeje Nago de Danbesses e Nochê Ewoa Endereço: Augusto Montenegro, 331 BÍ h I 04 Bairro: Augusto Monte Negro Cidade: Belem-PA Yalorisha: Roseane Laura C da Rocha Nome do axé: Hwedansy Fone: 91 983889430

7.14.9 Kwe Mina Vodun Orum Gbadé Endereço: Av Raimundo Nonato Banha Correia Bairro: Muca - Cidade: Macapa-Amapá Babalorisha: Romulo Souza de França Nome do axé: Obadesojí Fone: 96 981319231

7.14.10 Kwe Mina Vodun Aye Toy Polibobi Endereço: Rua 14, q 31, casa 52- Világio, Cohatrac v Cidade: Sao Luís-MA Babalorisha: Gilson Brito Nome do axé:To Hunakogj; Fone: 98981802712

7.14.11 Casa de Mina Santa Barbara Endereço: Rua Esperanto Numero 804, casa 70 c, Bairro: Marambaia Cidade:Belem-PA Yalorisha: Alcénia

- Gonçalves
 Nome do axé: Ibgalési Fone: 91 993005973
 7.14.12 Casa de Mina Jeje Nago de Ogum Xoroque e Nana Buluque
 Endereço: Av Bemando Sayao, Vila Santos nº50, Bairro: Jurunas -
 Cidade: Belem-PA - Fone: 91980537175 Yalorisha: Rosangela Siqueira
 dos Santos Nome do axé: Ya Xoronã
 7.14.13 Casa de Mina Jeje Nagô de Toy Lepon e Nochê Navezuarina
 Endereço: Passagem Dalva 658, Bairro: Marambaia Cidade: Belem
 Yalorisha: Maria de Fatima Mendes Nome: Ya Lonanguê Fone:
 9691018788
 7.14.14 Kwe ji vodun Toy Lissa ni Osun Endereço: Barao de Rio Branco
 699, Bairro: Flores Cidade: Manaus-AM Nome: Redson Soares Nome do
 axé: Lissarenan Fone: 92 981762449
 7.14.15 Casa de Mina de Toy Averequete e Yamanja Endereço: Travessa
 30 de Julho n-63 Bairro: Breu Branco Cidade: Santo Antonio do TauaiPA
 Nome: Eliana Mártins dos Nascimento Nome do axé: Adonobédecy Fone:
 91989508910 -
 7.14.16 Casa de Mina Yamanja e Toy Agadjá Doçu Endereço: Conjunto
 Jardim Canarinho, Rua Treze de Agosto nº60, Bairro: Tapanã Cidade:
 Belem Nome: Maria da Conceição Feio da Silva Nome do axé:
 Ayegumbeci Fone: 91988432168
 7.14.17 Centro Espiritualista Tambores de Oxossi Endereço: Rua 2 de
 Julho, qd 10, n 19 - Bairro: Taparia Cidade: Belem-PA Nome: Vera Lucia
 Nome do axé: Odéruunsi
 7.14.18 Vodun Kwe Mina Nochê Navezuarina Endereço: Rua
 Conservatoria 23, Nucleo 8 - Bairro: Cidade Nova 2 Cidade: Manaus -
 AM Sacerdote: Lairton Brasil Nome do axé: Navelokunvi Fone: 92
 991633020
 7.14.19 Kwe Mina Vodun Gbadé Nisogbô Endereço: Travessa Radiobraz,
 nº12 - Bairro: Santa Rosa Cidade: Tabatinga-Amazonas Sacerdote:
 Armando Ruiz Nome de axé-To Obáfizã Fone: 97 991462547
 7.14.20 Casa de Mina Jeje Nagô de Toy Aguê e Noche Navezuarina
 Endereço: Cidade Nova 5 we 35, numero 782 - Bairro: Cidade Nova
 Cidade: Ananindeua-PA Yalorixa-Ligia de Paula Cassiano Nome do
 axé-Aloguesi
 7.14.21 Casa de Mina Jeje Nago de Ogum e Yemanja Conjunto Arriri
 Bolonha Alameda Principal sn - Bairro: Sideral Cidade: Belem-PA
 Yalorixa- Cleia Goudinho Nome-Gumalessi
 7.14.22 Casa das Minas de Ogum Endereço: Rodovia Augusto Meira
 Filho, Ramal Novo Horizonte, nº 60 Bairro: Livramento - Cidade Santa
 Bárbara-Para Babalorixa: Sergio Nunes Filho Nome do axé: Husonogun
 7.14.23 Casa de Mina Oxum Ápara e Xangô Aira Endereço: Av Senador
 Lemos nº310 - Bairro Umarizal Cidade Belem-PA Yalorixa: Claudia
 Gama de Jesus Nome do axé: Manbédessi
 7.15 Casa das Minas de Toya Jarina Fundador: Francelino de Xapanã Toy
 vodunon: Marcio Adriano Souza Matos de Bossujara Rua Italia nº 462 - Jardim
 das Nações Diadema - São Paulo Contato: 01156740902/967015758
 7.15.1 Casa das Minas de Toya Jarina 2 (????) Nochê Sandra Aparecida
 Furtado de Xadatã Diadema - São Paulo Fundador: Francelino de Xapanã;
 7.15.2 Vodun Kuê Toy Acosakpatá Kpo Poli Bogy - Rua Prof. Emilio
 José A. Uba, 8, Vila Leonice-Curitiba-PR; Pai: Anselmo de Acosakpatá
 7.15.3 Casa de Mina Nochê Naveorualim - Rua Guiraponga, 165-Clube
 de Campo - Santo André-SP; Pai: João de Navê
 7.15.4 Kuêbe Vodun Mina Jeje-Nagô Missê Eowá - Rua Zeferina
 Cordeiro de Cristo, 54, Vila Grécia -Almirante Temandaré-Pk; Mãe:
 Enedina de Euá
 7.15.5 Terreiro de Mina Nagô de Iemanjá e Ogum - Rua Romano
 Massareto, 30
 - Parque São Francisco- Itatiba-SP; Mãe: Glória de Iemanjá
 7.15.6 Casa de Oxóssi e Caboclo Guaracy - Rua Araçongas, 175-Jardim
 Campanário - -Diadema-SP; Mãe: Iraci da Aguê
 7.15.7 Bagedô Mina Jeje-Nagô Vodun Toy Badé-Kpo Nochê Sogbô -

Gonçalves

Nome do axé: Ibgalési Fone: 91 993005973

7.14.12 Casa de Mina Jeje Nago de Ogum Xoroque e Nana Buluque
Endereço: Av Bemando Sayao, Vila Santos nº50, Bairro: Jurunas -
Cidade: Belem-PA - Fone: 91980537175 Yalorisha: Rosangela Siqueira
dos Santos Nome do axé: Ya Xoronã

7.14.13 Casa de Mina Jeje Nagô de Toy Lepon e Nochê Navezuarina
Endereço: Passagem Dalva 658, Bairro: Marambaia Cidade: Belem
Yalorisha: Maria de Fatima Mendes Nome: Ya Lonanguê Fone:
9691018788

7.14.14 Kwe ji vodun Toy Lissa ni Osun Endereço: Barao de Rio Branco
699, Bairro: Flores Cidade: Manaus-AM Nome: Redson Soares Nome do
axé: Lissarenan Fone: 92 981762449

7.14.15 Casa de Mina de Toy Averequete e Yamanja Endereço: Travessa
30 de Julho n-63 Bairro: Breu Branco Cidade: Santo Antonio do TauaiPA
Nome: Eliana Mártins dos Nascimento Nome do axé: Adonobédecy Fone:
91989508910 -

7.14.16 Casa de Mina Yamanja e Toy Agadjá Doçu Endereço: Conjunto
Jardim Canarinho, Rua Treze de Agosto nº60, Bairro: Tapana Cidade:
Belem Nome: Maria da Conceição Feio da Silva Nome do axé:
Ayegumbeci Fone: 91988432168

7.14.17 Centro Espiritualista Tambores de Oxossi Endereço: Rua 2 de
Julho, qd 10, n 19 - Bairro: Taparia Cidade: Belem-PA Nome: Vera Lucia
Nome do axé: Odéruunsi

7.14.18 Vodun Kwe Mina Nóbê Navezuarina Endereço: Rua
Conservatoria 23, Nucleo 8 - Bairro: Cidade Nova 2 Cidade: Manaus -
AM Sacerdote: Lairton Brasil Nome do axé: Navelokunvi Fone: 92
991633020

7.14.19 Kwe Mina Vodun Gbadé Nisogbô Endereço: Travessa Radiobraz,
nº12 - Bairro: Santa Rosa Cidade: Tabatinga-Amazonas Sacerdote:
Armando Ruiz Nome de axé-To Obáfizã Fone: 97 991462547

7.14.20 Casa de Mina Jeje Nagô de Toy Aguê e Noche Navezuarina
Endereço: Cidade Nova 5 we 35, numero 782 - Bairro: Cidade Nova
Cidade: Ananindeua-PA Yalorixa-Ligia de Paula Cassiano Nome do
axé-Aloguesi

7.14.21 Casa de Mina Jeje Nago de Ogum e Yemanja Conjunto Arriri
Bolonha Alameda Principal sn - Bairro: Sideral Cidade: Belem-PA
Yalorixa- Cleia Goudinho Nome-Gumalesi

7.14.22 Casa das Minas de Ogum Endereço: Rodovia Augusto Meira
Filho, Ramal Novo Horizonte, nº 60 Bairro: Livramento - Cidade Santa
Barbara-Para Babalorixa: Sergio Nunes Filho Nome do axé: Husonogun

7.14.23 Casa de Mina Oxum Ápara e Xangô Aira Endereço: Av Senador
Lemos nº310 - Bairro Umarizal Cidade Belem-PA Yalorixa: Claudia
Gama de Jesus Nome do axé: Manbédesi

7.15 Casa das Minas de Toya Jarina Fundador: Francelino de Xapanã Toy
vodunon: Marcio Adriano Souza Matos de Bossujara Rua Italia nº 462 - Jardim
das Nações Diadema - São Paulo Contato: 01156740902/967015758

7.15.1 Casa das Minas de Toya Jarina 2 (????) Nochê Sandra Aparecida
Furtado de Xadatã Diadema - São Paulo Fundador: Francelino de Xapanã;

7.15.2 Vodun Kuê Toy Acosakpatá Kpo Poli Bogy - Rua Prof. Emilio
José A. Uba, 8, Vila Leonice-Curitiba-PR; Pai: Anselmo de Acosakpatá

7.15.3 Casa de Mina Nochê Naveorualim - Rua Guiraponga, 165-Clube
de Campo - Santo André-SP; Pai: João de Navê

7.15.4 Kuêbe Vodun Mina Jeje-Nagô Missê Eowá - Rua Zeferina
Cordeiro de Cristo, 54, Vila Grécia -Almirante Temandaré-Pk; Mãe:
Enedina de Euá

7.15.5 Terreiro de Mina Nagô de Iemanjá e Ogum - Rua Romano
Massareto, 30

- Parque São Francisco- Itatiba-SP; Mãe: Glória de Iemanjá

7.15.6 Casa de Oxóssi e Caboclo Guaracy - Rua Arapongas, 175-Jardim
Campanário - -Diadema-SP; Mãe: Iraci da Aguê

7.15.7 Bagedô Mina Jeje-Nagô Vodun Toy Badé-Kpo Nochê Sogbô -

- 11 **Terreiro de Manuel Curador** - Pão de Açúcar - São Luís-MA; Pai:
 12 **Terreiro de Teodora de Longuinho** - Goiabal - São Luís-MA; Mae: Teodora Silva /Nhá Toca (+)
 13 **Terreiro de Rafina**- Cajueiro -(Itaqui-MA?)
 14 **Terreiro de Josefa** - Cajueiro (Itaqui-MA?)

FONTES

CAMPOS, Luiz Arnaldo. A descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados. DOCTV-TV CULTURA e ABEPEC/MEC;

FERREIRA, Euclides.
 Agora é minha vez, 2013;
 Album Fotográfico, 2004
 Candomblé a lei complexa, 1990, p.9
 Pajelança, 2003
 Tambor de Mina em conserva, 1997;

FERRETTI, Mundicarmo. Desceu na Guma;
 GPMina

GT Terreiro do Egito - assinatura reunião

OLIVEIRA, Jorge, 1989, p. 22.

PRANDI. Reginaldo (org.) Encantaria Brasileira, 2001

SANTOS, M, do Rosário. Boboromina, 1989;

Terreiro de Iemanjá - Bine Gomes (cadastro 19111/2015)

VERGOLINO, Anaíza. Ponto de santo (pesquisa e texto) A musica e o Pará V.8. SECULT. Secretaria Especial de Promoção Social. (Livro e CD)

ENTREVISTA INFORMAL

Joãozinho da Vila Nova
 Ze Carlos (filho de Rafina - Cajueiro)
 Maria Rocha (filha de prima de Mariazinha/Aíázinha - 92 anos - Cajueiro)

APÊNDICE

Listagem integrantes do GT – Terreiro do Egito

1. Biné Gomes – Terreiro de Iemanjá
2. Carolina Martins – Doutoranda em História Social – UFF e pesquisadora GPmina.
3. Christiane Mota – Antropóloga, pesquisadora e professora do IFMA.
4. Élio Pantoja – Pesquisador do GEDMMA e professor da UFMA.
5. Gerson Lindoso – Pesquisador e professor do IFMA.
6. Isanda Canjão – Antropóloga
7. Nonnato Masson Mendes dos Santos – Pesquisador NUPEDD. Mestre em Direito e advogado.
8. Joaquim Shiraishi Neto - Professor do PPGD – UFMA e pesquisador NUPEDD.
9. Josilene Brandão – Ilê Axé Alagbedê Olodumare.
10. Luciana Railza Cunha Alves - Mestre em Cartografia Social e doutoranda PPGA/UFPA.
11. Maria Auxiliadora – Mãe Roxa, Terreiro Fé em Deus.
12. Maria Benedita Freire – Jornalista e religiosa da Casa Fanti Ashanti
13. Marilande Abreu – Antropóloga e professora da UFMA.
14. Mundicarmo Ferretti – GPMINA. Antropóloga pesquisadora das Religiões Afro-Brasileiras
15. Neto de Azile – Fórum Estadual das Religiões e Matriz Africana - FERMA
16. Pablo Monteiro - Graduado em Ciências Sociais – UEMA e pesquisador GPMINA
17. Pai Airton Gouveia
18. Pai Lindomar
19. Pai Joãzinho Vila Nova
20. Pai Itaparandi Amorim
21. Rodrigo Duarte – Graduando em História – UFMA e pesquisador.
22. Sergio Ferretti – GPMINA. Antropólogo pesquisador das Religiões Afro-Brasileiras.
23. Socorro Aires – Pesquisadora do GPMINA e do Terreiro Fé em Deus.
24. Sebastião Cardoso Junior – Assessor das Comunidades de Matriz Africana da Secretaria de Estado de Igualdade Racial – MA.
25. Thiago Lima Santos – Pesquisador GPMINA