

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

TRADIÇÃO E TAMBOR DE MINA:

a tradição como estratégia de existência dos Terreiros de Tambor de Mina

Marilande Martins Abreu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

São Luís
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

TRADIÇÃO E TAMBOR DE MINA

A tradição como estratégia de existência dos Terreiros de Tambor de Mina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Marilande Martins Abreu
1º Turma do PPGCS-UFMA

Aprovado em ____ / ____ / 2005

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Maristela de Paula Andrade

Universidade Federal do Maranhão

(orientadora)

Prof. Dr. Peter Fry

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti

Universidade Federal do Maranhão

**Aos integrantes do Terreiro do
Justino, em especial dona Mundica
Estrela, pelo convívio e conhecimentos
adquiridos.**

AGRADECIMENTOS

- Aos integrantes do *Terreiro do Justino*, em especial a dona Mundica, com quem muito aprendi ao longo desses anos;

- A Maristela Andrade, minha orientadora, de extrema importância na realização deste trabalho;

- Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFMA;

- Ao Grupo de “Pesquisa Religião e Cultura Popular” onde me “iniciei” nos estudos sobre religião. Em especial aos coordenadores, Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, pelos aprendizados e livros emprestados ao longo desses anos;

- A Benedito Sousa e Álvaro Pires que me deram “dicas valiosas” para a realização deste trabalho;

- Aos colegas do mestrado, em especial, Amanda e Arinaldo, com que já convivo desde a graduação; a Milena e Gabriel que tive o prazer de conhecer no mestrado, e a Sueli e Lis com quem fiz valiosas descobertas;

- A minha família que me apóia desde o início da minha trajetória;

- A Flávio que tem sido o grande companheiro e amigo nas alegrias e tristeza que passamos no mestrado e na vida;

- A minha analista, Valéria Lameira, que me ajudou a encontrar em mim, o sentido deste trabalho;

- A Luisa Jansen, que ainda sem saber, foi primeira pessoa que mostrou a trilha para a realização deste trabalho;

- A Gérson Lindoso e Cleides Amorim que me emprestaram e me indicaram livros importantes para a realização desta dissertação;

- A Lucivaldo, Keila, Robson e Cristina, “amigos da diretoria” da turma de graduação em Ciências Sociais de 1998.

Uma exposição sobre uma pesquisa é, com efeito, o contrário de um *show*, de uma exibição na qual se procura ser visto e mostrar o que se vale. É um discurso em que *a gente se expõe*, no qual se correm riscos... Quanto mais a gente se expõe, mais possibilidades existem de tirar proveito da discussão e, estou certo, mais benevolentes serão as críticas ou os conselhos (a melhor maneira de 'liquidar' os erros – e os receios que muitas vezes os ocasionam – seria podermos rir-nos deles, todos ao mesmo tempo).

(BOURDIEU, 1989, p.18 e 19).

RESUMO

Análise das representações em torno da idéia de *tradição*, elaboradas a partir de construções próprias do campo intelectual e de sua operacionalização nos terreiros de *tambor de mina*, em São Luís. Trata da relação entre os agentes do campo intelectual e do campo religioso afro-brasileiro, assim como das estratégias dos terreiros de *tambor de mina* para existir e se reproduzir no espaço social.

RESUMEN

Análisis de las representaciones respecto a la idea de *tradicción*, elaboradas a partir de construcciones propias del campo intelectual y de su manejo en los *terreiros de tambor de mina* en São Luís. Trata de la relación entre los agentes del campo intelectual y del campo religioso afrobrasileño así como de las estrategias de los *terreiros de tambor de mina* para existir e reproducirse en el espacio social.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
2 Inserção no campo de estudos das religiões afro-brasileiras.....	24
3 O campo de estudos e pesquisas sobre o <i>Tambor de Mina</i> em São Luís.....	38
4 A noção de <i>tradição</i> nos estudos do <i>tambor de mina</i>	98
5 A manipulação da noção <i>tradição</i> como estratégia de existência do <i>tambor de mina</i>	156
6 Considerações Finais.....	172
Bibliografia.....	179

1. Introdução

Esta dissertação tem como objetivo entender as relações estabelecidas entre o campo científico¹ e o campo religioso afro-maranhense, para analisar, em que medida, as representações sociais dos agentes dos *terreiros*² de *tambor de mina*³ são reestruturadas e modificadas a partir dessa relação. Sendo assim, este estudo se detém na análise das relações estabelecidas entre o campo científico e o campo religioso, para analisar em que medida o primeiro cria representações que passam a fazer parte da realidade do segundo.

Trabalho aqui com a noção de campo de Bourdieu (1983, p.89), para quem o espaço social é formado por diferentes campos, que “são espaços estruturados de posição ou de postos cujas propriedades dependem das posições nestes espaços”.

Ao referir-me ao campo religioso afro-maranhense, trato de um sub-campo do campo religioso, composto por características próprias, cujas propriedades e características dependem da posição dos seus agentes e, como todo campo, “este se define entre outras coisas através dos seus objetos de disputas e dos interesses comuns a todos que o compõem” (BOURDIEU, 1983, p.89).

O *tambor de mina*, forma, juntamente com outras religiões afro-brasileiras, como a *umbanda* e o *candomblé*, o campo religioso afro-brasileiro em São Luís. Os agentes

¹A noção de campo científico refere-se aos estudiosos do *tambor de mina*, por isso não farei, neste trabalho, a divisão por conhecimento: médicos, sociólogos, historiados e antropólogos, pois estes enquanto estudiosos dessa religião formam o campo científico que estuda o campo religioso afro-brasileiro. Portanto, ao me referir ao campo científico ou intelectual, refiro-me a esses pesquisadores das denominadas religiões de origem africana em São Luís.

² Neste trabalho as categorias nativas estarão em itálico.

Terreiro: local onde são realizados os rituais do *tambor de mina*.

³ *Tambor de Mina*: Religião de origem africana predominante no Maranhão. Possui características específicas que a distinguem de outras religiões afro-brasileiras, como o *Xangô* de Pernambuco, o *Candomblé* da Bahia, o *Batuque* do Rio Grande do Sul, ou a *Umbanda* do Rio de Janeiro (FERRETTI, M. 1999, p.108).

dessas religiões ocupam posições que se modificam e se reestruturam de acordo com as tomadas de posição desses mesmos agentes nesse campo.

O campo científico ou campo intelectual, como utilizo em algumas passagens, tem um sub-campo do qual me ocuparei neste trabalho - o campo dos estudos do *tambor de mina* - que, por sua vez, possui seus próprios objetos de disputa assim como um capital específico, distinto do capital do campo religioso, pois cada campo tem o seu capital simbólico, cujo valor opera somente nesse campo, ou seja, o capital do campo religioso não serve ao científico e vice-versa:

Cada campo é lugar de constituição de uma forma específica de capital. (...) o capital científico é uma espécie particular de capital simbólico (que se sabe é sempre fundado sobre os atos de conhecimento e reconhecimento) que consiste no reconhecimento (ou no crédito) acordado pelo conjunto dos pares-concorrentes no seio do campo científico (BOURDIEU, 1997, p.19).

Entretanto, apesar do capital simbólico do campo científico não servir como capital nas disputas dos agentes do campo religioso, este pode reestruturar seus objetos de disputa a partir das relações criadas entre esses campos, ou seja, ao realizar pesquisas sobre os *terreiros* e criar representações sobre estes, agentes do campo científico contribuem para as mudanças que ocorrem na estrutura do campo religioso, uma vez que essas representações passam a ter efeito sobre a realidade dos *terreiros* de religião afro-brasileira.

Ao entrar num campo, um agente ocupa a posição de recém-chegado e, a partir desse lugar, adotará posições que se modificarão de acordo com o capital simbólico que detiver:

Os jogadores podem jogar para aumentar ou conservar seu capital, suas fichas, isto é, de acordo com as regras tácitas do jogo e das necessidades de reprodução do jogo e dos apostadores, porém também podem trabalhar para transformar, parcial ou totalmente, as regras iminentes do jogo (BOURDIEU e WACQUANT, 1994, p. 75-76).

Diante disso, este trabalho pôde ser realizado a partir da minha própria inserção no campo dos estudos do *tambor de mina*, e enquanto tal, não é apenas, o resultado da participação em uma pós-graduação, mas origina-se das indagações provocadas pela minha inserção nesse campo. Trajetória que se inicia em 1999, como bolsista de iniciação científica do CNPq/UFMA, e como integrante do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular.

Ao iniciar as pesquisas de campo visitei alguns *terreiros*, com o objetivo de escolher aquele que mais despertasse interesse para realizar pesquisa, e entre os *terreiros* visitados optei por pesquisar o *terreiro de Margarida Mota*⁴, e o *Terreiro do Justino*⁵.

Quando estive no *Terreiro do Justino* pela primeira vez, no ano de 2000, encontrei um *terreiro* de *tambor de mina* que apresenta algumas peculiaridades no campo religioso afro-brasileiro. É um dos *terreiros* mais antigos de São Luís, fundado a 10 de agosto de 1896, que até 1979, inseriu rituais no seu calendário de atividades.

Nas poucas referências a esse *terreiro* nos estudos do *tambor de mina*, ele aparece a partir da relação que teria com a *Casa de Nagô*⁶, por ter sido fundado por uma *filha-de-*

⁴ O *Terreiro de Margarida Mota* foi fundado em 1946, sendo conhecido pelo nome da fundadora, mas seu nome oficial é *Casa Deus é Quem Guia*. Está localizado, desde a sua fundação, no Bairro do Lira, na rua Padre Luís Roma, em São Luís, sendo *chefiado* atualmente por dona Vicência (ABREU, 2002).

⁵ *Terreiro do Justino*: *terreiro* de *tambor de mina* localizado na Vila Embratel em São Luís, conhecido também por *Terreiro de São Benedito*, e é registrado com o nome *Casa Fé, Esperança e Caridade* (foto:capa).

⁶ *Casa de Nagô*: *terreiro* de *tambor de mina*, considerado, pelos estudiosos, um dos mais antigos do Maranhão, que teria dado origem a outros *terreiros* de *tambor de Mina* no Estado (FERRETTI, M. 2001).

*santo*⁷ desse *terreiro*, motivo pelo qual é apontado por estudiosos (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989; FERRETTI, M, 2000) como um *terreiro* detentor do que os autores entendem como sendo a *tradição africana*.

Entretanto, ao iniciar o trabalho de campo, observei que a noção de *terreiro tradicional*, com a qual já havia me familiarizado a partir das leituras sobre o *tambor de mina*, não estava presente nas falas e ações dos agentes sociais desse *terreiro*, o que me fez perceber um relativo descompasso entre o discurso científico sobre o *tambor de mina*, e as representações que os agentes sociais dos *terreiros*, elaboram a partir das suas experiências nessa religião.

No campo científico, o discurso sobre a chamada *tradição* se relaciona a uma idéia de preservação de traços tidos como africanos, sendo que somente alguns *terreiros* apresentariam características que os vinculariam, de alguma forma, à África.

O *Terreiro do Justino*, por sua história, apesar de apresentar as características que o legitimariam enquanto *tradicional*, segundo os parâmetros utilizados por estudiosos não as utiliza. E parece-me que os agentes sociais desse *terreiro* construíram suas representações sobre o *tambor de mina* de tal forma que vão de encontro às posições já cristalizadas, relativas ao que é ou não é apontado pelos estudiosos como *tradicional* nos estudos do *tambor de mina*.

Esse *terreiro*, além de acrescentar no seu calendário⁸ de atividades um ritual, denominado *Sessão de Mesa Branca*,⁹ característico dos *terreiros* de *umbanda*, religião

⁷ *Filha-de-santo*: Pessoas que passaram por processos de iniciação no *tambor de mina*, e que incorporam entidades espirituais nas festas e rituais. São conhecidas também por *brincantes*.

⁸ O *Terreiro do Justino* tem o seguinte calendário de atividades e rituais: no mês de janeiro (dia 20): Festa para São Sebastião e queimação de palhinhas do Presépio; em fevereiro (4ª feira de cinzas): Bancada de Tobosi; no mês de abril: Festa do Divino, sendo que no sábado de Aleluia, abre-se à tribuna e acontece mais três dias de toque; mês de junho: Festa de São João e São Pedro; mês de Julho: Festa do Divino (não tem dia fixo); mês de Julho (dia 26): Festa de Nossa Senhora Santana; mês de Agosto: Festa de São Benedito e São

sincrética por excelência (AMORIM, 2001, p.37) ainda se filiou a uma das Federações de Umbanda do Maranhão.

Somado a isso, deparei-me com o espanto de estudantes de religiões afro-brasileiras, com os quais conversava sobre a pesquisa que estava iniciando, que se surpreendiam diante da existência, em São Luís, de um *terreiro* tão antigo e, ao mesmo tempo, tão desconhecido daqueles que se interessam pelos estudos sobre as religiões afro-brasileiras.

A partir disso passei a questionar: o que seria a *tradição*? Quais seriam os pressupostos subjacentes à idéia de *tradição*? O que seria um *terreiro* considerado *tradicional*? Por que os agentes sociais do *terreiro* do *Justino*, que apresenta características que o credenciarium, diante dos olhos dos especialistas, como *tradicional* não reivindicam essa condição? Por outro lado, por que outros *terreiros* que, em princípio, não seriam considerados *tradicionalis* tentariam adotar estratégias para galgar essa posição? Quem aponta um *terreiro* como *tradicional*? Agentes colocados no campo religioso afro-brasileiro? Agentes que se movem no campo científico?

Foram essas indagações que povoaram a minha cabeça e o meu trabalho de campo durante os três anos em que fui bolsista de iniciação científica na Universidade Federal do Maranhão, sendo essas mesmas questões que retornam neste trabalho.

A noção de *tradição*, com as idéias correlatas nas quais implica e com a qual me defrontei nesses estudos me pareceu, a partir do trabalho de campo nesse *terreiro*,

Roque, dia 16; Santa Rosa, dia 30, e dia 31 São Raimundo; mês de setembro (dia 27): toque para São Cosme e São Damião; mês de outubro (dia 04): Festa de São Francisco; mês de novembro (dia 01): Ladainhas no dia de todos os santos; mês de dezembro (04 a 08): Festa para Santa Luzia, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara; mês de dezembro (dia 25): Ladainha. A casa realiza ainda *Sessão de Mesa Branca* duas vezes por mês, no horário das 19:00h (ABREU, 2002, p. 41-42).

⁹ *Sessão de Mesa Branca* ou *Mesa Astral*: ritual realizado em *terreiros* de religião afro-brasileira, onde os adeptos recebem *espíritos de mortos* como no *Espiritismo Kardecista*, diferentemente de outros rituais de *tambor de mina*, onde recebem entidades, que são seres *encantados* (*caboclos*, *voduns*, *caboclos*).

construída a partir da relação entre o campo religioso afro-brasileiro e o campo da produção intelectual. O discurso produzido no âmbito deste último forjado a partir do contato dos estudiosos com os agentes religiosos, transforma-se num discurso performático (BOURDIEU, 1998) sobre o campo religioso.

O campo científico reivindica a linguagem autorizada para estudar e proferir verdades sobre o *tambor de mina*, por isso cria um discurso performático sobre essa religião, uma vez que “o uso da linguagem, ou melhor, tanto a maneira como a matéria do discurso, depende da posição social do locutor que por sua vez, comanda o acesso que se lhe abre a língua da instituição, a palavra oficial, ortodoxa e legítima” (BOURDIEU, 1998, p.87).

Dessa forma, os agentes do campo científico, ao deterem o saber legítimo sobre o *tambor de mina*, tornam-se, através do reconhecimento dos agentes do campo religioso, os porta-vozes autorizados a falar sobre essas religiões e criam representações sobre o campo religioso, que passam a operar na sua realidade:

O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer o procurador (BOURDIEU, 1998, p.89).

A *tradição* enquanto categoria nativa do campo religioso é acionada pelos agentes sociais em situações diversas, relativas à estrutura das posições nesse campo, servindo para demarcar lugares, rivalidades e fronteiras entre os *terreiros*. Sendo assim,

como afirma Capone (2004, p.257), a noção de *tradição* é interacional, politicamente construída.

Ao tornar-se categoria de análise, essa noção que, em alguns contextos aparece como categoria nativa, se transforma em um elemento de hierarquização no campo religioso, pois, ao categorizar os *terreiros* utilizando-a como parâmetro, os intelectuais criam um modelo de *terreiro* e de *tambor de mina*, que passa a influenciar outros *terreiros* do campo religioso afro-maranhense que entram em contato com agentes do campo intelectual. Prova disso é que há cerca de dois anos, antes de iniciar a elaboração do projeto de mestrado, visitando um *terreiro* de *Umbanda*, um *pai-de-santo* me fez o seguinte convite: “Por que tu não vem estudar a minha casa? É importante ter um pesquisador estudando a casa da gente, esses *terreiros* famoso tudo tem. Eu queria ter um pesquisador aqui”

Nos estudos do *tambor de mina*, desde Nunes Pereira, a noção de *tradição* está relacionada aos traços africanos que teriam sido preservados em alguns *terreiros*, enquanto em outros não, pois apresentariam elementos de diversas culturas.

A suposta *tradição africana* aparece, nos estudos do *tambor de mina*, de início em relação a um *terreiro*, a *Casa das Minas*¹⁰, estendendo-se depois a outros *terreiros*, como a *Casa de Nagô* e a *Casa Fanti-ashanti*¹¹. Ao longo desses estudos, pode-se perceber que a noção de *tradição africana* elaborada pelos pesquisadores se modifica e se reestrutura de acordo com as transformações que ocorrem na estrutura do campo científico:

¹⁰ *Casa das Minas: terreiro de tambor de mina* de São Luís, considerado pelos estudiosos o mais *tradicional* do Maranhão, e o principal representante da cultura dahomeana no Brasil. Foi, até os dias atuais, um dos *terreiros* mais estudados de São Luís (FERRETTI, M, 2001, p.77).

¹¹ *Casa Fanti-ashanti: terreiro* ligado ao *Terreiro do Egito*, matriz da *mina* Fanti-ashanti (já extinto), que a partir da década de 1980 adotou o *candomblé Ketu*, (FERRETTI, M. 2001, p.77).

Qualquer que seja ele, o campo é um objeto de lutas, tanto na sua representação quanto na sua realidade. A diferença maior entre um campo e um jogo (...) é que um campo é um jogo no qual as regras do jogo são elas mesmas colocadas em jogo (...). Os agentes sociais são inseridos na estrutura e na posição que dependem de seu capital e eles desenvolvem estratégias que dependem, elas mesmas, em grande parte, dessas posições, nos limites de suas disposições. Estas estratégias se orientam seja em direção à conservação da estrutura, seja em direção a sua transformação e pode-se, grosso modo, verificar que quanto mais as pessoas ocupam uma posição favorecida na estrutura, mais elas tendem a conservar ao mesmo tempo a estrutura e sua posição, nos limites de suas disposições (isto é, de sua trajetória social, de sua origem social), que são mais ou menos conferidas a sua posição (BOURDIEU, 1997, p.22).

Os agentes sociais que constituem o campo de estudos do *tambor de mina* dotados de *sentido do jogo*, adquirido através do *habitus*, constroem uma noção de *tradição* que se modifica ao longo dos estudos: em alguns momentos serve para classificar alguns *terreiros*, em outros para classificar o campo religioso e em outros momentos ainda, presta-se para separar o *tambor de mina* em *tradicional* e *não tradicional*.

Entretanto, em quaisquer dessas possibilidades os pesquisadores fundamentam o que entendem por *tradição africana* nas realidades dos *terreiros* por eles pesquisados, Pois é necessário aos agentes desse campo adotarem princípios em comum:

(...) Mas o que faz a especificidade do campo científico é que os concorrentes concordam entre si sobre os princípios de verificação da conformidade com o “real”, sobre os métodos comuns de validação das teses e das hipóteses, enfim, sobre o contrato tácito, inseparavelmente político e cognitivo, que funda e rege o trabalho de objetivação (BOURDIEU, 1997, p.27).

Dessa forma, os pesquisadores, ainda que trabalhem com a noção de *tradição* em situações diversas e embora sejam concorrentes entre si, têm interesses em comum: “tudo aquilo que está ligado à própria existência do campo: daí a cumplicidade a todos os antagonismos” (BOURDIEU, 1983, p.90).

Para entender a constituição do *tambor de mina* enquanto objeto de investigação do campo científico é necessário entender a posição dos diferentes agentes que compõem esse campo nos diversos momentos em que estão sendo realizados estudos sobre essa religião, pois, como afirma Bourdieu (1997, p.17), para entender o funcionamento de um campo não adianta tentar entender o que os agentes desse campo dizem, se não se souber de onde cada um desses agentes fala.

Assim sendo, cada pesquisador, em diferentes momentos, está posicionado em um determinado lugar no campo, como num jogo, e a partir do qual elabora suas construções teóricas sobre o *tambor de mina*:

A cada momento, o estado das relações de força entre os jogadores é aquilo que define a estrutura do campo. Imaginemos que cada jogador esteja diante de uma pilha de fichas de diferentes cores, que correspondem a diferentes espécies de capital de que dispõem. Assim, a força relativa no jogo de cada jogador, a sua posição no espaço do jogo, e também suas estratégias de jogo, o que é devido a sua “jogada”, os movimentos que empreende, mais ou menos arriscados, mais ou menos prudentes, mais ou menos subversivos ou conservadores, dependem tanto do volume global das suas fichas como da estrutura da pilha de fichas. Isto é, do volume global da estrutura de seu capital (BOURDIEU e WACQUANT, 1994, p.75).

Sendo assim, não se pode analisar os estudos do *tambor de mina* sem levar em consideração o lugar no qual está posicionado cada pesquisador no momento em que escreve sobre essa religião. Por isso, é importante observar que os estudos do *tambor de mina* não ocorrem somente no Maranhão e, como afirma Mundicarmo Ferretti (2000, p. 32), a partir da década de 1970 essa religião despertou interesse de pesquisadores de outros estados.

Neste trabalho, no entanto, não abordarei as pesquisas do *tambor de mina* na sua amplitude, restringindo-me aos estudos do *tambor de mina* em São Luís, pois essa delimitação, além de permitir-me aprofundar mais num campo religioso afro-brasileiro específico, possibilita analisar sua relação com o campo científico, que é um dos objetivos deste trabalho.

Por restringir este trabalho ao campo religioso afro-maranhense em São Luís, alguns autores serão utilizados com bastante frequência, já, que são fundamentais na constituição do campo religioso afro-brasileiro como objeto de investigação científica, pois, este, enquanto tal, é uma construção social, produto de todo um trabalho social de construção de um grupo (BOURDIEU, 1998, p.40). Deste modo, não posso abordar o campo de estudos do *tambor de mina* em São Luís sem fazer constantes referências a Sérgio Figueiredo Ferreti e Mundicarmo Rocha Ferretti¹² que, além de serem fundamentais na constituição desse campo, são os autores que estão há mais tempo dedicados ao estudo do *tambor de mina* em São Luís.

¹²Como afirma Bourdieu: “Se, num estudo do campo da magistratura, não se considerar o presidente do Supremo Tribunal de Justiça ou se, num estudo sobre o campo intelectual em França em 1950, não se considera Jean-Paul Sartre, o campo fica destruído, por que esses personagens marcam, só por si, uma posição” (BOURDIEU, 1998, p.40).

No momento em que as denominadas religiões de origem africana tornam-se objeto de investigação científica são elaborados alguns conceitos explicativos desse campo. Como por exemplo, o conceito de religiões afro-brasileiras, que, enquanto tal, é uma construção datada, estando relacionado, segundo Capone, à constituição da própria idéia de nação brasileira:

No Brasil, durante muito tempo, tudo o que diz respeito a “afro-brasileiro” se tornou a noção de uso comum, completamente naturalizada nos discursos científico e popular. Ela nasce no momento de entrada dos negros na nação brasileira, na Abolição da Escravidão, quando os intelectuais brasileiros começam a se interrogar sobre a natureza da sociedade e sobre seus componentes humanos. “Afro-brasileiro” se refere, pois a esse encontro de culturas que dá nascimento à própria idéia de nação brasileira (CAPONE, 2004, p.49).

O termo afro-brasileiro, por ser uma construção social, é uma representação que se modifica de acordo com a sua utilização. Entretanto, ao se tornar uma representação no mundo social, torna-se um conceito que fala por si, sem se atentar para a sua utilização e a sua transformação no espaço social.

Diante disso, a expressão afro-brasileira é utilizada, neste trabalho, com algumas ressalvas. De início, gostaria de colocar que, ao utilizá-la refiro-me às religiões denominadas *afro-brasileiras*, como o *candomblé*, o *tambor de mina*, e *umbanda*. Neste trabalho, portanto, utilizo essa expressão para referir-me às religiões definidas, no campo científico e no campo religioso, como afro-brasileiras.

Além desse conceito, utilizo, em alguns momentos do trabalho, o termo *afro-maranhense* que apresenta o mesmo sentido do termo *afro-brasileiro*, mas se restringe às

religiões existentes, no campo religioso denominado de origem africana em São Luís, como o *tambor de mina*, *umbanda*, *cura* e *candomblé*.

Poderia, neste trabalho, ter proposto outras definições, que não estivessem cristalizadas nesses campos, entretanto, o objetivo aqui não é criar novos conceitos, pois acredito que já existam em grande quantidade. Chegou o momento, talvez, de se fazer um estudo dos estudos, ou seja, de praticar a dúvida radical acerca dos conceitos já existentes, pois como afirma Bourdieu:

Uma prática científica que se esquece de se pôr a si mesma em causa não sabe, propriamente falando, o que faz. Presa no objecto que toma para objecto, ela descobre qualquer coisa do objecto, mas que não é verdadeiramente objectvado pois se trata dos próprios princípios do objecto .

Seria fácil mostrar que esta ciência meio-douta retira do mundo social os seus *problemas*, os seus *conceitos* e os seus *instrumentos de conhecimento* e *registra* amiúde um *datum*, como um dado empírico independente do acto de conhecimento e da ciência que o realiza, factos, representações ou instituições os quais são *produto de um estado anterior da ciência*, em que ela, em suma, se regista a si mesma sem se reconhecer...(BOURDIEU, 1998, p.35).

Portanto, criar novos conceitos, para ficar no lugar dos já utilizados, não resolve questões relativas ao estudo do campo religioso afro-brasileiro enquanto objeto de investigação científica, que, enquanto tal, é produto de um estado anterior da ciência, que

carece também, ser tomado como objeto de investigação científica, pois acredito que uma ciência, para conhecer seu objeto, precisa antes conhecer-se a si mesma.

Assim, este trabalho se propõe, ainda que de forma inicial, a ser uma reflexão sobre a noção de *tradição*, com base nos estudos produzidos sobre as religiões classificadas como afro-brasileiras em São Luís, algo que vem sendo feito há algum tempo por outros estudiosos dessas religiões, em outras partes do Brasil, tomando como referência outras situações empíricas, como a Bahia, por exemplo, ou seja, este trabalho pretende dirigir o olhar para a produção científica que tem tomado essas religiões como objeto de reflexão, problematizando as classificações cristalizadas.

Dentre os trabalhos que produzem uma ruptura com as concepções cristalizadas, admitidas como verdades, o trabalho de Beatriz Góes Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, publicado em 1988, se propõe a analisar a construção da pureza nagô dos *candomblés* da Bahia, tomando como base à produção científica do tema. Para Capone:

O trabalho pioneiro de Beatriz Góes Dantas, que teve no meio acadêmico brasileiro o efeito de um vendaval, foi habilmente “ignorado” pelos antropólogos porta-vozes do candomblé nagô dito tradicional. Assim, ainda hoje os jovens pesquisadores (sobretudo os estrangeiros) que se propõem a estudar o candomblé são levados a reproduzir o mesmo tipo de análise, inscrevendo-se na linha desses predecessores ilustres que fizeram do candomblé nagô a encarnação da tradição africana no Brasil (CAPONE, 2004, p.07).

Além do trabalho de Dantas, a pesquisa da própria Stefania Capone¹³, cuja primeira edição, em francês, é de 1999, publicada no Brasil em 2004, se propõe a analisar a

¹³ Tive acesso ao livro dessa autora somente na fase final deste trabalho.

lógica dos cultos baianos e o papel da antropologia na construção das representações sobre Exu nesses cultos. Essa autora mostra como as representações sobre Exu se modificam de acordo com as elaborações dos estudiosos sobre essa emblemática entidade das religiões afro-brasileiras.

Esses dois estudos não só serviram como fontes de referência, mas também de inspiração, haja vista que este trabalho, ainda que em menores proporções, se propõe a levantar algumas discussões sobre as representações que se constituíram a partir dos estudos elaborados pelos agentes do campo científico, percurso feito por Dantas e Capone¹⁴.

Dessa forma, este trabalho se propõe a relativizar a idéia de *tradição* e de *terreiros* apontados como *tradicionais*, tal como consolidada no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras em São Luís.

Para isso, no primeiro capítulo, intitulado “Inserção no campo de estudos das religiões afro-brasileiras”, narro a minha entrada nesse campo de estudos como estudante de graduação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão.

No segundo capítulo, procuro realizar uma arqueologia dos estudos do *tambor de mina*, detendo-me naqueles autores considerados, pelos próprios pesquisadores, os fundadores do campo de estudo das religiões afro-brasileiras em São Luís. Este capítulo tem por finalidade mostrar ao leitor as abordagens teóricas segundo as quais foram elaborados esses estudos.

¹⁴ Além dos trabalhos dessas autoras me inspirei também em outros trabalhos que tomam como referência outras realidades empíricas: o trabalho de Alfredo Wagner *Ideologia da decadência*, que é uma reflexão sobre a história da agricultura no Maranhão, que realiza uma ruptura com as idéias cristalizadas de decadência produzida por agentes que eram eles mesmos proprietários de terras. O trabalho de graduação em Ciências Sociais de Arinaldo Martins, *Dando nome aos bois-O bumba meu boi maranhense como artefato político*, que toma por reflexão o *bumba-boi* do Maranhão tal como foi classificado pelas agências e agentes que detém a fala autorizada para reconhecer qual *boi é* ou não é tradicional.

No terceiro capítulo, busco analisar a noção de *tradição* e os pressupostos a ela subjacentes, segundo a qual são estudadas as manifestações do *tambor de mina*. De início, procuro proceder um mapeamento dessa noção nos estudos do *tambor de mina* em São Luís e após, analisar como esses estudos constroem uma representação da *tradição*, que passa a operar na realidade dos *terreiros* que se inter-relacionam com o campo científico. A partir daí, a intenção é mostrar como os agentes sociais de um *terreiro* constroem suas representações a partir das suas próprias experiências no *tambor de mina*, sem levar em consideração o que está sendo colocado como *tradicional*.

No quarto capítulo, tento mostrar que a idéia de *tradição*, assim como outras ações dos agentes sociais dos *terreiros*, podem ser consideradas estratégias, utilizadas pelos grupos de *tambor de mina* para continuarem existindo enquanto religião afro-brasileira em São Luís. Dessa forma, cada *terreiro* construirá suas próprias estratégias, de acordo, com as representações que os agentes sociais elaboram a partir das experiências que vivem.

No quinto e último capítulo teço algumas considerações finais, sem o objetivo de responder às questões abordadas, pois estas estão apenas sendo iniciadas nesta dissertação. Espero aprofundá-las em outro momento da minha formação acadêmica.

2. Inserção no campo de estudo das religiões afro-brasileiras

Este trabalho tem como objetivo analisar as representações sociais construídas em torno do *tambor de mina*, buscando entender em que medida foram forjadas e cristalizadas a partir das relações entre o campo religioso *afro-brasileiro* e o campo de produção científica. A partir daí, pretendo entender a manipulação da idéia de *tradição africana* enquanto estratégia de existência e de reprodução dos *terreiros* de *tambor de mina*, em São Luís.

Como coloquei no capítulo anterior, este trabalho não, é, apenas, o resultado da participação em uma pós-graduação, mas origina-se das indagações provocadas pela minha inserção no campo da produção acadêmica sobre religiões afro-brasileiras, há alguns anos.

Ao iniciar as pesquisas de campo, em 1999, interessei-me pelo estudo do sincretismo religioso, a partir da análise de um ritual denominado *Mesa Branca*. Em função dessa escolha, seguindo sugestões do Prof. Sergio Ferretti, que então me orientava, optei por estudar dois *terreiros* de *tambor de mina* que igualmente realizassem esse ritual, na tentativa de realizar um estudo comparativo.

A partir de então, iniciei pesquisas no *Terreiro de Margarida Mota* e *Terreiro do Justino*, que realizam aquele ritual. Deparei-me, então, com dois *terreiros* reconhecidos por pesquisadores contemporâneos como *terreiros tradicionais*, não só por sua antiguidade, mas também por apresentarem um modelo de rituais e normas que se assemelhariam com aquelas das chamadas *casas tradicionais* de São Luís, a saber, a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô*.

Apesar de serem reconhecidos como *tradicionais* esses *terreiros* não aparecem nas disputas registradas no campo religioso, sendo freqüentemente apontados, como “*terreiros* em decadência”, por agentes do campo científico¹⁵, por não contarem com um grande número de *filhas-de-santo* e pelo fato de não realizarem mais rituais e festas com as mesmas características da época das suas fundadoras.

Ao iniciar o trabalho de campo nos dois *terreiros*, observei que a idéia de *terreiro tradicional*, construída por pesquisadores, não aparecia nas falas e práticas dos seus integrantes, o que me levava a supor que essas *casas* não se colocavam nas disputas envolvendo agentes colocados em posição de proeminência no campo religioso afro-maranhense, em São Luís.

Além disso, esses dois *terreiros*, apesar de apontados como *tradicionais* pelos estudiosos, não tinham sido pesquisados de forma mais detalhada, como ocorrera com os demais considerados *tradicionais*, em São Luís. Apesar de algumas referências a eles (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989; FERRETTI, M, 2000), e de algumas breves visitas de pesquisadores, redundando em alguns artigos publicados (HALPERIN, 1998; PERÈS, 1997¹⁶), não se registravam estudos mais aprofundados sobre esses dois *terreiros*, como por exemplo, monografias de conclusão de curso, dissertações, teses ou livros. Diante disso, várias vezes indaguei-me qual seria exatamente a noção de *tradição* em jogo, no caso desses *terreiros*, perguntando-me se o próprio fato de os agentes religiosos dessas *casas* não disputarem uma classificação como *tradicionais* não contribuía para afastar os pesquisadores ou, ao contrário, se o fato de os pesquisadores não os terem

¹⁵ Geralmente essa idéia de *decadência* aparece nas falas dos estudiosos, que se referem a esses *terreiros* com uma certa nostalgia, lembrando o que foram outrora e as dificuldades que estariam passando na atualidade.

¹⁶ Esses dois autores escreveram artigos onde fazem referências ao *Terreiro de Margarida Mota*, que eles visitaram quando estiveram realizando pesquisa em São Luís.

tomado como objeto de estudo os impedia de ascenderem à condição de *tradicionais*, afastando-os do campo de disputa religioso?

No período em que, enquanto estudante de graduação, se deu a minha entrada nesse campo de estudos, encontrava-me na condição de inicianda e, em função disso, não podia ultrapassar os limites relativos a essa própria posição no campo, uma vez que as tomadas de posição em qualquer campo, seja literário, científico, político, dependem da posição que se ocupa nesse campo:

As estratégias dos agentes e das instituições que estão envolvidos na lutas literárias, isto é suas *tomadas de posição* (específicas, isto é, estilísticas, por exemplo, ou não específicas, políticas, éticas, etc.), dependem da *posição* que eles ocupem na estrutura do campo, isto é, na distribuição do capital simbólico específico, institucionalizado ou não (...) (BOURDIEU, 1997, p.63-64).

A posição que ocupava enquanto iniciante não me permitiria, naquele momento, problematizar a própria estrutura do campo no qual estava sendo iniciada. Entretanto, conforme fui realizando estudos, avançando na etnografia, minha própria posição nesse campo também se modificou, permitindo-me tentar desta feita, ultrapassar a posição de iniciante, buscando aprofundar aquelas indagações.

Ao iniciar a elaboração do projeto de mestrado, já decidira continuar trabalhando o *Terreiro do Justino*, pelas questões acima apresentadas, e por ser a *casa* com a qual já havia estabelecido relações de confiança.

No mestrado, após algumas modificações do projeto¹⁷, cheguei a formular um tema de pesquisa, relativo às representações em torno da idéia de *tradição no tambor de mina*, tomando como universo empírico o *Terreiro do Justino*.

Ao iniciar a elaboração da dissertação, planejei-a em duas partes, quais sejam: a análise das representações subjacentes à noção de *tradição*, no âmbito do *tambor de mina*, a partir do campo intelectual; e o tratamento dessa noção a partir do campo religioso, ou seja, a partir de um *terreiro* específico - o *Terreiro do Justino* - que cria as suas próprias representações e adota estratégias de existência contrárias aquelas adotadas pelos denominados *terreiros tradicionais*.

Assim sendo, quando iniciei o mestrado - em 2003 - realizei visitas sistemáticas ao *Terreiro do Justino*, entrevistando seus participantes e assistindo rituais. No último ano do mestrado, dedicado à elaboração da dissertação, intensifiquei as visitas ao *terreiro*, onde reside a *mãe-de-santo*, realizando também visitas às residências das *fihas-de-santo*, para conversas e entrevistas, posteriormente transcritas.

Ao chegar ao exame de qualificação, já havia feito a primeira parte, com exceção da introdução e da minha inserção no campo de estudos das religiões afro-brasileira, tendo iniciado a elaboração da segunda parte do trabalho, que, no entanto, não a apresentei à banca¹⁸. A partir da avaliação dos professores, levantou-se a possibilidade de que eu optasse por uma das partes do trabalho, de preferência a primeira que, apesar de apresentar ainda várias lacunas, estava em um estágio mais avançado que a segunda. Tais ponderações

¹⁷ Ao entrar no mestrado, em 2003, estava trabalhando um outro projeto que tinha como orientador o professor Sérgio Ferretti. Em julho de 2004, a partir das mudanças no projeto e do referencial teórico, houve uma mudança de orientador.

¹⁸ A qualificação do trabalho foi no dia 12 de abril de 2004, tendo sido a banca composta pelos professores Maristela de Paula Andrade, (orientadora), Sérgio Figueiredo Ferretti e Álvaro Roberto Pires.

partiam dos limites temporais colocados aos programas de pós-graduação e pelas agências de fomento a pesquisas, hoje, no Brasil.

Por questões de tempo, decidi, com a ajuda da minha orientadora, trabalhar a primeira parte, abrindo mão do trabalho de campo realizado no *Terreiro do Justino* e limitando-me a analisar as representações sociais subjacentes à noção de *tradição* do *tambor de mina*, tal como construída por agentes colocados no campo científico.

Apesar disso, ao redigir o trabalho, pude incorporar várias informações coletadas no *Terreiro do Justino*, muito embora um aprofundamento das representações sobre o *tambor de mina*, de acordo com o ponto de vista dos integrantes desse *terreiro* demande um tempo maior, que permita a sistematização e a análise exaustiva das informações de campo, o que pretendo realizar em outros trabalhos.

De fato, não poderia ser de outra forma, uma vez que também integro o campo científico que toma para objeto as religiões afro-brasileiras e que toda a minha trajetória se vincula a uma relação concreta estabelecida com esse *terreiro*. Não acredito que este trabalho fosse possível sem uma inserção, tanto no campo religioso, já que tive a experiência empírica em um *terreiro* de *tambor de mina*, que me possibilitou problematizar as representações em torno da idéia de *tradição* a partir de um grupo religioso específico, quanto no campo científico, onde tenho tido o privilégio de dialogar com os autores que constituíram o *tambor de mina* enquanto objeto de investigação científica no Maranhão. Esses autores, além de serem decisivos para a constituição desse campo de estudos e para minha formação acadêmica, ainda hoje ocupam posição de proeminência nele.

Elaborei este trabalho, portanto, ancorada na experiência de trabalho de campo no *Terreiro do Justino*¹⁹, e acredito que ele só pode ser realizado a partir da minha experiência empírica nesse *terreiro*, que me fez perceber que as representações de seus integrantes diferem daquelas elaboradas no campo científico sobre o *tambor de mina*.

Minha experiência de campo e a relação com os agentes sociais do *terreiro* fazem parte deste trabalho, pois foi a partir desse grupo que percebi que a noção de *tradição* pode ser pensada enquanto uma estratégia de existência dos *terreiros de tambor de mina* que, aliada a outras, permite que os *terreiros* se mantenham no espaço social.

Ao frequentar o *Terreiro do Justino*, deparei-me com as estratégias de um *terreiro de Tambor de Mina*, fundado em 1896, num local de difícil acesso, ao qual, segundo os informantes, chegava-se somente por água, embarcados em *canoa*²⁰. Apesar das inúmeras dificuldades, o *terreiro* consegue se manter até os dias atuais e, enquanto grupo religioso, busca criar estratégias de existência próprias.

Nesse *terreiro* pude observar as estratégias do grupo e, em alguns momentos, fazer parte delas. Em umas das visitas que fiz ao *terreiro* para entrevistar dona Mundica²¹, *mãe-de-santo* da *casa*, fui surpreendida pelo convite para tomar conta de uma festa anual do *terreiro*, ao que respondi, perguntando surpresa: “Mais isso pode, eu não sou *filha* da *casa*?” Ao que ela me respondeu:

¹⁹ Durante as disciplinas do mestrado realizei alguns trabalhos que tinham como tema o *Terreiro do Justino*: na disciplina “Sociedade Gênero e Processos de Subjetivação”, ministrada pela professora Dra. Sandra Maria N. de Sousa, redigi o trabalho “A dominação feminina em Terreiros de Tambor de Mina”; na disciplina “Teoria II” ministrada pela professora Dra. Elizabete Coelho fiz o trabalho “A autoridade legítima em um Terreiro de Tambor de Mina, e na disciplina “Religião e Sociedade”, ministrada pelos professores Dr. Sérgio Ferretti e Dra. Mundicarmo Ferretti elaborei o trabalho “O transe na Mesa Branca do Terreiro do Justino”.

²⁰ Canoa: Embarcação feita de madeira, muita utilizada como transporte marítimo nos rios do interior do Maranhão.

²¹ Dona Mundica Estrela: é chefe do *Terreiro do Justino* desde 1979. Atualmente tem 78 anos de idade e reside no *terreiro*.

- Pode, mesmo sem ser brincante... aqui já teve até um homem que tomava conta de uma festa, ele não dançava e nem recebia invisível. Era Francisco, ele fazia a festa de Santa Babita

- Santa Babita?

- Era, Santa Babita ... e ele criava era cada capadão pra fazer essa festa ... ele já morreu faz muitos anos.

- E Santa Babita é comemorada em que mês?

- (risos) Eu ainda não ouvir dizer qual é o dia dessa Santa Babita, nem nunca tinha ouvido falar dela, mas se ele queria fazer a festa pra ela a gente fazia. Ele fazia a despesa de tudo.

-E quem escolhia o dia da festa era ele?

- Era, ele dizia que era Santa Babita ai tinha o dia de fazer, e a gente escolhia um dia que ia ter alguma festa aqui, ai homenageava a santa dela e as daqui, né? (entrevista realizada em 03 de dezembro de 2004).

Esse convite me deixou apreensiva, e falei a dona Mundica que pensaria no convite. E ao retornar ao *terreiro*, dois dias depois, não falei sobre o assunto, mas dona Mundica perguntou-me se já tinha resposta para seu convite. Com muito cuidado falei que naquele momento não estava preparada para assumir sozinha uma festa e que estava ali com outros objetivos, mas que ajudaria sempre que pudesse em todas as festas, como havia feito na *Festa de São Benedito e Santa Bárbara*. Ela aceitou e, para meu alívio, não tocamos mais no assunto.

Esse diálogo parece indicar que, ao convidar-me para ser responsável por uma festa, dona Mundica está utilizando uma estratégia para realizar o calendário de atividades da casa que, no momento, passa por algumas dificuldades, devido ao pequeno número de *filhas-de-santo* e à idade avançada do grupo. Sendo assim, e tendo em vista os altos custos das festas, tem sido difícil realizar todas as festas. Entretanto, apesar dessas dificuldades ou

talvez por isto mesmo, o grupo engendra estratégias, aceitando que pessoas não ligadas à *casa* tornem-se responsáveis por festas . Ser responsável por uma festa não significa que a pessoa terá uma ligação religiosa com o grupo, mas sim que será a responsável pelos gastos econômicos da festa, como nos disse dona Mundica, “ficar responsável por uma festa”:

É uma missão, pode todo mundo dá tudo, todo mundo ajudar tudo, mas de tudo você (o responsável) tem que ajudar seja com um pouquinho. De tudo você tem que entrar com um pouquinho. Aí, com o que os outros dá, ajuda, sabe como é? (entrevista realizada em 03 de dezembro de 2004).

Para realizar as festas, (que envolve vários rituais), os integrantes do *terreiro* colaboram na medida das suas possibilidades, ajudando de acordo com a sua situação financeira, mas o responsável pela festa precisa colaborar com tudo, comida, velas, refrigerantes. Portanto, responsabilizar uma ou mais pessoas pela realização da festa é uma estratégia para que o ritual possa ser realizado e que somada as outras estratégias possibilitam ao *terreiro* realizar suas atividades.

A forma pela qual é cobrada a colaboração de cada integrante no *terreiro* pode ser pensada também enquanto uma estratégia. No dia 05 de novembro cheguei ao *terreiro* às 10: 00 da manhã, quando davam conta dos últimos preparativos da *Festa de São Benedito* – comidas, bolos e ornamentação do altar. A maioria das *filhas-de-santo* estava presente e havia uma grande movimentação no *terreiro*, comum nos dias de festas.

Dona Mundica estava sentada e, conversando comigo, perguntou-me se eu tinha um papel e se poderia fazer algumas anotações para ela, pois aproveitaria a presença de algumas *filhas-de-santo* para saber o que cada uma daria para a *Festa de Santa Bárbara*,

que se iniciaria exatamente dentro de um mês. Dona Mundica começou a chamar as *filhas-de-santo*, perguntando o que cada uma poderia doar. Quando as senhoras terminaram, virou-se para mim e disse: “agora tu coloca teu nome escreve o que tu pode dá pra Santa Bárbara e me dá o papel. Pode ser o que tu quiser e puder, pra Santa Bárbara tudo é bem vindo”.

Naquele momento, fui incluída no grupo, e isso foi uma estratégia para que a *Festa de Santa Bárbara* pudesse contar com mais uma colaboradora, ou seja, essa foi uma estratégia para que cada pessoa presente no *terreiro* assumisse um compromisso com a *Festa de Santa Bárbara*.

Essas experiências, vivenciadas no *terreiro*, ajudaram-me a problematizar a noção de *tradição*, e a refletir sobre as estratégias de existência desse grupo, como tentarei mostrar em capítulos posteriores.

Dessa forma, este trabalho não pode ser pensado sem a minha inserção no campo de pesquisa. Sendo assim, não o encaro como um trabalho teórico, mas como um trabalho que pretende contribuir para a reflexão sobre o campo de produção dos estudos sobre *tambor de mina*, a partir da análise de trabalhos de autores que escrevem sobre o tema, porém com uma relação direta com a pesquisa de campo que realizei no *Terreiro do Justino*.

Percebo este trabalho como uma continuação da pesquisa iniciada na graduação, que, com um maior amadurecimento intelectual, possibilitado pelo mestrado, levaram-me a repensar e a reelaborar as indagações iniciadas em 1999. Ao fazer isso, proponho-me a falar não só sobre mim, mas também sobre meus pares, que compõem comigo, ainda que dentro de uma hierarquia, esse campo científico. Essa não é uma tarefa fácil, pois refletir sobre o campo científico, é também refletir sobre meu trabalho e sobre o trabalho de outros

pesquisadores, todos com diferentes posições dentro desse campo. Bourdieu, ao estudar o campo universitário francês, do qual fazia parte, afirmou:

Num primeiro tempo, tinha construído um modelo do espaço universitário, como espaço de posições ligadas por relações de força específicas, como campo de forças e campo de lutas para conservar ou transformar este campo de forças. Poderia ter ficado por aí, mas estava de prevenção pelas observações que em outro tempo, no decurso dos meus trabalhos de etnologia tinha podido fazer acerca do “epistemocentrismo” associado a postura douta. Além disso, o mal-estar que em mim suscitava, no momento da publicação, o sentimento de ter cometido uma espécie de deslealdade, erigindo-me de observador de um jogo que eu continuava a jogar, obrigou-me a voltar ao meu projecto (BOURDIEU, 1998, p.52).

Este trabalho só é possível devido ao trabalho dos outros intelectuais. Dessa forma todos os trabalhos citados e aqui analisados têm a sua importância e originalidade dentro do campo científico e do campo religioso, pois além de constituir um campo de estudo sobre o *tambor de mina*, as pesquisas servem como instrumento de luta contra os estigmas com os quais se defrontam os praticantes desses cultos.

Em um campo, qualquer que seja ele, há uma luta permanente e, como coloca Bourdieu (1983, p.157), a luta é motor do próprio campo, pois é ela que lhe dá dinâmica e faz com que se transforme e se reestruture constantemente. Sendo assim, o campo científico é palco de lutas, a ele inerentes, uma vez que lhe são estruturais e a entrada nele exige o reconhecimento dessas disputas e dos limites do campo.

Ao me propor analisar o campo científico, no qual estou inserida, este trabalho, suscita questões relativas a sua hierarquia interna. Por isso, em vários momentos, me

indago se estou conseguindo manter-me dentro dos limites do jogo, ou se, em algum momento, por não reconhecer os limites que não devem ser ultrapassados, posso assumir uma posição herética, e até mesmo, ser banida desse campo.

Se, por um lado, não consigo saber se estou ou não ultrapassando os limites do campo, por outro, sei que as disputas são constitutivas do próprio campo e, como afirma Bourdieu (1983, p.156), “segue-se daí que da luta interna só podem sair revoluções parciais, capazes de destruir a hierarquia, mas não o próprio jogo”.

Assim, os intelectuais que formam o campo de estudo do *tambor de mina*, em algum momento dos seus trabalhos, provocaram uma revolução no campo que, de algum modo, quebrou hierarquias, criando outras, ou seja, reestruturando e modificando o próprio campo.

Os pesquisadores do *tambor de mina*, de acordo com o lugar que ocupam no campo, tendem à defesa da ortodoxia ou da heresia, ou seja, aqueles já estabelecidos no campo tendem à primeira, e os que entram, os “recém-chegados”, tendem à heresia. Cada um dos pesquisadores, entretanto, para se legitimar, teve que entrar e, para tanto, praticou heresia, passando, em seguida, a defender uma ortodoxia. Como afirma Bourdieu:

Aqueles que, num estado determinado da relação de força, monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico, fundamento do poder ou da autoridade específica característica de um campo, tendem a estratégias de conservação - aqueles que no campo da produção de bens culturais tendem a defesa da ortodoxia – enquanto os que possuem menos capital (que frequentemente são também os recém-chegados e, portanto, na maioria das vezes, os mais jovens) tendem as estratégias de subversão – as heresias (BOURDIEU, 1983, p.90).

Este trabalho pode ser considerado uma heresia, praticada por uma recém-chegada que, por isso, tenderia à subversão, mas outros pesquisadores, ao entrarem no campo de estudos do *tambor de mina*, igualmente tiveram que subverter o estabelecido, tendo sido considerados heréticos. Provocaram pequenas revoluções, reestruturando esse campo, e fazendo com que continue funcionando.

O trabalho de Nunes Pereira na década de 1940 pode ser considerado uma heresia por ser o primeiro trabalho a mostrar uma etnografia detalhada dos cultos Daomeanos no Brasil, contrapondo-se à idéia de que “foi tão íntima a fusão dos jejes com os nagôs que a mítica jeje foi quase totalmente assimilada a mítica iorubá” (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.11).

Ao fazer a etnografia da *Casa das Minas* em São Luís, Pereira praticou uma heresia no campo dos estudos *afro-brasileiros*, pois os cultos jejes não haviam sido estudados ainda . Como disse Artur Ramos, Nunes Pereira mostrou, com o seu trabalho, a existência do termo vodu, que Nina Rodrigues diz não ter encontrado nos seus estudos (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.12).

Após Nunes Pereira, quem vai praticar uma certa heresia é Octávio da Costa Eduardo, ao realizar um trabalho que abrange São Luís e o interior do Maranhão, comparando os rituais de origem africana a partir de uma perspectiva cultural.

Após os trabalhos desses autores, considerados os fundadores dos estudos do *tambor de mina*, são os trabalhos de Maria Amália Barreto (1977) que tendem a praticar heresia nos estudos do *tambor de mina*.

Ao acrescentar uma terceira nação na formação do *tambor de mina* - a *Fanti* - *ashanti* - e iniciar pesquisa na *Casa Fanti-ashanti*, Barreto pratica uma subversão, pois

estende o campo de estudos a um *terreiro* até então não estudado, abrindo outras perspectivas nos estudos do *tambor de mina*.

Não podem deixar de ser considerados também como subversões no campo dos estudos do *tambor de mina*, os trabalhos de Sérgio Ferretti (1995, 1996), que se propõem não só a fazer uma etnografia da *Casa das Minas*, mas também a estudar um aspecto não analisado pelos pesquisadores que o antecederam - seu sincretismo religioso com o *catolicismo*.

Ao analisar o sincretismo religioso de um *terreiro* considerado o modelo de *tradição africana* em São Luís, Sérgio Ferretti instaura uma nova forma de se analisar a noção de *terreiros* tidos como *puros e misturados* no *tambor de mina* de São Luís.

Nessa mesma direção, utilizando ainda a noção de heresia ou de subversão, cunhada por Bourdieu (1983, p.90), podem ser pensados os trabalhos de Mundicarmo Ferretti (2000), a primeira pesquisadora a se dedicar aos estudos do *caboclo* no *tambor de mina*, tema até então não estudado; o de Pires (1999) que analisa a reestruturação do campo religioso em São Luís a partir da inserção do *Candomblé* e o trabalho de Amorim (2001), que analisa a dicotomia moderno e tradicional a partir dos *terreiros de tambor de mina* em São Luís.

Pode-se perceber, analisando os estudos que chegam a conclusões divergentes em relação ao trabalho dos predecessores, que a heresia, como afirma Bourdieu (1983), é necessária à existência do próprio campo, porque é em contraposição à ela que existe a ortodoxia, sendo esta contraposição que alimenta as disputas inerente ao campo.

É, portanto, a heresia praticada por esses autores, em momentos específicos, provocando certas rupturas, certas revoluções, que permite ao campo de estudos do *tambor de mina* continuar existindo e se reestruturar de acordo com as disputas que nele aparecem.

Se meu trabalho se propõe a analisar aspectos dessa disputa, e se isto parecer um ato herético, em outro momento foram os trabalhos de autores considerados ortodoxos hoje, mas heréticos em outros momentos, que tiveram o papel de dinamizar e de reestruturar o campo de estudos do *tambor de mina*.

Acredito que as pesquisas aqui analisadas foram de fundamental importância na elaboração deste trabalho, pois com elas me permiti pensar contra elas, ou, como afirma Bourdieu (1990, p.65), “é possível pensar com um pensador contra esse pensador”.

Foram as pesquisas com as quais trabalho nesta dissertação que me fizeram perceber as estratégias dos agentes sociais do *tambor de mina* e que me levaram a elaborar uma outra forma de se pensar o campo religioso afro-brasileiro. Sendo assim, posso dizer que tento refletir sobre uma noção - a da *tradição* no *tambor de mina* - não contra ela, mas com as noções construídas por outros pesquisadores. Foi, portanto, a partir das idéias de *tradição* elaboradas por outros autores que pude analisar essa *tradição*, juntamente com outros elementos do *tambor de mina*, enquanto estratégias de existência dos *terreiros*.

Dessa forma, este trabalho se propõe a pensar com e contra os pesquisadores do *tambor de mina*, ao mesmo tempo. Procuo trabalhar com os pesquisadores do *tambor de mina*, para elaborar uma forma de pensamento diferente das por eles construídas, ou seja, de algum modo contra eles, como afirma Bourdieu (1990, p.65), contradizendo a lógica classificatória com a qual se costuma pensar. Mas, afinal como afirma Bourdieu (1990, p. 66) “a ciência é feita para ser superada”. Sem a pretensão de superar os antecessores, mas com aquela de levantar questões, elaborei este trabalho.

3. O campo de estudos e pesquisas sobre o *tambor de mina* em São Luís

O presente capítulo se propõe analisar parte da produção acadêmica sobre o *tambor de mina*, religião “que se caracteriza pelo transe ou possessão, em que entidades sobrenaturais são cultuadas e invocadas, incorporando em participantes, por ocasião das festas, com cânticos e danças, executadas ao som de tambores e outros instrumentos” (FERRETTI, S.1996, p.11). O *tambor de mina* tem sido considerado pelos estudiosos (FERRETTI, S. 1995; FERRETTI, M. 2000; CARVALHO SANTOS, 1989), como a religião de origem africana predominante no Maranhão.

A intenção deste trabalho é compreender o dinamismo da produção de representações sobre o *tambor de mina*, tanto no campo científico como no campo dos próprios *terreiros*, ou melhor, como as representações que dizem respeito à suposta *tradição* ou *não tradição* dessas casas de culto são produzidas no campo intelectual, e como se apresentam na realidade dos *terreiros* de *tambor de mina*.

Para isso estar-se-á operando com o conceito de campo de Pierre Bourdieu (1983, p.89), para quem o campo é um espaço estruturado de posições cujas propriedades dependem da posição nestes espaços, ou seja, os *terreiros*, com seus agentes, suas filiações a entidades mais amplas, suas relações com os intelectuais, com os políticos, comporiam o que se poderia pensar como um sub campo do campo religioso mais amplo, em São Luís, cujas relações dependem das posições dos agentes nesses espaços.

O processo de construção intelectual das representações sociais sobre o *tambor de mina* e suas repercussões sobre o campo de relações envolvendo vários *terreiros* em São Luís será um dos focos deste trabalho, sempre tendo em conta que as relações, as

intersecções entre campos diferentes são dinâmicas e constantes, se fazem e se refazem a cada conjuntura histórica.

Sendo assim, é necessário partir, em primeiro lugar, para uma análise dessa produção acadêmica, ao menos no tocante aos autores que ocupam posição proeminente no campo, podendo ser considerados os autores fontes e seus sucessores.

A partir daí, pretendo entender como o *tambor de mina* foi construído enquanto objeto de investigação científica, e em que medida esses estudos criam ou reforçam representações sobre essa religião que passam a legitimar discursos e práticas no campo religioso afro-maranhense.

Trabalharei aqui com as pesquisas e estudos realizados sobre o *tambor de mina*, detendo-me, principalmente, naquelas classificadas como trabalhos científicos, que são as dissertações de mestrado e teses de doutorado, publicadas ou não.

Por questões práticas, relativas ao tempo disponível para a realização desta dissertação, não me deterei nos trabalhos de conclusão de cursos de graduação²², que foram elaborados em número significativo e, tampouco na análise de artigos de revistas e periódicos. Entretanto, utilizarei esse material, quando necessário, como fonte de referência no corpo do trabalho. Deter-me-ei, portanto, apenas nas obras, publicadas ou não, realizadas por pesquisadores do *tambor de mina* em São Luís²³.

²² Sérgio Ferretti, professor da UFMA, e Mundicarmo Ferretti, professora aposentada da UFMA e da UEMA, têm contribuído bastante para a ampliação dos estudos do *tambor de mina* em São Luís, com o grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular, por eles coordenados, que conta com bolsistas de iniciação científica, que resulta num número significativo de monografias de conclusão de cursos nas referidas universidades.

²³ Existem vastos estudos sobre o *tambor de mina* no Estado de Pará e alguns no interior do Maranhão (FERRETTI, M.2000), entretanto com o intuito de delimitação do tema me restringirei, neste trabalho, nas pesquisas escritas sobre o *tambor de mina* em São Luís.

A representação do *tambor de mina* enquanto religião *tradicional* do Maranhão se relaciona à forma pela qual os intelectuais tomaram esta religião como um campo de conhecimento.

O *tambor de mina* é uma das religiões que, juntamente com outras tidas como de origem africana, como a *umbanda* e o *candomblé*, compõe o que estarei entendendo neste trabalho como campo religioso afro-brasileiro. Nele, estão inseridos diversos agentes sociais, que se movimentam e se deslocam de acordo com os interesses em jogo, relativos ao que está em disputa nesse campo.

As representações sobre o *tambor de mina* são construídas por diversos agentes sociais que compõem o campo religioso afro-brasileiro ou que com ele se relacionam, dentre esses os estudiosos do *tambor de mina*, pois são eles que fazem desta religião um campo de investigação científica.

Para Ferretti, S. (1996) e Ferretti, M. (2000), os estudos do *tambor de mina* podem ser classificados em três momentos: No primeiro estariam as primeiras referências a religiões dos negros; no segundo, as pesquisas iniciadas na década de 1940 do século XX, que marcam o início dos estudos científicos do *tambor de mina*; e por último os trabalhos iniciados a partir da década de 1970 até as pesquisas atuais dessa religião.

Primeiro Grupo (Primeiras referências)

Segundo Sérgio Ferretti os estudos acerca do *tambor de mina* teriam sido iniciados a partir do final da década de 1930, como afirma:

Conforme temos notícia, apenas a partir de fins da década de 1930 começa a surgir as primeiras e breves informações de estudiosos e

viajantes sobre a religião dos negros no Maranhão. Em 1936-38 o geógrafo e etnógrafo maranhense Raimundo Lopes, em uma região tropical, afirma que seu irmão Antonio Lopes reuniu no Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão notável documentação sobre “confrarias fetichistas” de origem daomeana, onde, em associação com o Catolicismo, se misturam estranhas práticas e “crendices” do Continente Negro (Lopes, 1970, p. 69-73). Roger Bastide (1971, p. 56-66), ao comentar a bibliografia sobre a área religiosa afro-maranhense afirma não ter localizado em São Luís os manuscritos de Antonio Lopes sobre seitas feiticeiras (FERRETTI, S. 1996, p.15).

Esta seria, segundo esse pesquisador, a primeira referência sobre o *tambor de mina*, sendo que nos estudos e pesquisas posteriores, essa documentação de Antonio Lopes não será utilizada e a ela não se faz referência.

Sobre esse primeiro estudo de Antonio Lopes, Roger Bastide, pesquisador das religiões afro-brasileiras que se interessa pelos estudos do *tambor de mina*, afirma:

Porque se o Negro no Maranhão era pouco conhecido, havia, no entanto, sido estudado e em particular as seitas “feiticeiras” de São Luís que foram minuciosamente pesquisadas por Antonio Lopes. Porém esses manuscritos dormem nos arquivos desta cidade, ao que sabemos, à espera de um editor que, certamente, faria a obra útil a todos, divulgando-a (BASTIDE In: PEREIRA, 1979, p.209).

Além dessa, que é tida como a primeira referência, outros estudiosos teriam citado o *tambor de mina* em pesquisas que realizaram no Maranhão. De acordo com Sérgio Ferretti, desse primeiro grupo:

Edmundo Correia Lopes (1944, p.140) e Bastide (1971, p.256) informam que o maranhense Froes de Abreu, em *Na terra das Palmeiras* (à p. 249), declarou que “todo aquele que quisesse estudar as sobrevivências africanas no Brasil²⁴ deveria escolher, de preferência a qualquer outra, a terra do Maranhão onde os negros estiveram mais isolados do contato com as civilizações européias” Nunes Pereira (1979, p. 51), além de referências aos estudos de Correia Lopes, indica ainda (1979, p. 47) o escritor espanhol Álvaro de Las Casas, que, no livro de viagens *Labareda dos trópicos* narra sua visita à chefe da Casa das Minas em São Luís (FERRETTI, S. 1996, p.16).

Nesses primeiros autores nota-se uma preocupação em apontar as “sobrevivências africanas no Brasil”, idéia que será constantemente repetida pelos sucessores, como tentarei mostrar adiante.

Nesse grupo estariam, ainda, pesquisas não aprofundadas ou referências de estudiosos de várias partes do Brasil sobre o *tambor de mina* do Maranhão. De acordo com Sérgio Ferretti (1996, p.17) e Mundicarmo Ferretti (2000, p.31) o *tambor de mina* teria sido pesquisado pela Missão Folclórica do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo e “o material coletado em São Luís foi publicado somente em 1948, pela Discoteca Pública Municipal de São Paulo com apresentação de Oneida Alvarenga, acompanhado de discos sobre tambor de mina e tambor de crioula”. (FERRETTI, S.1996, p.17).

Segundo Sérgio Ferretti “dessa primeira fase destacam-se os trabalho de Edmundo Correia Lopes, historiador e etnólogo português, que lecionou na Bahia e fez viagem de estudos ao norte do Brasil, (Lopes 1939, p. 114) tendo realizado pesquisa na Casa das Minas em 1937” (FERRETTI, S. 1996, p.16).

²⁴ Grifos meus.

De acordo com Mundicarmo Ferretti, Edmundo Correia Lopes realizou pesquisa na *Casa das Minas*, “interessado especialmente pela língua ritual daquele terreiro jeje” (FERRETTI, M. 2000, p.31).

Sobre a obra desse autor Nunes Pereira afirma:

Um pesquisador português – de mérito indiscutível, já se vê -, Edmundo Correia Lopes, indo a São Luís, depois de longa visita a África, à Casa da Mina, a Ajudá, especialmente, freqüentou a Casa das Minas e de lá levou para Portugal um material precioso, que parece continua inédito. Andresa Maria, porém, não lhe confiou tudo o que sabia nem o deixou entrar no pégi (PEREIRA, 1979, p.51).

Esses estudos que, seriam as primeiras referências ao *tambor de mina*, não serão utilizados posteriormente, como fontes de informações seguras por outros pesquisadores. Roger Bastide, ao realizar estudos sobre o *tambor de mina* em São Luís, na década de 1950, faz um levantamento dessas obras e afirma:

O estudo da área do Maranhão, todavia, foi feito tardiamente; primeiro, com E. Correia Lopes, depois pela missão folclórica Mário de Andrade, cujos resultados foram publicados por Oneyda Alvarenga (a serem usados com precaução), e por fim e, principalmente por Nunes Pereira, filho de uma iniciada do Tambor de Mina e por Octavio da Costa Eduardo, discípulo de Herskovits. Se se acrescentar a esses nomes o de Pierre Verger e o meu, últimos visitantes de Mãe Andresa, ter-se-á esgotada a lista de pesquisas feitas atualmente nessa área (BASTIDE, 1971, p.257).

Pode-se perceber que, Bastide ao realizar esse levantamento, classifica os estudos sobre o *tambor de mina*, chamando a atenção para possíveis falhas, ao dizer que trabalhos

dessa fase devem ser utilizados com cautela. Isso porque, talvez, esses primeiros estudos não tratavam propriamente do *tambor de mina*, mas da realidade dos negros do Maranhão de uma forma abrangente.

Ainda segundo Roger Bastide:

Esta área do Maranhão, coisa curiosa, não obstante o apêlo de Froes de Abreu – declarando que todo aquêle que quisesse estudar as sobrevivências africanas no Brasil devia escolher, de preferência a qualquer outra, a terra do Maranhão onde os negros estiveram mais isolados do contato com as civilizações européias, e apesar das primeiras tentativas de pesquisa de Raymundo Lopes, manuscritas e não encontradas – permaneceu por muito tempo abandonada pelos africanistas (BASTIDE, 1971, p.256).

Com a classificação realizada por Bastide concordarão posteriormente Sérgio Ferretti (1996) e Mundicarmo Ferretti (2000), autores contemporâneos que, em suas obras, também realizam levantamentos de estudos e pesquisas sobre o *tambor de mina*.

Sérgio Ferretti, partindo ainda da classificação feita por Roger Bastide, afirma:

Mas, de fato, como afirma Bastide (id., ib.), curiosamente, a área do Maranhão permaneceu por muito tempo abandonada pelos africanistas, e o material anterior às publicações de Nunes Pereira e Costa Eduardo deve ser usado com cautela, por incorrer em erros e imprecisões (FERRETTI, S. 1996, p.16).

Percebe-se que os primeiros estudos realizados sobre as religiões afro-brasileiras não são considerados por esses pesquisadores como fontes de informações seguras. Apesar da referência de alguns estudiosos e viajantes, nos anos de 1930, o *tambor de mina*, nessa

década, ainda não está reconhecido enquanto objeto de investigação científica²⁵, o que justifica referência apenas às pesquisas realizadas a partir da década de 40 do século passado por pesquisadores como Bastide (1971), Sérgio Ferretti (1996), Mundicarmo Ferretti (2000). Segundo Sergio Ferretti:“tratando direta e propriamente do negro no Maranhão, existiam apenas dois trabalhos científicos importantes, ambos da década de 1940” (FERRETTI, S. 1996, p.15).

Segundo Grupo (Primeiras etnografias)

As pesquisas realizadas a partir do início da década de 1940 - de Nunes Pereira, em 1942, e Octavio da Costa Eduardo em 1943/44 - serão apontadas, (BASTIDE, 1971, FERRETTI, S.1996 e FERRETTI, M.2000), como sendo as primeiras fontes de informações mais aprofundadas e seguras, sendo considerados os primeiros trabalhos científicos mais importantes, escritos até então sobre o *tambor de mina* no Maranhão.

Mundicarmo Ferretti afirma que na década de 1940, a *mina* maranhense foi pesquisada por Nunes Pereira, que lançou uma importante obra sobre à *Casa das Minas*, e por Costa Eduardo (2000, p.31).

Nunes Pereira, médico veterinário, presidente da Sociedade de Etnologia e Sociologia do Amazonas, e membro da Sociedade Brasileira de Antropologia, realizou pesquisa sobre o *tambor de mina* em São Luís, detendo-se principalmente na *Casa das Minas, terreiro* com o qual teria tido uma relação não só de pesquisador, pois, segundo ele,

²⁵ Os estudos da década de 1930 não serão discutidos neste trabalho, primeiro, porque no momento em que são realizados, o *tambor de mina* ainda não está legitimado enquanto objeto de investigação científica e, segundo, porque devido às falhas e imprecisões apontadas por autores posteriores essas pesquisas não apresentam grande relevância nos estudos *do tambor de mina*.

fora entregue por sua mãe a uma entidade dessa casa, “Badé, por exemplo, o protetor a quem minha mãe me confiou tem como mãe Cobô (...)” (PEREIRA, 1979, p.34).

A obra desse autor sobre à *Casa das Minas*, intitulada *A Casa das Minas: contribuição ao estudo da sobrevivência do culto dos voduns, do panteão Daomeano no Estado do Maranhão*, é uma etnografia, que mostra o papel das mulheres, o que entende como regime matriarcal e a coesão familiar do grupo. Segundo o autor “A Casa é das Minas, sim, de uma sociedade africana transplantada para o Brasil, mas o patrimônio que ela representa está confiado a uma verdadeira mãe: autoritária, quando é mister; boníssima sempre” (PEREIRA, 1979, p.22).

Nunes Pereira, que pesquisou a *Casa das Minas* quando esta era chefiada por Dona Andresa Maria, enfatiza a importância dessa senhora na ordem e manutenção das práticas religiosas do *terreiro*:

A casa tem alma, naturalmente; nem todos a vêem, decerto, mas todos a pressentem. Essa alma deve ser semelhante à de Andresa Maria, por que toda casa se assemelha, em geral, a seus donos (...) A Casa das Minas, a Casa de Andresa Maria ou a Casa de Mãe Andresa reflete a alma africana que a alma daquela velhinha, posta diante dos meus olhos, herdou e conservou, sem deformações, até a geração que ai está (PEREIRA, 1979, p.21).

Em 1944, Nunes Pereira apresentou sua pesquisa à Sociedade Brasileira de Antropologia, da qual era membro, sendo considerado o primeiro pesquisador que realiza uma pesquisa acadêmica aprofundada sobre o tema. É também o primeiro autor a destacar o que entende como sendo a *tradição africana* da *Casa das Minas, terreiro* que teria sido aberto por “gente vinda diretamente da África, mina-jeje” (PEREIRA, 1979, p.24).

Esse estudo de Nunes Pereira tornar-se-á fonte de referência para os estudiosos posteriores e seu livro, que ele classifica no primeiro capítulo como um “depoimento” será editado duas vezes, em 1947 e em 1979.

A segunda edição, segundo Sérgio Ferretti, teria sido ampliada:

Correspondendo a sugestão de Roger Bastide o autor acresce informações sobre mitologias africanas e cânticos, tanto da Casa das Minas, como de casas de culto da Amazônia. Em notas complementares e em apêndices, Nunes Pereira atualiza informações, esclarece aspectos específicos ou mais curiosos do culto, comparando-os com fenômenos semelhantes que tinha observado sobretudo na Amazônia (FERRETTI, S. 1996, p.19).

Esta talvez fosse uma forma de mostrar um maior conhecimento nas suas afirmações sobre o *tambor de mina* do Maranhão e suas relações com outras religiões que estão sendo qualificadas como sendo de origem africana no Brasil.

É interessante notar que nos trabalhos mais recentes sobre o *tambor de mina* serão valorizados os escritos da primeira edição. Sérgio Ferretti (1996, p.20) afirma que “sua contribuição mais importante foi, sem dúvida, a que apresentou em 1947, nas setenta páginas de seu texto original. Seu livro de 1979 é, além do mais, prejudicado por deficiências de revisão editorial”.

A primeira edição, onde delimita seu campo de estudo somente ao *tambor de mina*, mais especificamente à *Casa das Minas*, terá uma maior relevância para os pesquisadores posteriores, enquanto a segunda edição, apontada por Sérgio Ferretti como contendo erros e imprecisões, será menos valorizada, sendo que os erros apontados teriam sido cometidos pela editora e não pelo autor.

As duas publicações da obra de Nunes Pereira apresentam uma introdução elaborada por Artur Ramos, importante pesquisador de *terreiros de candomblé* no Estado da Bahia, que em “1937, afirmava que o termo “vodu” não existia no Brasil, em virtude da supremacia numérica e talvez cultural dos nagôs, que impuseram ao jejes sua língua e crenças” (FERRETTI, S.1996, p.18). Nunes Pereira, com a sua etnografia sobre a *Casa das Minas*, teria provado que Artur Ramos se equivocara nessa afirmação.

O livro de Nunes Pereira desperta um grande interesse de Artur Ramos, que ao escrever a introdução, em 1947, afirma:

Este trabalho de Nunes Pereira vem preencher, como já dissemos, um claro nos estudos do negro no Brasil, dando-nos a primeira contribuição importante sobre o assunto no extremo norte do país (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.18).

Pereira abre, portanto, uma nova área de estudos no denominado campo afro-brasileiro no Brasil. Com o seu trabalho o *tambor de mina* está sendo reconhecido como objeto de investigação científica, passando a se inserir nas pesquisas baseadas no legado deixado por Nina Rodrigues, o “fundador de conhecimentos científicos afro-brasileiros”. (FERRETTI, S.1995, p.41).

Tal ponto de vista se confirma, ainda, na introdução de Artur Ramos: “permanecia inexplorado um rico filão de sobrevivências africanas no norte do Brasil” (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.14). Ramos, diz ainda, que tem mostrado a necessidade inadiável da sua coleta e interpretação:

Era o que no Seminário de Aculturação na Northwestern University, em 1941, eu sugeria ao professor Herskovits quando tracei, a

seu pedido, em aula, um quadro dos pontos do Brasil mais interessantes para pesquisa de africanismos culturais. Um plano foi concertado para uma viagem ao Maranhão, que faríamos conjuntamente, o Prof. Herskovits e eu, que, por motivos independentes de nossa vontade, não foi possível concretizar (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.14).

Conforme apontam outros autores contemporâneos, naquele momento, tratava-se de buscar os “africanismos” e as “sobrevivências da África” no Brasil, como coloca Luis Luís Nicolau (2001, p.177): “autores como Herskovits ou Bastide têm dado uma ênfase especial à continuidade das formas culturais africanas e a ‘tenacidade da tradição’”.

Artur Ramos e Herskovits não realizam pesquisa no Maranhão, como planejado, mas, esse desejo se concretizou de alguma forma, quando o segundo “em 1943/44 mandou ao Maranhão o jovem antropólogo radicado em São Paulo, Octávio da Costa Eduardo, que, sob sua orientação, elaborou monografia sobre a área” (FERRETTI, S. 1996, p.19).

Segundo Artur Ramos, Costa Eduardo era “um jovem estudante do prof. Donald Pierson e do prof. Herskovits que visitou o Maranhão, de novembro de 1943 a julho de 1944, sob os auspícios do Program of Negro Studies do Departamento de Antropologia da Northwestern University” (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.14). Costa Eduardo, assim, elaborou trabalho de pós-graduação, intitulado *The Negro in Northern Brazil*, publicado em 1948 e não traduzido para o português até os dias atuais.

Melville Herskovits utilizou conceitos como aculturação, dinâmica cultural e mudança cultural, a partir dos quais tentou mostrar que, no contato entre diferentes culturas existe a reinterpretação de elementos de uma cultura em relação à outra. Assim, em todo contato cultural ocorreria a reinterpretação de culturas (ABREU, 2002, p.68).

Baseando-se na teoria culturalista norte-americana do seu orientador, Costa Eduardo elaborará seus trabalhos sobre as religiões classificadas como de origem africana no Maranhão. Realiza uma análise comparativa entre os negros de São Luís e do interior do Estado, que classifica de negros rurais, e que segundo ele, tiveram menos contato com os brancos, que os negros da capital:

In contrast to the rural Negroes, the Negroes of São Luiz have had continuous contact with white fellow-citizens whose behavior patterns and attitudes differ from theirs in various aspects. These differences are found in certain economic aspects of life, in the ways of establishing a family, in religious and magical beliefs, and moral patterns. The urban Negroes are, of course, aware of these differences, but so are the rural Negroes, who are only in slight contact with the Whites of the town of Codó, where similar patterns to those of São Luiz white society are found. The principal differences here between the reaction of the two groups is that cultural patterns of the White figure as much more important factors in the lives of the urban Negroes who are, in turn, much more highly sensitized to them (COSTA EDUARDO, 1948, p.06).

Além da comparação entre o modo de vida e a religião, dos negros rurais e urbanos, Costa Eduardo faz referências a alguns *terreiros* de São Luís, como a *Casa de Nagô* e a *Casa das Minas*, sendo que se detém nesta última para descrever alguns rituais, entidades e cânticos (COSTA EDUARDO, 1948, p.71 a 78).

De acordo com Sérgio Ferretti, Costa Eduardo é o primeiro pesquisador a apontar a relação entre a *Casa das Minas* e a família real do Abomey, no Daomé e “no panteon das divindades cultuadas na Casa das Minas Costa Eduardo identifica o culto dos antepassados da família real de Abomey, no Daomé, até fins do século XVIII, da qual membros do culto até então parece não tinham consciência muito clara” (FERRETTI, S. 1996, p.21).

Essa relação será objeto de estudo, na década seguinte, de Pierre Verger, e seus “achados” serão utilizados por pesquisadores até os dias atuais para esclarecer a origem da fundadora da *Casa das Minas* e, conseqüentemente a origem desta última, como tentarei demonstrar em capítulo posterior.

Costa Eduardo recebe algumas críticas de Sérgio Ferretti:

Por não ter permitido até hoje a tradução de sua obra. Pode-se também criticá-lo por não ter sido mais minucioso a respeito da Casa das Minas, uma vez que, tendo convivido ai durante cerca de seis meses - numa época em que estavam vivas importantes líderes de culto - provavelmente teria podido reunir maior número de informações do que as que apresenta. Pode-se também criticá-lo por algumas incorreções que transmite sobre o Maranhão (FERRETTI, S. 1996, p.21).

Entretanto, apesar dessas críticas, esse mesmo autor classifica os trabalhos de Costa Eduardo e Nunes Pereira como a “primeira tentativa de estudos científicos dos cultos afro-maranhenses, pelas valiosas informações etnográficas que apresentam” (FERRETTI, S.1996, p.21).

O trabalho de Octávio da Costa Eduardo se detém na *Casa das Minas*, já pesquisada por Nunes Pereira, porém tenta realizar um trabalho mais abrangente, pesquisando também a *Casa de Nagô* e comparando *terreiros* do interior do Estado com aqueles da capital. Se Nunes Pereira se detém na *Casa das Minas*, para mostrar o que entende como sendo uma *sociedade africana transplantada para o Brasil*, Costa Eduardo se propõe a mostrar a relação do que entende como culturas *africana* e *maranhense* e, por isso, tenta realizar uma pesquisa mais abrangente.

Até esse momento, pode-se perceber que dois *terreiros foram* objetos de estudo: a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô*, sendo que as referências da década de 1930 são relativas a esses *terreiros*, o que mostra que, nesse período, o campo de estudo do *tambor de mina* em São Luís ainda está restrito a essas duas *casas* e ao *Terreiro de Maximiliana*, pesquisado pela Missão de Pesquisa Folclórica do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo (FERRETTI, M. 2000, p.31), cujos resultados Bastide afirma que devem ser usados com precaução (BASTIDE, 1971, p.257).

Após os estudos de Nunes Pereira e de Costa Eduardo, não teriam ocorrido, segundo pesquisadores contemporâneos (FERRETTI, S. 1996; FERRETTI, M. 2000), pesquisas aprofundadas sobre o *tambor de mina* no Maranhão, a não ser algumas pequenas pesquisas e referências.

Para Sérgio Ferretti (1996) e Mundicarmo Ferretti (2000) nas décadas seguintes a 1940, não surgem pesquisas que contribuam com estudos do *tambor de mina* no Maranhão, com exceção daquelas de Pierre Verger e Roger Bastide, considerados, por esses pesquisadores atuais, importantes estudiosos de religiões de origem africana. Segundo Sérgio Ferretti:

Publicados os trabalhos de Nunes Pereira (1947) e de Costa Eduardo (1948), receberam comentários críticos de diversos autores, que contribuíram para o debate e a divulgação das obras desses dois estudiosos. Em fins da década de 1940 e inícios da de cinquenta, Pierre Verger e Roger Bastide estiveram de passagem pelo Maranhão (Bastide, 1971, p. 257) e, juntamente com outros poucos interessados, fizeram observações complementares aos trabalhos então existentes (FERRETTI, S.1996, p.19).

A falta de estudos considerados científicos nas décadas de 1950 e 1960 leva Sérgio Ferretti a afirmar:

Após os trabalhos de Roger Bastide que fazem referências ao Maranhão - publicados originalmente na década de 1960 e divulgado em português na década de 1970 (1971 e 1974) - o interesse pelo estudo de religiões afro-maranhense declina ou parece mesmo esgotado. Durante mais de uma década praticamente não foi publicado nenhum estudo científico sobre o tema (FERRETTI, S. 1996, p.23).

Datam do final da década de 1940 e início da década de 1950 visitas e pesquisas realizadas em *terreiros* de *tambor de mina*, por Pierre Verger e Roger Bastide. O primeiro teria visitado a *Casa de Nagô* e a *Casa das Minas* em 1948 (FERRETTI, M. 2000, p.32); e o segundo, os *terreiros* mais antigos de São Luís no início da década de 1950 (FERRETTI, M. 2000, p.32; FERRETTI, S. 1996, p.23).

Pierre Verger, considerado por Sérgio Ferretti (1996, p.22), “autor de importantes estudos sobre religiões afro-brasileiras e sobre o tráfico de escravos, baseados em pesquisas que realizou na África e no Brasil”, realizará pesquisas sobre a relação entre a *Casa das Minas* e o reino do Daomé, na África. Cida Nóbrega e Regina Echeverria afirmam que Pierre Verger:

Desembarcou em São Luís do Maranhão, “cidade um pouco morta mas cheia de encanto, com suas casas antigas de vários andares e fachadas cobertas de azulejos...” Ali conheceu Mãe Andresa, que presidia as atividades da Casa das Minas destinada ao culto dos voduns (como são conhecidas as divindades do Daomé), designados com nomes diferentes dos que até então tinha conhecido e que lhe pareceram bastante

misteriosos: Zomadonu, Naiadono, Aronovissava, Bepega, Sepazin, Maité, Agongono (...)

Verger ainda não podia imaginar como aqueles nomes seriam importantes para ele, alguns meses mais tarde, facilitando suas primeiras pesquisas, quando chegasse ao Daomé (NÓBREGA e ECHEVERRIA, 2002, p.174).

Um dos vários artigos que Pierre Verger escreveu sobre a relação entre a África e o Brasil, analisa a relação entre a *Casa das Minas* e o reino do Daomé. O artigo intitulado *Uma Rainha Africana mãe-de-santo em São Luís*²⁶, foi publicado em 1990 na “Revista USP”, da Universidade de São Paulo, onde trata da relação entre a *Casa das Minas* e o Reino do Daomé.

Nesse artigo, o autor relata a viagem que fez à África, e afirma: “tive o prazer de viajar ao Daomé (atual república do Benin) em 1936, e de passear em Abomé, sua antiga capital histórica. Visitei, então, o museu instalado nos edifícios dos palácios dos reis daomenos que mandaram nesta terra entre 1625 e 1900. Tirei várias fotos de objetos expostos e recolhi, assim, um documento reproduzindo uma tela decorativa pendurada atrás do trono do rei Agonglo” (VERGER, 1990, p.151).

Doze anos mais tarde, em 1948, quando visita o Maranhão e entra em contato “com Mãe Andresa, da Casa das Minas, onde praticam o culto dos deuses daomenos, ela teve a bondade de me comunicar os nomes de certos voduns, pouco conhecidos, bem que citados por Nunes Pereira na sua obra sobre a ‘Casa das Minas’” (VERGER, 1990, p.151).

²⁶ Em uma nota desse artigo, Pierre Verger esclarece que, “o título original deste artigo é *De uma rainha africana mãe de santo em São Luís do Maranhão e de um trono de rei africano mandado em exílio no Rio de Janeiro*. Este texto é capítulo de um livro sobre São Luís do Maranhão, a ser publicado pela Editora Corrupio” (VERGER, 1990, p.151).

Após o relato das viagens ao Brasil e ao Daomé, Pierre Verger, continua relatando os fatos que ligam a *Casa das Minas* ao Daomé e coloca: “Neste mesmo ano de 1948, descobri felizmente, em Abomé, que estes misteriosos nomes dos voduns da Casa das Minas eram conhecidos como sendo da família real do daomé e foram identificados sem problema nenhum” (VERGER, 1990, p.151).

A partir daí, e recorrendo a fatos históricos que ligam o Reino do Daomé ao Brasil, elabora a hipótese de que a fundadora da *Casa das Minas* é “a Rainha Na Agontimé, viúva do rei Agonglo, mãe de Guezo, que foi enviada para a escravidão por Adandozan” (VERGER, 1990, p.153).

Essa relação entre a *Casa das Minas* e o Daomé, já fora apontada por Costa Eduardo, mas segundo Pierre Verger, ele não realizará suas pesquisa a partir dos trabalhos daquele autor, como mostra em correspondência que manteve com Sérgio Ferretti:

Quando publiquei em *Os afro-americanos*, em 1952, meu artigo, eu conhecia Octávio da Costa Eduardo apenas por seu artigo sobre “Os Tocadores de Atabaques”... que ele me havia enviado para a Memória do IFAN, que organizei a pedido de Théodore Monod, e foi só muito tempo depois que tive o esclarecimento da identificação que ele fizera das divindades da família real de Abomey...o que teria facilitado minhas pesquisas em 1948, quando desesperadamente eu procurava as origens destes voduns na região dos Mina do Dahomey, enquanto estes ensinamentos me aguardavam em Abomey, onde os encontrei mais tarde, como está indicado em meu artigo. O fato de comprovar em seguida, pelo texto de Costa Eduardo, foi para min uma confirmação e não um ponto de partida (FERRETTI, S. 1996, p.22).

A relação entre a *Casa das Minas* e a família real do Abomey, assim, fora observado por Costa Eduardo e, posteriormente por Pierre Verger.

Após o interesse de Pierre Verger em pesquisar a relação entre a *Casa das Minas* e o Daomé na África, Bastide, pesquisador francês, visita, na década de 1950, os *terreiros* considerados os mais antigos de São Luís (FERRETTI, M. 2000, p.32). Nos seus trabalhos sobre religiões afro-brasileiras, faz diversas referências ao *tambor de mina* do Maranhão.

No segundo volume do livro *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, publicado pela primeira vez em 1960, escreve um capítulo denominado “Geografia das religiões africanas no Brasil”, onde faz um levantamento das religiões afro-brasileiras, nas mais diversas partes do País. Sobre o Norte do país afirma: “Se se excluir a região do Maranhão onde o daomeano dominou, todo o norte do Brasil, da Amazônia as fronteiras de Pernambuco será domínio do índio” (BASTIDE, 1971, p.243).

Ainda nesse capítulo, escreve um item denominado “A área religiosa do Maranhão”, dedicado à análise dos cultos africanos e a sua relação com rituais indígenas, o que teria levado, segundo ele, a um enfraquecimento dos rituais africanos, como afirma: “Em meio a esta zona de influência indígena existe uma ilha de resistência, mais especificamente daomeana, a cidade de São Luís do Maranhão e em torno dela uma zona de transição para o catimbó e o Tambor de Mina abandonam-se as mais estranhas uniões” (BASTIDE, 1971, p.256).

Ao trabalhar com noção de *resistência africana* em São Luís e com a influência do *catimbó* de origem indígena, em alguns *terreiros* da capital e do interior, Bastide se propõe a explicar quais foram os motivos dessa influência:

(...) A iniciação do tipo africana desaparecerá, não só porque a escravidão rompeu com tradição mas porque nos encontramos em presença de uma população extremamente pobre, incapaz, por conseguinte, de arcar com os gastos de um ritual dispendioso. Enquanto o catimbó não compreende danças, mas a procissão de infelizes caboclos atrás do “mestre” em transe para receber conselhos, e apoio sobrenaturais, os camponeses negros dos magros campos de Maranhão continuam, no casebre consagrado aos deuses, as danças que atraem a descida dos espíritos. No entanto, nesses raros lugares que conservam algo ainda de africano, tudo se empobrece em uníssono com a terra também pobre, as poucas terras familiares produzem apenas o mínimo para viver miseravelmente; primeiro a casa de culto, de terra batida, com seu altar católico em que domina a imagem de Santa Bárbara e as vezes seu mourão central, última reminiscência as árvore do mundo (BASTIDE, 1971, p.258).

Com essa explicação, o autor acredita ter compreendido porque os rituais, por eles classificados de africanos, do interior do Estado do Maranhão, foram tão fortemente influenciados e transformados pelos rituais indígenas. Apesar disso, afirma continuarem presentes na memória coletiva:

A passagem desta população rural da religião africana a uma religião mais próxima da dos nativos americanos, nota-se especialmente na lembrança confusa da existência de alguns voduns daomeanos, como Avreketé, ou Sobo, mas que não descem, isto é que não vêm encarnar durante as cerimônias; sente-se aqui bem a influência da escravidão: os nomes das divindades não foram completamente esquecidos, mas na falta da transmissão iniciatória do culto extático, essas divindades não tem mais filhos ou filhas para recebe-las em suas cabeças, não são mais que imagens da memória coletiva” (BASTIDE, 1971, p.259).

Após relatar essa relação, Bastide escreve sobre a organização dos cultos de São Luís, afirmando que entre os daomeanos puros não existiria influência do *catimbó*, mas do catolicismo e os “deuses africanos servem de guias para os santos católicos” (BASTIDE, 1971, p.262).

Sobre os *terreiros* já pesquisados por Nunes Pereira e Costa Eduardo - *Casa de Nagô e Casa das Minas* – Bastide faz afirmações que parecem comprovar a resistência africana destas. Sobre a primeira, afirma que apesar de sua herança africana, sofreu influências da *Casa das Minas* (BASTIDE, 1971, p.263), assunto ao qual retornarei no próximo capítulo.

Percebe-se que, até esse momento, a *Casa das Minas*, por ser considerada a “mais pura seita de São Luís” (BASTIDE, 1971, p.263); e por ter “voduns da família real do Daomé” (VERGER, 1990, p.151) terá uma maior relevância para os estudiosos que realizam pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras no Brasil.

Verger e Bastide, além de serem ambos franceses, mantinham relações de amizade, realizaram juntos, trabalhos sobre a relação entre África e Brasil. E como afirmam Nóbrega e Encheverría:

Em junho, Verger teve um outro encontro com Roger Bastide, desta vez em Porto Novo. Juntos visitaram algumas regiões do Benin, principalmente Uidá – quando, em Abomé, os dois fizeram uma reportagem para O Cruzeiro sobre “A Burrinha”, folguedo popular derivado do nosso bumba-meu-boi (não publicada) Gilbert Rouget também estava naquela temporada e conta:

Nós moramos um tempo juntos, no Daomé: Verger, Bastide e eu, em 1958, quando trabalhávamos para o Museu do Homem. Ficamos alojados no mesmo acampamento do Institut Français d’ Afrique, por algumas semanas. Nesta época, passei seis meses na África, sendo dois

no Daomé...foi no tempo da colonização. Éramos bem tratados, bem considerados. Verger já era conhecido e muito bem aceito (NÓBREGA e ENCHEVERRÍA, 2002, p.220).

Percebe-se, assim, que além de realizarem pesquisas sobre religiões afro-brasileiras em diversas partes do País, estes dois autores chegaram a realizar pesquisas no continente africano com a intenção de entender as relações estabelecidas entre o Brasil e a África. Para melhor compreender essas relações, esses autores tentaram conhecer as diferentes religiões afro-brasileiras, existentes no Brasil.

O interesse desses dois autores pelo *tambor de mina* ocorre porque São Luís é colocada pelos pesquisadores anteriores como, “uma ilha de resistência daomeana” (BASTIDE,1971, p.256), e, além disso, a *Casa das Minas*, em São Luís, será considerada “um canto do Daomé transplantado para o lado de cá do Atlântico” (BASTIDE, 1971, p.264).

A relevância dessas pesquisas sobre o *tambor de mina* pode ser pensada a partir da importância que esses dois estudiosos adquiriram, nos campos intelectual e religioso. Seus trabalhos e pesquisas são fontes de referência dos estudiosos das religiões afro-brasileiras em todo o País, e o fato de terem pesquisado o *tambor de mina*, mostraria a importância dessa religião afro-brasileira no cenário nacional.

Como mostrei acima após os trabalhos de Verger, no final da década de 1940, e de Bastide, no início da década de 1950, os estudos do *tambor de mina* serão vistos como estagnados. Mundicarmo Ferretti, no seu livro *Desceu na Guma: o caboclo no tambor de mina* (2000) faz um levantamento dos estudos realizados a partir de década de 1970,

confirmando essa idéia de estagnação nas décadas de 1950 e 1960²⁷, e o ressurgimento do interesse de pesquisadores e estudiosos sobre o *tambor de mina*, na década de 1970.

Da década de 1950 a autora destaca os trabalho de Bastide e do líder espírita Waldemiro Reis. Sobre este último, afirma que: “em obra publicada sobre o espiritismo no Maranhão (REIS. W., s.d) fornece algumas informações a respeito do Tambor de Mina da capital” (FERRETTI, M. 2000, p.32). Sobre esse trabalho de Waldemiro Reis, Sérgio Ferretti afirma:

O escritor espírita maranhense Waldemiro Reis, no trabalho *Espiritismo e Mediunidade no Maranhão*, publicado em São Luís em fins da década de 1950, em dois capítulos descreve fatos curiosos relacionados com curandeiros e macumbeiros famosos de várias regiões do Maranhão, além de dados sobre a história de antigos terreiros de tambor de mina de São Luís. O seu livro tem, entretanto, caráter doutrinário a apologético a respeito do espiritismo (FERRETTI, S. 1996, p.23).

Sérgio Ferretti parece indicar que, o trabalho de Waldemiro Reis não deu contribuições ao estudo do *tambor de mina*, e por ser espírita esse autor não estava fazendo um estudo de cunho científico, o que demonstra porque esse trabalho não é utilizado como fonte de referência desses pesquisadores contemporâneos do *tambor de mina*.

²⁷ Os autores das décadas de 1950 e 1960, com exceção de Pierre Verger e Roger Bastide utilizados como fontes de referência sobre o *tambor de mina*, não serão aqui discutidos porque não são utilizados por pesquisadores atuais como fontes de referência dos estudos do *tambor de mina*. Como coloquei acima, me interessam os trabalhos considerados científicos e referências sobre o *tambor de mina*. Com isso não estou afirmando que esses estudos não são importantes, mas que, assim como os estudos da década de 1930, não são considerados pelos pesquisadores atuais, apresentando relevância na construção do *tambor de mina* como objeto de investigação científica, e isso se confirma nas obras aqui analisadas que não utilizam esses estudos como fontes de referência.

Da década de 1960, Mundicarmo Ferretti indica o trabalho de Olavo Correia Lima: “Em 1960, o médico professor de Antropologia Olavo CORREIA LIMA (1981), com a ajuda de estudantes universitários, realizou um trabalho de pesquisa sobre a tradição religiosa iorubana no maranhão, cujo relatório foi publicado pela UFMA, em 1981. Nesse relatório são fornecidos vários nomes de entidades espirituais caboclas da Casa de Nagô” (FERRETTI, M. 2000, p.32).

Para os pesquisadores contemporâneos, após as décadas de 1950 e 1960 do século passado, marcadas por poucos estudos, a década de 1970 será apontada como o período de retomada dos estudos do *tambor de mina*:

A partir da década de 1970, o Tambor de Mina começou a despertar grande interesse de pesquisadores estrangeiros e brasileiros, tanto no Maranhão como no Pará. Em São Luís, a atenção dos pesquisadores continuou voltada principalmente para as centenárias Casa das Minas e Casa de Nagô, mas também foi bastante direcionada para os aspectos mais africanos de dois terreiros abertos na década de 1950: a Casa Fanti-Ashanti (de Pai Euclides) e o Terreiro de Iemanjá (de Pai Jorge Itaci), que passaram a receber a visita de muitos pesquisadores e a serem citados em seus trabalhos (FERRETTI, M. 2000, p.32).

E ainda de acordo com Sérgio Ferretti:

Depois de Nunes Pereira e de Costa Eduardo, e dos comentários de Bastide, Maria Amália Pereira Barreto foi a primeira pesquisadora que se dispôs a elaborar monografia sobre o tambor de mina. Em 1977, essa antropóloga apresentou à Escola de Sociologia e Política de São Paulo tese de mestrado, publicada no mesmo ano em São Luís, com o título Os voduns no Maranhão (FERRETTI, S. 1996, p.24).

Mundicarmo Ferretti aponta ainda, alguns trabalhos realizados na década de 1970 sobre o *tambor de mina*: breves pesquisas como a “de Jean Ziegler que esteve em São Luís em agosto de 1972, visitando a Casa das Minas, Casa de Nagô, o “Abassá” de Yemanjá (Terreiro de Yemanjá) e que escreveu sobre o tambor de choro e rito fúnebre por ele assistido naquele último ano (levado por Sérgio Ferretti, que já iniciara suas observações sobre o Tambor de Mina)” (FERRETTI, M. 2000, p.32).

Observa-se, aqui, que Jean Ziegler fora levado por um pesquisador, Sérgio Ferretti, que já iniciara suas pesquisas no *tambor de mina*, e já parece estar reconhecido nesse campo de estudo, pois nesse momento aí insere outros pesquisadores.

Mundicarmo Ferretti (2000, p.32) destaca, ainda, na década de 1970, os trabalhos de Marcus Pereira que “reproduziu, em LP, músicas de Tambor de Mina, Tambor de Índio, Pajelança e de duas danças folclóricas maranhenses (...); Maria Amália Barreto “que iniciou seus contatos com terreiros de São Luis em dezembro de 1974”; Roberto Motta, professor de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) que “esteve várias vezes naqueles terreiros por ocasião de suas visitas a seu tio Dom Mota, então arcebispo de São Luís, e que, tornando-se muito amigo do pai-de-santo da Casa Fanti-Ashanti, facilitou seu contato, em 1976, com terreiros de Recife, decisivo no processo de nagoização daquela casa” (FERRETTI, M. 2000, p.33).

Ainda da década de 1970, a autora aponta os trabalhos de Jorge Carvalho e Sérgio Ferretti. Sobre este último à autora afirma que coordenou uma pesquisa “Entrando em contato com os terreiros já visitados por outros pesquisadores, como Costa Eduardo” (FERRETTI, M. 2000, p.33). As representações sobre os autores considerados clássicos no *tambor de mina* já parecem consolidadas, como percebe-se nessa referência a Costa Eduardo.

A autora destaca, ainda, estudos do final da década de 1970 e da década de 1980, como as obras de Hubert Fichte “que realizou, em 1981, observações e entrevistas na Casa das Minas, com “informantes privilegiados”; pesquisa realizada pelo escritor maranhense Jomar Moraes “sobre Rei Sebastião” e, para finalizar, os trabalho de Maria do Rosário Carvalho Santos e sua própria pesquisa, iniciada em dezembro de 1981. (FERRETI, M, 2000, p.33-34).

Percebe-se neste levantamento de obras e pesquisas sobre o *tambor de mina*, que se consolida a periodização sobre o campo de estudos do *tambor de mina*, iniciados por Nunes Pereira e Costa Eduardo, na década de 1940. Após um período apontado como de estagnação os estudos teriam sido retomados somente na década de 1970, tendo como marco os trabalhos de pós-graduação (mestrado e doutorado) de Maria Amália Barreto.

Terceiro Grupo (da retomada a pesquisas atuais)

As pesquisas que marcam a idéia de retomada, abrangem desde os estudos iniciados por Maria Amália a partir de 1970, até os trabalhos de estudiosos contemporâneos do *tambor de mina*, como Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti, Rosário Carvalho Santos, Álvaro Pires e Cleides Amorim.

De acordo com Mundicarmo Ferretti: “Maria Amália BARRETTO (1977; 1982; 1987), que iniciou seus contatos com terreiros de São Luís em dezembro de 1974 e realizou sua monografia de mestrado baseada em pesquisas realizada na Casa das Minas, Casa de Nagô e Casa Fanti-Ashanti, tendo realizado sua tese de doutorado sobre a última” (FERRETTI, M. 2000, p.33).

Em sua dissertação de mestrado, a autora se propõe a analisar a influência que a *Casa das Minas* exerce sobre outros *terreiros* tradicionais de São Luís:

Esta pesquisa visou estudar, inicialmente, uma casa religiosa afro-maranhense, a Casa das Minas, e a influência que ela exerce em São Luís, notadamente em dois dos mais tradicionais terreiros lá existentes²⁸, a Casa de Nagô e a Casa de Fanti-Ashanti, que foram também pesquisadas (BARRETO, 1977, p.20).

A *Casa de Nagô*, apontada por Roger Bastide (1971, p.263) como *imitando a ortodoxia africana da Casa das Minas*, será, a partir da pesquisa de Barreto, analisada enquanto um terreiro tradicional influenciado pela *Casa das Minas*.

Além de analisar a *Casa de Nagô*, Barreto propõe-se também a pesquisar uma outra *casa*, apontada por ela como *tradicional* no campo afro-brasileiro, a Casa *Fanti-ashanti*, que até então não havia sido estudada por outros pesquisadores do *tambor de mina* de forma aprofundada.

O primeiro capítulo do livro de Barreto, além da introdução, é composto por discussões mais gerais, em torno de trabalho de campo, do método, e de estudos de religiões afro-brasileiras. Nessa primeira parte, a autora propõe-se situar os estudos sobre o negro e suas religião. No segundo capítulo, intitulado “São Luís e a escravidão” a autora aborda a fundação de São Luís, a escravidão no Maranhão, e outros temas relativos ao negro neste estado.

A partir do terceiro capítulo, intitulado “A Casa das Minas”, a autora inicia uma etnografia dos *terreiros* pesquisados. O primeiro é a *Casa das Minas*, utilizando como fonte

²⁸ Grifos meus.

de referência o trabalho de Nunes Pereira: “o depoimento de Nunes Pereira é tomado aqui como fonte preciosa de informação, na medida em que ele é pessoa “de dentro” da Casa, como tive ocasião de verificar pelas referências feitas a ele por D. Amância, chefe da Casa das Minas na ocasião” (BARRETO, 1977, p.52).

Barreto trabalha com noção de *continuum religioso*, para explicar o campo religioso afro-brasileiro em São Luís, e afirma que: “São Luís conta com inúmeras casas de culto de origem afro. Encontra-se lá todo um “continuum” religioso, que assume, segundo cada casa, tonalidade mais próxima à pagelança, ao espiritismo Kardecista ou ao modelo gêge, dado pela Casa das Minas” (BARRETO, 1977, p.53).

Apesar da idéia de continuum, aparentemente, romper com aquela dos tipos “puros”, em oposição com tudo o mais verificado nesse campo, a autora não rompe com a visão que busca *terreiros* que não tivessem perdido suas influências africanas e entre eles estão, em primeiro lugar, a *Casa das Minas*, segundo ela a mais fechada a influências, a *Casa de Nagô* e a *Casa Fanti-ashanti* (BARRETO, 1977, p.54).

Após essa classificação, a autora busca realizar uma etnografia da *Casa das Minas*: sua história, localização, chefia, calendário religioso, festas, instrumentos musicais e *voduns*, além de descrever, também, brevemente, as histórias, os chefes, os rituais da *Casa de Nagô* e o *Terreiro Fanti-ashanti*.

Das diversas casas de culto visitadas em São Luís, além da Casa das Minas, escolhi a Casa de Nagô e Casa de Fanti-Ashanti para verificar o grau de influência gêge em São Luís. Um dos critérios foi o da maior fidelidade ao “preceito da lei”: nestas duas casas escolhidas não há imagens de caboclos, pretos velhos ou exus, que caracterizam a maioria das casas influenciadas pela

Umbanda ou pagelança. Nessas casas se canta em africano e há uma tentativa de preservar a tradição²⁹ (BARRETO, 1977, p.112).

Pode-se perceber que durante todo o trabalho, Barreto está interessada em mostrar que os dois *terreiros* por ela pesquisados teriam tido forte influência da *Casa das Minas*, e por isso, teriam preservado o que classifica como uma maior *tradição africana*, em oposição aos *terreiros* influenciados pela *pajelança*³⁰, Kardecismo e pela *Umbanda*.

Seus estudos basear-se-ão em autores que já haviam pesquisado o *tambor de mina*, anteriormente citados neste texto, o que mostra que, nesse período, Nunes Pereira e Costa Eduardo são já legitimados enquanto autores clássicos de estudos do *tambor de mina* no Maranhão.

Para Sérgio Ferretti, analisando o trabalho de Barreto, “o capítulo que dedica a Casa das Minas (52 - 111) apóia-se em Nunes Pereira, e parcialmente Costa Eduardo, com opiniões também de Bastide, Verger e outros” (1996, p.24).

Sérgio Ferretti (1996, p.25-26), ao continuar suas críticas a Barreto, afirma que esta “apresenta afirmações discutíveis ou carentes de maior fundamentação”, “(...) apresentam-se também como se fossem suas informações retiradas de Nunes Pereira e de Costa Eduardo (Barreto, 1979, p.62; 78-9), de quem nem sempre constam afirmações completas”.

O seu segundo trabalho, como afirma Mundicarmo Ferretti (2000, p.33), foi resultado da sua tese de doutorado em Antropologia Social, realizada na *Casa Fanti-*

²⁹ Grifos meus.

³⁰ *Pajelança* ou *Cura*: ritual realizado em muitos *terreiros* de São Luís, onde o *pajé* (ou *curador*) incorpora *entidades espirituais* de diversas linhas, canta, dança e toca maracá durante a noite toda (PIRES, 1999, p.17).

ashanti, e tem como título *A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*³¹, e foi defendida em 1987, no Museu Nacional no Rio de Janeiro.

Barreto, ao analisar a nação fanti-ashanti que juntamente com as nações jeje e nagô, representaria as origens africanas do *tambor de mina*, mostra que a primeira deve ser analisada como definidora da identidade da *Casa Fanti-ashanti*, como mostra Mundicarmo Ferretti, autora que, posteriormente, realiza pesquisa nesse mesmo *terreiro*:

Maria Amália BARRETO (1982), afirmando a não existência de grandes diferenças na mina (jeje, nagô, fanti-ashanti) e colocando as dificuldades de definição da ‘nação’ fanti-ashanti a partir de traços culturais no mesmo nível das enfrentadas na definição de outras ‘nações’ (como a Casa das Minas-jeje e a de outros terreiros ‘de nação’), propõe uma análise da questão ‘Fanti-Ashanti’ apenas em termos ideológicos, como categoria definidora de identidade (FERRETTI, M. 2000, p.164).

Barreto levanta uma nova abordagem, ao trabalhar a origem africana de um *terreiro* como definidora da sua identidade, ou seja, a nação fanti-ashanti serviria para o *Terreiro Fanti-ashanti* definir sua identidade africana no campo religioso afro-brasileiro.

Após esse estudo, são os trabalhos de Sérgio Ferretti que estarão inseridos nas pesquisas de retomada dos estudos do *tambor de mina* no Maranhão, que os inicia na mesma década que Barreto, em 1970.

Sérgio Ferretti³² é antropólogo e iniciou suas pesquisas sobre o *tambor de mina* na década de 1970, mais precisamente nos anos de 1977 e 1978 quando “coordenou, em São

³¹ Esse livro da autora não foi possível de ser analisado, pois apesar de procura-lo em bibliotecas (Benedito Leite, UFMA), e através de colegas e pesquisadores, não consegui encontra-lo. A sua análise será feita a através de outros autores, o que com certeza, a empobrece.

Luís uma pesquisa sobre Tambor de Crioula e suas relações com o Tambor de Mina” (...) (Ferretti, M.2000, p.33).

Publicou dois livros sobre à *Casa das Minas: Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*, sua dissertação de mestrado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, com primeira publicação em 1983. A segunda edição veio a público em 1996 e conta com uma apresentação feita por Pierre Verger, a quem é também dedicado o livro.

Neste livro, o autor³³ faz referência ao artigo de Pierre Verger relatando a origem da fundadora da *Casa das Minas*. Aquele autor, segundo ele “(...) apresenta a hipótese de que a Casa das Minas teria sido fundada por membros da família real do Abomey vendidos como escravos para o Brasil no reinado de Adonozê (...)”(FERRETTI, S. 1996, p.22).

Assim como Pierre Verger, que parte dos escritos de Costa Eduardo para mostrar a origem da *Casa das Minas*, Sérgio Ferretti se reportará aos chamados autores clássicos para fundamentar suas afirmações sobre esta *casa*, ou seja, sobre “aspectos da organização da Casa e do culto, enfatizando a coesão familiar, o regime matriarcal, a terminologia de parentesco relacionada aos voduns” (FERRETTI, S. 1995, p.14).

Segundo o próprio autor, seu trabalho tem “a intenção de conhecer a estrutura mitológica, ritual e de organização de um grupo religioso afro-maranhense tradicional” e, assim como Nunes Pereira (1979, p.22), teria constatado “que a Casa das Minas organizou-

³² Sérgio Ferretti é professor adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão, professor aposentado da Universidade Estadual do Maranhão e presidente da Comissão Maranhense de Folclore. Atualmente coordena um grupo de estudo denominado “Religião e Cultura Popular”, onde há alguns anos desenvolvem pesquisas com grande número de alunos de graduação de diferentes cursos da UFMA, e de pós-graduação em Ciências Sociais, que realizam estudos sobre diversas religiões em São Luís e em alguns municípios do Maranhão.

³³ Além desses livros, Sérgio Ferretti tem inúmeros artigos em revistas e periódicos acadêmicos sobre o *tambor de mina*, sendo reconhecido nacional e internacionalmente por seus trabalhos.

se em torno da liderança feminina, a partir de modelos de irmandades religiosas secretas” (FERRETTI, S. 1995, p.14).

Em capítulo intitulado “História da Casa das Minas: Mito e Realidade”, afirma que “os fundadores da Casa das Minas foram negros africanos jejes trazidos como escravos para o Maranhão”. (1996, p.58). Para legitimar esta afirmação continua dizendo que “Mãe Andresa disse a Nunes Pereira (1979, p.24) que quem assentou a Casa foi “contrabando”, gente mina jeje vinda da África, que trouxe o comé consigo” (1996, p.58). Ainda nesse mesmo capítulo, o autor, discorrendo sobre *feitorias e barcos de iniciação*, remete a Costa Eduardo que “afirma que os ritos para fazer as gonjaís eram ainda bem conhecidos, e apresenta breve descrição com informações que conseguiu coletar. Dona Celeste disse que considera a descrição dele bastante completa e que ele disse o que podia dizer” (FERRETTI, S.1986, p.63).

Sérgio Ferretti usa a afirmação de um autor considerado clássico e, além disso, afirma que Dona Celeste, uma das atuais líderes da *Casa das Minas*, diz a ele, que a descrição de Costa Eduardo é completa, ou seja, além de se referir a Costa Eduardo, o autor mostra o quanto sua descrição seria correta a partir de um depoimento de uma pessoa da própria *casa*. Essa afirmação de Dona Celeste confere autenticidade e legitimidade às afirmações daquele outro autor.

Nos capítulos seguintes, o autor continua sua etnografia (da *Casa das Minas*), partindo principalmente das afirmações das pessoas do *terreiro*, recolhidas por meio de trabalho de campo e, quando julga necessário, refere-se aos autores considerados clássicos, Nunes Pereira e Costa Eduardo, e também a outros como Pierre Verger e Roger Bastide.

No seu segundo livro, intitulado *Repensando o sincretismo*, tese de doutorado publicada em 1995, o autor se propõe estudar o que conceitua como sincretismo religioso

da *Casa das Minas*. O livro é prefaciado por Reginaldo Prandi, pesquisador de *terreiros de candomblé e umbanda* de São Paulo e professor de Universidade de São Paulo, onde o autor fez o doutorado. Na introdução do livro, Sérgio Ferretti afirma que:

A Casa das Minas Jeje de São Luís do Maranhão já foi estudada demais. Alguns acham mesmo que é necessário estudar outros grupo de tambor de mina e diferentes formas de religiosidade popular, como a pajelança. Concordamos apenas em parte com estas opiniões, pois todo tema pode ser reestudado pela antropologia com novos enfoques. Além disso, a casa das Minas possui tal relevância que alguns estudos não esgotam seu interesse (FERRETTI, S.1995, p.14).

Ainda na introdução o autor continua:

Queremos estudar a Casa das Minas, considerando não só o sincretismo interafricano de origem constatado pelos primeiros estudiosos, como Nunes Pereira, Artur Ramos e Costa Eduardo, mas sem negar o que dissemos antes, vamos justamente analisá-la como um caso privilegiado para um estudo específico sobre sincretismo. É uma casa que pode ser analisada como muito tradicional e ao mesmo tempo como exemplo de certos tipos interessantes do sincretismo religioso (FERRETTI, S. 1995, p.15-16).

O sincretismo interafricano ao qual se refere o autor seria aquele constatado pelos autores considerados clássicos, que teriam encontrado na *Casa das Minas* um sincretismo *mina, jeje, nagô e mulçumi* (FERRETTI, S. 1996, p.19), ou seja, estes autores teriam encontrado sincretismo somente entre culturas de origem africana e para Nunes Pereira “Na

Casa das Minas não há sincretismo religioso além do jeje-nagô. Parece-lhe que é nítida a distinção entre os cultos católicos e mina jeje e lhe disseram que os santos são apreciados, admirados e queridos, por isso suas festas coincidem com as do culto” (FERRETTI, S. 1995, p.79).

Sérgio Ferretti se propõe a analisar o sincretismo entre o *tambor de mina* e o catolicismo na *Casa das Minas*, mostrando uma característica dessa *casa* sobre a qual os autores considerados clássicos não se aprofundaram muito, preocupados que estavam, apenas, em mostrar a preservação dos valores africanos, que teriam sido preservados nessa *casa* como em nenhuma outra em São Luís.

Entretanto, Sérgio Ferretti, apesar de constatar o sincretismo com outras religiões como o *catolicismo*, na *Casa das Minas*, parece não querer discordar dos clássicos, não tecendo crítica a esses autores. Ao contrário, quer reafirmar na sua obra, que apesar do sincretismo religioso da *Casa Minas* esta não perde sua pretensa *tradição africana* e, por isso, “é uma casa que pode ser analisada como muito tradicional e ao mesmo tempo como exemplo de certos tipos interessantes de sincretismos religiosos” (FERRETTI, S. 1995, p.16).

O autor parece estar interessado em mostrar uma característica da *Casa das Minas* que não fora mostrada por nenhuma outra pesquisa, mas não tece críticas aos autores que, se não negaram, pelo menos não conseguiram ver, talvez por partir de outros referenciais teóricos, o sincretismo entre a *Casa das Minas* e o *catolicismo popular*.

Talvez as críticas não tenham sido feitas porque as noções de *pureza africana* elaboradas pelos autores clássicos já tivessem se tornado representações não só no campo intelectual, mas também no campo religioso, pois como afirma Bourdieu (1998, p.113), as representações sobre o real fazem parte do real; logo, quando se analisa a realidade da *Casa*

das Minas, estão presentes as representações que se criaram sobre ela. E em certo sentido, a *Casa* também é produto dessas representações.

Nos seus dois livros (1996,1995), Sérgio Ferretti comenta os estudos e pesquisas realizados sobre o *tambor de mina* no Maranhão. No primeiro, *Querebentã de Zomadônu - Etnografia da Casa das Minas*, em um capítulo intitulado “A evolução dos estudos sobre o negro e os cultos afro-brasileiros no Maranhão” apresenta os pesquisadores e os estudos realizados sobre o *tambor de mina* no estado e, como coloca no título do capítulo, aprecia esses estudos como uma evolução, que “apenas a partir de fins da década de 1930 começam as primeiras e breves informações de estudiosos e viajantes sobre a religião dos negros no Maranhão” (FERRETT, S. 1996, p.15).

O autor encerra esse capítulo afirmando que: “Nos últimos anos, o Maranhão tem atraído cada vez mais a atenção de pesquisadores interessados em estudar temas diversificados relacionados com o negro. Verificamos, assim que nos últimos quinze anos tem sido produzidos trabalhos que modificaram o panorama vigentes em inícios da década de 1980 ”(FERRETTI, S. 1996, p.38).

A idéia de *evolução dos estudos do tambor de mina* parece estar relacionada apenas a uma questão quantitativa, ao aumento do número de pesquisadores interessados em estudar *o negro*.

No seu segundo livro, *Repensando o sincretismo* (1995), o mesmo autor também escreve um capítulo sobre os estudos realizados sobre as religiões de origem africana. Num capítulo intitulado “Revisão da literatura sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro” trata, também dos estudos das religiões denominadas afro-brasileiras, fazendo um balanço, desde o evolucionismo de Nina Rodrigues (FERRETTI, S.1996, p.41) até as pesquisas atuais” (FERRETTI, S. 1995, p.71).

.Sendo um “novo jogador” que chega a esse campo, está imbuído daquilo que Bourdieu (1983, p.90) denomina de *habitus*, o estudioso age de acordo com as regularidades que regem esse campo, recorrendo a outros autores já reconhecidos no campo.

Após os trabalhos de Sérgio Ferretti, os estudos do *tambor de mina* contarão com as pesquisas de Maria do Rosário Carvalho Santos, historiadora, uma das fundadoras do chamado movimento negro³⁴ no Maranhão, que de acordo com Mundicarmo Ferretti (2000, p.34), na década de 1980, dá continuidade a estudos iniciados em 1978, realizando investigação em *terreiros* de São Luís e no interior do Estado.

Carvalho Santos, escreveu dois livros: o primeiro em parceria com Manoel dos Santos Neto, jornalista, intitulado *Boboromina - terreiros de São Luís, uma interpretação sócio cultural*, publicado em 1989 pelo SIOGE; e o segundo, publicado em 2001 pela Fundação de Cultura de São Luís, *O caminho das matriarcas jeje-nagô - uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão*.

O primeiro, prefaciado por Sérgio Ferretti, narra a história do *tambor de mina* no Maranhão: “Esperamos que a publicação deste livro encoraje a realização de outros estudos semelhantes, por militantes e estudiosos vinculados aos movimentos negros, como Rosário, que possam transmitir elementos e vivências da visão do mundo e expressar os valores profundos da cultura negra em nossa sociedade” (FERRETTI, S. In: CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.03).

³⁴ Segundo relatou-me D. Rosário Santos ela foi uma das fundadoras do CCN, Centro de Cultura Negra do Maranhão.

O livro tenta mostrar que a pesquisa foi realizada por alguém de “dentro” que, por ser vinculada ao movimento negro, teria legitimidade para falar sobre as denominadas religiões de origem africana.

Na introdução, os autores, dizendo partir de um levantamento feito em *terreiros* de São Luís, classificam os *terreiros* de religião *afro-brasileira* em três grupos: o primeiro seria o dos *mina*; o segundo, o daqueles que reivindicam para si a denominação de *mina*; e o terceiro, os que se definem enquanto *Umbanda* ” (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.19).

Partindo dessa classificação, que abordarei de forma mais detalhada no próximo capítulo, os autores tentam demonstrar que “o tambor de mina, culto de origem africana que se organizou no Maranhão como em nem um outro país (...)” (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.19), é mais importante que as outras religiões afro-brasileiras e que, por isso, em São Luís, deve ser mais valorizada que outras, como a *umbanda*, considerada *avulsa* .

Sobre a influência da umbanda, observa-se que os terreiros de São Luis, em sua maioria, optaram por um virtual processo de modernização. E nesse contexto sobressai o aparecimento cada vez mais freqüente de terreiros avulsos³⁵ – aqueles que não tem vinculação com nenhuma casa mais antiga (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.13).

³⁵ Grifos meus.

O livro, *Boboromina - terreiros de São Luís, uma interpretação sócio cultural*, parece seguir a linha dos estudos já existentes sobre o *tambor de mina*, descrevendo as *casas* consagradas como *tradicionais* - *Casa das Minas* e *Casa de Nagô* – passando em revista as festas e rituais, sendo que essas descrições são feitas por pessoas da *mina*, através de depoimentos. Além dessas *casas*, o livro cita *terreiros* não mais existentes como *Terreiro do Egito*, *Terreiro da Turquia*, descrevendo, ainda, rituais do *terreiro Fé em Deus*, e o *Terreiro Tenda Iemanjá*.

O livro busca mostrar que no *tambor de mina* tido como *tradicional*, os rituais e festas são realizados da mesma forma em todos os *terreiros*, ou seja, no *tambor de mina* há um modelo de festas e rituais seguidos por todos os *terreiros* que se definem enquanto *mina*.

Esses autores parecem não atentar para diferenças existentes nos *terreiros* de São Luís e não percebem que a filiação religiosa dos agentes influencia as variações de cada *terreiro*. Essas variações são encontradas sob diversas formas, como mostra Nicolau em trabalho que realiza sobre as diferenças regionais do culto das *tobosi*:

Em última instância, a hipótese deste trabalho é que as diferenças regionais que se constatam, em relação à figura das *tobosi* em São Luís e em Cachoeira, derivam, em parte, de diferenças de seus antecedentes africanos. Em outras palavras, a diferente origem étnica e afiliação religiosa dos agentes sociais responsáveis pela transferência transatlântica estariam na base de certas variações regionais brasileiras. Esse fato vem a salientar que, mesmo dentro da tradição jeje, havia uma heterogeneidade de práticas religiosas, até agora, pouco conhecidas (NICOLAU, 2001, p.179).

Os autores tentam demonstrar que o *tambor de mina*, por ser tido como a religião de origem africana *tradicional do Maranhão* representa a resistência do negro em relação à escravidão. Isso mostra exatamente o lugar de onde fala uma das autoras, que se define como negra, o que parece, por si só, conferir-lhe legitimidade para falar do *tambor de mina* como alguém de dentro, ou seja, o fato de se definir negra lhe dá um pretensão pertencimento (“por natureza”) ao *tambor de mina*, enquanto religião de origem africana.

Esse pertencimento de Carvalho Santos é análogo àquele acionado por Nunes Pereira, que exhibe sua ligação com a *Casa das Minas* ao afirmar que teria sido confiado por sua mãe a uma entidade daquela *casa* (PEREIRA, 1979, p.34).

Ao alegarem um pertencimento ao *tambor de mina* - uma pela cor, e outro pela ligação da sua mãe com um *terreiro* – esses autores estão tomando posições no campo de estudo do qual fazem parte, buscando legitimar-se ainda mais nesse campo, e essa é uma forma de adquirirem mais reconhecimento, ou seja, esse pertencimento é utilizado como “fichas” que aumentam seu capital no jogo. Como afirmam Bourdieu e Wacquant:

A cada momento, o estado das relações de força entre os jogadores é aquilo que define a estrutura do campo. Imaginemos que cada jogador esteja diante de uma pilha de fichas de diferentes cores, que correspondem a diferentes espécies de capital de que dispõem. Assim, a força relativa no jogo de cada jogador, a sua posição no espaço do jogo, e também suas estratégias de jogo, o que é devido a sua “jogada”, os movimentos que empreende, mais ou menos arriscados, mais ou menos prudentes, mais ou menos subversivos ou conservadores, dependem tanto do volume global das suas fichas como da estrutura da pilha de fichas. Isto é, do volume global da estrutura de seu capital. (BOURDIEU e WACQUANT, 1994, p.75).

O livro de Carvalho Santos e Santos Neto não é considerado um trabalho de cunho acadêmico pelos estudiosos atuais do *tambor de mina*, pois os autores não são ligados a instituições de ensino de nível superior, nem tampouco é resultado de pesquisa com fins acadêmicos. Adquire importância no campo de estudos do *tambor de mina*, no entanto, por ser escrito por pessoa pertencente ao movimento negro e que aparenta ter relações de amizade em diversos *terreiros*. Dessa forma, os autores lançam mão de outro capital que não o acadêmico - o de pertencimento ao *tambor de mina*.

No seu segundo livro Carvalho Santos se propõe a relatar a história de vidas de mulheres que foram líderes religiosas de *terreiros* do *tambor de mina* em São Luís. Tendo ganho o primeiro lugar no “XXV Concurso Literário e Artístico Cidade de São Luís”, esse livro foi publicado em 2001 pela “Fundação Municipal de Cultura”, com o prefácio de Mundicarmo Ferretti:

O trabalho de Rosário apresenta uma grande diferença em relação a de outros pesquisadores que escreveram sobre a Mina maranhense, além de ser negra, tal como Nunes Pereira, entrou em contato com a religião afro-brasileira desde a infância e presenciou transe de voduns e encantados em sua própria família (FERRETTI, M. In: CARVALHO SANTOS, 2001, p.10).

Como coloquei acima os trabalhos de Carvalho Santos não são elaborados segundo os cânones da academia, mas os estudiosos não deixam de considera-lo, uma vez que a autora lança mão de um capital valioso no campo de estudos – a condição de negra e pertencimento às organizações de negros em São Luís.

Além desse prefácio, o livro conta com uma apresentação de Maria de Lourdes Siqueira, doutora em Antropologia e professora da Universidade Federal da Bahia, que afirma “(...)Rosário vem cumprindo sua missão de ser participante e mensageira de uma história, uma verdade, um caminho, que é de todos, nossa cultura e em busca de nossas raízes e identidades³⁶” (SIQUEIRA In: CARVALHO SANTOS, 2001, p.14)

Deste modo, de acordo com outra integrante do movimento negro organizado, a autora cumpriria uma missão profética – a de dizer a verdade (apenas uma), o caminho (único), de todos os afro descendentes. A legitimação, neste caso, provém de outro campo, não exatamente do reconhecimento no campo científico.

Carvalho Santos foi uma das fundadoras do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA), e é desse lugar que mostra sua inserção no *tambor de mina*, como se vê nos anexos do livro; na página 101 uma foto onde estão Dona Dudu, da *Casa de Nagô*, Rosário Carvalho Santos e outras pessoas, e embaixo da foto se lê: “Dudu ladeada por amigos durante uma reunião no CCN” (Centro de Cultura Negra do Maranhão).

Os trabalhos de Carvalho Santos são elaborados a partir de um pertencimento ao *tambor de mina*, e é a auto-atribuição e atribuição de outros que lhe garantem o pertencimento a essa religião (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p.193).

Portanto, a partir da sua auto-atribuição e da atribuição de outros Carvalho Santos constrói a sua identidade de pertencimento ao *tambor de mina*, buscando fundamentos étnicos para legitimar-se no campo.

No livro, Carvalho Santos, relata histórias de vida de *mães-de-santo*, detendo-se nos *terreiros* onde já havia realizado pesquisas anteriormente, *Casa das Minas* e *Casa de Nagô*. Na primeira, relata as histórias de vida de Maria Andresa e de Amélia. No último

³⁶ Grifos meus.

capítulo “A Casa das Minas, Hoje”, refere-se a chefe atual, Dona Denis, utilizando dados coletados por Sérgio Ferretti para mostrar todas as chefes que a *Casa das Minas* teria tido até os dias atuais.

Quanto à *Casa de Nagô*, a autora relata as histórias de vida de Dona Lucia e Vitorina Tobias Santos, Mãe Dudu, da qual faz um relato mais detalhado. Em um dos capítulos, “A sobrevivência dos Terreiros”, descreve as mudanças que teriam ocorrido nos terreiros de *tambor de mina*, a partir da década de 1950, com base em depoimentos de pessoas do *tambor de mina*, para mostrar que “as coisas no culto mudaram mesmo” (CARVALHO SANTOS, 2000, p.93).

Após os trabalhos de Rosário Carvalho, estão as pesquisa de Mundicarmo Ferretti³⁷, iniciadas na década de 1980, “sobre caboclo e mitologia do Tambor de Mina” (FERRETTI, M. 2000, p.35).

O primeiro trabalho dessa autora³⁸ sobre o *tambor de mina*, foi publicado em 1985, juntamente com outra pesquisa da autora sobre o Mercado Central em São Luís. O livro contém dois títulos, referentes às duas pesquisas, o primeiro, sobre o mercado é intitulado: *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto*; o segundo, sobre o *tambor de mina* é chamado, *Mina, uma religião de origem africana*, é uma etnografia sobre o *tambor de mina*.

³⁷ Mundicarmo Ferretti: Professora aposentada da UFMA e UEMA coordena juntamente com Sérgio Ferretti, o grupo de pesquisa “Religião e Cultura Popular”, onde orienta inúmeros alunos bolsistas de iniciação científica e de graduação. Essa autora tem em outros trabalhos publicados e inúmeros artigos em revistas e periódicos no Brasil e no exterior sobre as religiões de origem africana.

³⁸ Mundicarmo Ferretti tem outros livros publicados, dentre eles *Maranhão Encantado*, que relata algumas lendas do Maranhão. Devido ao tema deste trabalho me detive principalmente nos livros da autora que tratam do *tambor de mina*.

Nesse trabalho, aborda os principais aspectos do *tambor de mina* enquanto religião afro-brasileira, descreve rituais, festas e levanta considerações sobre as entidades *caboclas* nessa religião. Aa definir o *tambor de mina* afirma:

Mina é a designação dada no Maranhão à religião de origem africana desenvolvida naquele Estado e praticada nas “casas de Mina”, daí ser algumas vezes considerada equivalente ao “candomblé” e ao “Xangô”, outras formas de religião de origem africana desenvolvida em Salvador e em Recife (FERRETTI, M.1985, p.37).

Tambor de Mina ou toque é um ritual de chamada e de louvação a entidades sobrenaturais africanas (voduns e orixás) e “caboclos” de diferentes procedências, realizado nas casas de Mina do Maranhão, principalmente nas datas em que a Igreja Católica celebra a festa dos santos a quem são associados e de quem se acredita serem devotos ou adoradores (FERRETTI, M.2000, p.45).

Percebe-se aqui que Mundicarmo Ferretti distingue *Mina*, religião de origem africana, e o *tambor de mina*, que seriam os *toques* e *rituais*. Essa distinção não aparece em outros trabalhos da autora:

A religião de origem africana tradicional predominante no Maranhão e na Amazônia, denomina-se Tambor de Mina. Possui características específicas que a distinguem de outras religiões afro-brasileiras, como o Xangô de Pernambuco, o Candomblé da Bahia, o Batuque do Rio Grande do Sul, ou a Umbanda do Rio de Janeiro (FERRETTI, M e FERRETTI, S. 1999, p.108).

Ao abordar as entidades *caboclas* nessa religião afirma: “Geralmente denomina-se “caboclo” a todo “invisível” das casas de Mina que não pertencem ao panteon africano e que não podem ser incluídos nas categorias de vodum ou orixá. Diferem-se basicamente dos orixás por não serem forças cósmicas e dos voduns por não serem ancestrais da família real do Dahomé ou de grupo africano vindo para o Brasil” (FERRETTI, M. 1985, p.53).

O tema das entidades *caboclas* no *tambor de mina* é recorrente nos trabalhos dessa autora, primeira pesquisadora a dedicar-se a esse objeto nos estudos das religiões afro-brasileiras em São Luís, como se percebe no seu segundo livro *Terra de Caboclo*, que trata, principalmente, das entidades *caboclas* no *tambor de mina*.

Publicado em 1994, na forma de coletânea de artigos, que são resultados de apresentações de trabalhos em congressos e de pesquisas realizadas pela autora, neste livro são abordados temas como cultura popular, relação entre sujeito/objeto nos estudos das religiões afro-brasileiras, a busca pela *tradição africana* de alguns *terreiros*, e as entidades *caboclas* no *tambor de mina*.

Ao abordar a questão da busca pela pureza africana nas religiões afro-brasileiras, a autora elabora críticas:

A busca da *pureza* na religião afro-brasileira tem se mostrado inseqüente. Embora alguns grupos tenham preservado mais do que outros o que foi ensinado pelos antepassados africanos, não existe cultura estática e seria impossível uma religião, trazida da África por escravos, sobreviver, durante tantos anos, sem sofrer transformações e sem integrar nada da religião do colonizador, dos povos nativos e de outros povos com os quais os negros entrou em contato no Brasil do período colonial até os nossos dias (FERRETTI, M. 1994, p.35).

Observa-se aqui que Mundicarmo Ferretti, ao fazer essa crítica, está inaugurando uma nova perspectiva de análise das religiões afro-brasileiras, diferente das anteriores, que pareciam mais preocupadas em pesquisar as sobrevivências africanas nos *terreiros* de *tambor de mina*. Esta nova perspectiva é provocada pelo seu próprio objeto de estudo nessa religião - as entidades *caboclas*:

Um dos problemas levantados em relação a pureza ou “autenticidade” dos terreiros diz respeito a existência neles de caboclo ou entidade espiritual ameríndia e a sua forma de integração a religião dos orixás, embora, a medida que avançam as observações, se constante a presença deles, mesmo em casa tradicionais da Bahia (SANTOS, Micênio: 1984; RIBEIRO, C: 1983). No Maranhão, excetuando-se a Casa das Minas – Jeje, em todos os terreiros há médiuns que entram em transe com voduns e caboclos ou, as vezes, só com caboclos. Nem mesmo a casa de Nagô que, como aquela, foi fundada por africanos no século passado foge a esta regra³⁹ (FERRETTI, M. 1994: 38).

Mundicarmo Ferretti, ao ser uma das primeiras autoras a realizar um estudo aprofundado sobre as entidades *caboclas* no *tambor de mina*, uma vez que pesquisadores anteriores, como Costa Eduardo (1948), fizeram apenas breves referências a essas entidades, mostra que a noção de *pureza africana* é incoerente ao se analisar a inserção e importância dessas entidades em *terreiros*, não só do *tambor de mina*, mas também de outras religiões afro-brasileiras. Neste sentido, seu ponto de vista tem o grande mérito de abrir novas possibilidades de reflexão sobre essas *casas*, que não foram consideradas pelos predecessores consagrados.

³⁹ Grifos meus.

Essa autora abre, também, outras possibilidades de análise quando demonstra que a busca da chamada *tradição africana* de alguns *terreiros* pode ter se dado a partir do contato com africanos atuais:

Onde o contato com africanos não se interrompeu ou onde, há muito, pessoas de terreiros tiveram oportunidade de ir a África, a tradição dos terreiros foi enriquecida por elementos da cultura africana atual ou nela inspirados - introduzidos, freqüentemente, por líderes religiosos brasileiros que foram a África, como os Obas de Xangô, no terreiro de Aninha, na Bahia (LIMA, V. 1981) No Maranhão esses elementos começaram a aparecer mais visivelmente nos anos 80, em terreiros de menos de trinta anos (como os dos pais-de-santo: Euclides M. Ferreira, Jorge Itaci e Ribamar Castro), graças a um contato maior de seus líderes com a literatura de religião afro-brasileira e com terreiros de outros estados (FERRETTI, M. 1994, p.101).

Percebe-se aqui que, Mundicarmo Ferretti está colocando como uma das possibilidades de africanização de alguns *terreiros* de São Luís o contato com africanos e com a literatura sobre as religiões afro-brasileiras. Essa autora ao apontar essas questões no seu trabalho mostra que africanização de alguns *terreiros* é uma construção recente, que ocorre através do contato dos chefes de *terreiros* com os estudos das religiões afro-brasileiras.

Além dessas inovações, a autora procura demonstrar que o *tambor de mina* apresenta outras influências africanas, além daquelas mostradas por estudiosos anteriores:

Até bem pouco tempo, por influência de Costa Eduardo (1948) e Roger Bastide (1971a. e 1974) éramos levados a associar à Casa de Nagô tudo o encontrávamos em outros terreiros de Mina que fugia ao modelo da Casa das Minas, mais conhecida que aquela principalmente após a publicação de Nunes PEREIRA (1979) e de Sérgio FERRETTI (1985). Mas, à medida que vai avançando o nosso conhecimento da Casa de Nagô e daqueles outros terreiros maranhenses, deixamos de pensar neles como “nagôs derivados” (COSTA EDUARDO) ou “nagôs degenerados” (BASTIDE) e nos empenhamos na busca de outras matrizes africanas ou brasileiras da Mina maranhense⁴⁰ (FERRETTI, M. 1994, p.110).

Aqui se percebe que, Mundicarmo Ferretti ao comparar os *terreiros* já estudados - *Casa de Nagô* e *Casa das Minas* - com o *terreiro* por ela estudado, como o *Casa Fanti-ashanti*, apresenta uma nova possibilidade de estudos do *tambor de mina*, que é a influência de outras nações africanas no *tambor de mina* do Maranhão, que até então os pesquisadores restringiam a influência nagô e jeje. Essa nova perspectiva mostra também, a inovação do trabalho dessa autora no campo de estudos do *tambor de mina* em São Luís, ao abrir espaço para “outra matrizes africanas ou brasileiras”, na constituição do *tambor de mina* no Maranhão.

As inovações realizadas por essa autora serão mais evidentes ainda na sua obra *Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina*, livro dedicado ao estudo do que chama de *identidades caboclas no tambor de mina*, sua tese de doutorado na Universidade de São Paulo, publicada pela primeira vez em 1993, com segunda edição em 2000.

⁴⁰ Grifos meus.

A primeira edição, foi prefaciada por Monique Augras, professora da PUC do Rio de Janeiro, estudiosa das denominadas religiões de origem africana naquele Estado. A segunda, teve o prefácio de Sérgio Ferretti:

Desceu na Guma”, é o livro que Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, professora titular da UEMA, professora aposentada da UFMA e membro do núcleo de pesquisa “Religião e Cultura Popular” (Do Departamento de Sociologia e Antropologia, vinculado ao Mestrado de Políticas Públicas/UFMA) publica agora pela EDUFMA. Trata-se de sua tese de doutorado em Antropologia Social defendida em 1991 na USP, e aprovada com nota dez com distinção, por banca examinadora composta por especialistas como Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Kabengele Munanga, Dr. Carlos Rodrigues Brandão, Dra. Dilma de Mello e orientado por Liana Trindade (FERRETTI, M. 2000, p.07).

Nesse livro Mundicarmo realiza estudo aprofundado sobre as entidades *caboclas*, além de se deter na análise dessas entidades no *Terreiro Fanti-ashanti*, mostra as primeiras referências sobre essas entidades nos estudos do *tambor de mina*, que segundo ela teriam sido realizadas por Costa Eduardo:

Na Mina maranhense, embora COSTA EDUARDO tenha feito referência, em 1948 (em obra publicada em inglês, ainda não traduzida), a presença de caboclos no terreiro iorubano mais antigo e tradicional de São Luís e em terreiros dele derivados, e falado sobre os caboclos recebidos no interior do Maranhão (Codó), só agora os pesquisadores estão retomando a questão do caboclo no Tambor de Mina” (FERRETTI, M. 2000, p.54).

Entretanto, apesar de se voltar para o estudo das *entidades caboclas* no denominado *tambor de mina*, e conseqüentemente, movimentar o campo de estudos, trazendo inovações à autora utiliza a mesma classificação com a qual trabalham Bastide (1971) e Sérgio Ferretti (1996), apontando estudos importantes na década de 1940, estagnação nas duas décadas seguintes, e retomada dos estudos do denominado *tambor de mina* a partir da década de 1970 (FERRETTI, M. 2000, p.31-3).

Mundicarmo Ferretti, portanto, apesar de romper com paradigmas compartilhados por autores que a antecedem, instaurando uma nova abordagem teórica sobre o *tambor de mina*, não logra romper completamente com as representações instituídas e consagradas por aqueles.

Após a pesquisa de Mundicarmo Ferretti, quem realiza pesquisa no *terreiro Fanti-ashanti* é Álvaro Roberto Pires, paulista, professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão, tendo defendido sua tese de doutoramento na PUC de São Paulo.

A tese de Pires, defendida em 1999 e não publicada até o presente momento, tem como título *Ao rufar dos tambores: Casa Fanti-Ashanti, intelectuais e a (re) construção do universo religioso afro-maranhense*. Nesse trabalho, o autor se propõe a mostrar as mudanças que ocorrem no denominado campo religioso *afro-maranhense*, a partir da inserção de rituais do *candomblé* no *terreiro de tambor de mina fanti-Ashanti*.

O autor, que já realizava pesquisas no *candomblé* de São Paulo, afirma que escolheu esta casa “pelo fato dela possuir, em sua rotina sócio-religiosa, um conjunto diversificado de ritualísticas apresentadas nas festas públicas, para a qual acorrem número expressivo de filhos-de-santo e simpatizantes” (PIRES, 1999, p.11).

Para explicar o campo religioso *afro-maranhense* em São Luís, Pires (1999, p.19) utiliza a classificação feita por Carvalho Santos e Santos Neto (1989, p.19), que divide os *terreiros* de São Luís em três grupos: *mina*, *umbanda* que reivindica denominação *mina* e, os que abertamente se assumem *umbanda*.

No decorrer do trabalho, Pires apresenta as modificações que ocorreram no campo religioso afro-maranhense e na *casa Fanti-ashanti* - com a inserção do *candomblé* nesta última. Para isso, realiza entrevistas com “alguns dos mais significativos sacerdotes da cidade - tambor de mina, umbanda - com o intuito de compreender as diversas interpretações que são elaboradas acerca da anexação do rito ketu em solo ludovicense” (PIRES, 1999, p.78).

Pires (1999, p.78-87) realiza, ainda, entrevistas com Jorge Itaci, da *Tenda Iemanjá*; Dona Denis, uma das responsáveis da *Casa das Minas*; Elzita Vieira do *Terreiro Fé em Deus* e Yolanda Primas, do *Centro Espírita Luz e Caridade*. Com essas entrevistas, Pires pretende mostrar qual a opinião dos adeptos das denominadas religiões de *origem africana* em São Luís sobre a prática de rituais de *candomblé* em *terreiros* de *tambor de mina*.

Segundo este autor, as mudanças feitas por Euclides no seu *terreiro* “servem para tracejar as recentes alterações em andamento no quadro da hegemonia do campo religioso afro-brasileiro em São Luís” (PIRES, 1999, p.57). Pires parece apontar o início de uma mudança no cenário religioso *afro-brasileiro* de São Luís, que levaria a uma quebra da hegemonia de rituais de *tambor de mina* em *terreiros* da capital.

Na sua obra, Pires aponta para uma possível reestruturação do campo religioso *afro-maranhense* em São Luís, indicando que Euclides Ferreira da *Casa Fanti-ashanti* seria o principal agente dessa reestruturação. Elabora um organograma que “esboça os

movimentos de Pai Euclides no interior da teia urdida entre a Casa Fanti-Ashanti, a sociedade nacional (abrangente), a comunidade religiosa afro-maranhense e a sociedade internacional. Surge nos interstícios dessas relações a presença dos intelectuais, personagens fundamentais na trajetória desencadeada por Pai Euclides” (PIRES, 1999, p.95-96).

O trabalho de Álvaro Pires tem o mérito de apontar para as disputas existentes no campo religioso *afro-maranhense* em São Luís, e para suas relações com o campo intelectual, o campo jornalístico, o campo artístico, entretanto o autor não explora esta disputa, propondo-se apenas a mostrar o que classifica de quatro movimentos de Euclides Ferreira para obter reconhecimento no campo religioso *afro-maranhense* em São Luís.

Para isso trabalha com a categoria *intelectuais*, “emprestada de Antonio Gramsci, que parte da relação intelectual/classe para estabelecer suas análises sobre os primeiros(...)”(PIRES, 1999, p.97-98). Com este conceito gramsciano, Pires mostra a importância que os intelectuais, “*acadêmicos, cineastas, fotógrafos, publicitários, jornalistas*” tiveram, juntamente com Euclides Ferreira, que o autor inclui “no conjunto de intelectuais orgânicos” para a ascensão deste último no campo religioso.

Esse autor, que inicia sua pesquisa na década de 1990, já encontra um campo de estudo estabelecido. Nos seus trabalhos não recorre aos autores da década de 1940 - Nunes Pereira e Costa Eduardo - utilizando-se dos trabalhos de Sérgio Ferretti, Carvalho Santos e Mundicarmo Ferretti, sendo que os desta última de forma mais freqüente. Além destes, faz referência aos trabalhos de Maria Amália Barreto.

O trabalho de Pires parece mostrar que os autores que iniciaram pesquisas a partir da década de 1970 já ocupam uma posição de reconhecimento por parte dos pesquisadores que estão iniciando estudos nesse campo de pesquisa, e passam assim a ser considerados

também autores fonte. Portanto, os autores das décadas de 1970 e 1980 que trabalhavam com autores considerados clássicos da década de 1940, nesse momento são fontes de informação para os estudos que vão ser iniciados a partir da década de 1990, sem que tenha havido uma ruptura nos padrões explicativos, nos esquemas de pensamento que lhes permitiram construir a *mina* como objeto de reflexão.

Parece-me que os autores das décadas de 1970 e 1980 detêm a autoridade em relação aos estudos do denominado *tambor de mina*, enquanto que os autores que iniciaram estudos a partir da década de 1990 estão entrando nesse campo mais recentemente, e por isso, tentam realizar trabalhos sobre o *tambor de mina*, com um novo enfoque.

No entanto, tanto, os pesquisadores das décadas de 1970 e 1980, como os que iniciaram pesquisas a partir da década de 1990, têm um número de interesses fundamentais em comum, que é tudo aquilo que está relacionado à existência do próprio campo religioso afro-brasileiro em São Luís. Por isso, há “uma cumplicidade objetiva subjacente a todos os antagonismos” (BOURDIEU, 1983, p.91) que possam existir entre os estudiosos do *tambor de mina* nas diferentes décadas. Pires pode não ter se aprofundado nas disputas que afirma existir no campo religioso para não quebrar uma das regras do jogo, “sobre pena de exclusão permanece dentro de certos limites” (BOURDIEU, 1983, p.91).

Independentemente da posição no campo de estudos das religiões afro-brasileiras, os pesquisadores comungam de uma cumplicidade, pois além de moverem-se no mesmo campo, usam os mesmo códigos. Assim, ainda que se pratiquem heresias, é necessário permanecer dentro dos limites exigidos pelo campo:

Todas as pessoas que estão engajadas num campo têm um certo número de interesses fundamentais em comum, a saber, tudo aquilo que

está ligado à própria existência do campo: daí a cumplicidade objetiva subjacente a todos os antagonismos. Esquece-se que a luta pressupõe um acordo entre os antagonistas sobre o que merece se disputado, fato escondido por detrás da aparência do óbvio, deixada em estado de doxa, ou seja, tudo aquilo que constitui o próprio campo, o jogo, os objetos de disputas, todos os pressupostos que são tacitamente aceitos, mesmo sem que se saiba, pelos simples fato de jogar, de entrar no jogo. Os que participam da luta contribuem para a reprodução do jogo contribuindo (mais ou menos completamente dependendo do campo) para produzir a crença no valor do que está sendo disputado. (BOURDIEU, 1983, p.90-91).

Na mesma direção de conflito no *tambor de mina*, para a qual aponta Álvaro Pires, destaca-se também o trabalho de dissertação de mestrado de Cleides Antônio Amorim, apresentado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2001, ainda não publicado.

E aqui é interessante ressaltar que, Amorim, assim como eu mesma, foi bolsista de iniciação científica do professor Sérgio Ferretti, quando iniciamos pesquisas no campo de estudos das religiões afro-brasileiras.

A dissertação de mestrado de Amorim, intitulada *Casa das Minas do Maranhão: vozes que “calam”, o conflito que se estabelece*, tem como objetivo compreender como uma casa de *tambor de mina*, a saber, a *Casa das Minas*, convive com a dicotomia moderno/tradicional na sociedade contemporânea. Segundo o autor, esta casa foi escolhida por “entende-la como lugar privilegiado para perceber a tensão que se estabelece entre os valores e sentimentos ditos tradicionais/modernos” (AMORIM, 2001, p.10).

Amorim tenta, assim, perceber como a *Casa das Minas*, tida enquanto *tradicional* se relaciona com as constantes transformações ocasionadas pela modernidade e:

É justamente no limiar dessa discussão e nos interstícios produzidos entre o local e o global, preservação e mudança, continuidade e ruptura, tradição e modernidade, que pretendemos refletir sobre as práticas religiosas do Tambor de Mina e as idiossincrasias veladas e reveladas nas falas e comportamentos religiosos dos membros da Casa das Minas, que simultaneamente, são expressões e síntese da vida social de uma parcela representativa da sociedade maranhense (AMORIM, 2001, p.14).

Para isso, Amorim dialoga com adeptos de alguns *terreiros*: Dona Denis e Dona Maria Celeste da *Casa das Minas*; Dona Viturina, da *Casa de Nagô*; Euclides Menezes da *Casa Fanti-ashanti*; Jorge Itaci Oliveira da *Tenda Iemanjá*; Elzita Vieira Martins Coelho do *terreiro Fé em Deus* e Roberto que dança no *terreiro* de Euclides (AMORIM, 2001, p.26-30).

Amorim trabalha com a noção de campo religioso de Pierre Bourdieu, e é com sua operacionalização que afirma “Assim sendo, apresentaremos como a Casa das Minas aparece inserida no campo afro-religioso de São Luís, onde o ritmo das mudanças tem se reconfigurado uma nova correlação de forças e propiciado a novos atores (líderes religiosos), apropriação e ressemantização das mais variadas origens e tradições” (AMORIM, 2001, p.33).

Esse autor se propõe também a mostrar a diversidade do campo religioso *afro-brasileiro* em São Luís. Tece críticas a Roger Bastide e Costa Eduardo que afirmavam que o “Maranhão apresentava dois modelos afro-religiosos definidos e distintos”, e segundo Amorim com o “desenvolvimento de outras pesquisas, tem se descoberto que o campo religioso afro-maranhense é bem mais diversificado do que se pensava” (AMORIM, 2001, p.34).

Neste sentido, Amorim segue os passos de Mundicarmo Ferretti, que rompe com a abordagem dos autores tradicionais, e inaugura novas formas de pensamento sobre a constituição das religiões afro-brasileiras em São Luís.

Após a discussão teórica em torno do conceito de campo e da diversidade religiosa *afro-maranhense*, o autor classificará, enquanto tipo ideal, o *tambor de mina* de São Luís em três grandes grupos: “casas africanas ou de raízes, terreiros descendentes de casas africanas ou de raízes e os novos terreiros, bastante misturados com a Umbanda” (AMORIM, 2001, p.40).

Essa classificação não difere daquela elaborada por Carvalho Santos e Santos Neto (1989), que será utilizada também por Álvaro Pires (1999) no seu trabalho sobre a *Casa Fanti-ashanti*. Como se pode perceber, em muitos sentidos os autores repetem os esquemas explicativos consagrados no campo.

Através dos depoimentos dos chefes de *terreiros* citados acima, Amorim aponta para uma disputa existente no campo religioso *afro-brasileiro* em São Luís, que teria como objeto à “origem africana” dos *terreiros*. Essa disputa também é mostrada por Pires (1999) ao trabalhar com a inserção do *candomblé* em *terreiros* de São Luís. É a partir dessa disputa que Amorim vai desenvolver suas discussões em torno do que seria *tradicional* e moderno no campo religioso afro -maranhense.

Para corroborar suas afirmações Amorim faz algumas referências aos autores da década de 1940, mas vai trabalhar principalmente com os autores que iniciaram suas pesquisas nas décadas de 1970 e 1980.

A respeito dos trabalhos e pesquisas que foram realizadas na *Casa das Minas*, afirma que, apesar de ter tido um tempo estreito para o trabalho de campo, sua tarefa “foi um pouco amenizada pelo fato da *Casa das Minas* já ter sido bastante etnografada,

facilitando nosso diálogo com o grupo, na medida em que estão familiarizados com a curiosidade e indiscrição dos pesquisadores (...)" (AMORIM, 2001, p.18).

Percebe-se aqui que o autor se refere às pesquisas já realizadas na *Casa das Minas* como algo positivo porque as pessoas já estariam acostumadas com a presença dos pesquisadores na *casa*. O autor não relaciona essas pesquisas realizadas neste *terreiro* com a própria noção de *tradição* da *Casa das Minas*, que se propõe a estudar. A meu ver, as representações, sendo parte do real (BOURDIEU, 1998, p.113), contribuem para estruturar o real ao qual chegam os pesquisadores sem se aperceberem disso. Ou seja, as representações da *Casa da Minas* como *tradicional* são construídas também pelos pesquisadores que realizaram pesquisas nessa *casa*.

E é exatamente porque a representação do real faz parte do real (BOURDIEU, 1998, p.113) que se pode pensar os trabalhos e pesquisas aqui apontadas como elementos que contribuem na construção das representações que foram criadas em torno do campo religioso *afro-brasileiro* em São Luís.

As pesquisas sobre o *tambor de mina*, além de construir representações que passam a fazer parte da realidade do *tambor de mina* em São Luís, constroem também representações sobre os estudos e pesquisas feitas sobre o denominado *tambor de mina*, e estas também passam a fazer parte da realidade desses estudos, ou seja, tornam-se realidades indiscutíveis desse objeto de estudo.

Percebe-se nessas representações que os agentes colocados no campo científico criam uma classificação para os estudos sobre o *tambor de mina*, e assim como classificam a si próprios, classificam também os agentes sociais que formam os *terreiros* de *tambor de mina*. Por isso, os estudos aqui analisados, talvez se refiram sempre aos mesmos *terreiros* de *tambor de mina*, conforme quadro apresentado a seguir:

TERREIRO	PESQUISADOR	REFERÊNCIAS (em estudos)	INFORMANTES
<i>Casa das Minas</i>	Nunes Pereira Costa Eduardo Roger Bastide Pierre Verger Sérgio Ferretti Cleides Amorim	Maria A.Barreto Carvalho S. e S. Neto Mundicarmo Ferretti Álvaro Pires	Mãe Andreza Dona Almerinda Dona Amância Dona Amélia Dona Denis Dona Celeste
<i>Casa de Nagô</i>	Costa Eduardo Rosário Santos Maria Amália	Roger Bastide Sérgio Ferretti Mundicarmo Ferretti Álvaro Pires Cleides Amorim	Dona Dudu Dona Lúcia
<i>Casa Fanti-ashanti</i>	Maria A.Barreto Mundicarmo Ferretti Álvaro Pires	Sérgio Ferretti Carvalho S. e S. Neto Cleides Amorim	Euclides Ferreira Roberto
<i>Terreiro Iemanjá</i>		Maria A. Barreto Carvalho S. e S. Neto Álvaro Pires Cleides Amorim	Jorge Itaci
<i>Casa Fé em Deus</i>		Rosário Santos Mundicarmo Ferretti Álvaro Pires Cleides Amorim	Elzita Vieira

Nota-se nesse quadro que os *terreiros* pesquisados, ao longo dessas décadas são os mesmos, tendo-se a impressão que este campo de estudo funciona como um ciclo, que volta sempre para o ponto de onde partiu. E como os *terreiros* existem a partir dos agentes sociais que os formam, estes também não variam tanto, repetindo-se os entrevistados.

Percebe-se, assim, que o campo científico apresenta algumas transformações de estrutura, relacionadas as diferentes posições ocupadas por esses agentes ao longo desses estudos. A entrada de novos agentes acontece com frequência, e apesar destes realizarem pequenas revoluções, não houve uma ruptura de referencial teórico nesses estudos, que em sua maioria, estavam interessados em buscar no *tambor de mina* resquícios da África. Portanto, é a relação de força entre esses pesquisadores (jogadores) ao longo desses estudos que define a estrutura desse campo:

A estrutura do campo é um estado da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta ou, se preferirmos, da distribuição do capital específico que, acumulado no curso das lutas anteriores orienta as estratégias ulteriores (BOURDIEU, 1983, p.90).

Nota-se também que nesse campo ocorrem mudanças de estrutura, porque alguns agentes, mudaram de posição nele ao longo dos seus estudos. Assim, por exemplo, ao inserirem novas abordagens de estudo, publicaram livros e apresentaram trabalho em congressos, alguns agentes adotaram tomadas de posição que os levaram a mudar suas próprias posições no campo, o que conseqüentemente leva a mudanças na estrutura desse campo de estudos, pois esta não é definida, “os agentes é que a partir da posição no espaço do jogo é que vão estruturando o campo” (BOURDIEU e WACQUANT, 1994 , p.74).

No campo religioso, por sua vez, observa-se que, ao longo dessas mais de cinco décadas de pesquisa, alguns *terreiros* são pesquisados desde o início dos estudos, o que mostra que essas *casas*, ao longo desse tempo adquiriram um quantum maior de uma espécie de capital (o da relação com o campo intelectual) que outras, e isso, é um poder sobre as regras do jogo e agentes do jogo (BOURDIEU, 1997, p.22).

Nesse campo nota-se também que alguns agentes aparecem em uma posição num estudo, o que significa que falam de um determinado lugar, e em outra pesquisa já aparecem em outra posição, e conseqüentemente, falando de um outro lugar. Euclides Ferreira da *Casa Fanti-ashanti*, por exemplo, num momento fala somente a partir da sua inserção na *mina*, em outro, a partir da sua inserção no *candomblé*, ou seja, a posição que ele ocupa no campo determina a sua tomada de posição nesse campo (BOURDIEU, 1997, p.17).

Portanto, pode-se perceber que, ao longo das pesquisas realizadas por agentes colocados no campo científico, sobre o campo religioso, esses dois campos constroem representações a partir das relações estabelecidas entre eles, e dos agentes dos campos específicos entre si, e estas se fazem presentes na realidade desses dois campos.

No campo científico é importante ressaltar que nos últimos dez anos houve um número significativo de pesquisas, resultando principalmente em monografias de conclusão de cursos de graduação. Isso ocorreu, principalmente, devido à fundação de um grupo de pesquisa sobre religião e cultura popular, o “GP MINA” coordenado por Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, que contam como alunos bolsistas de iniciação científica do CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa) e da FAPEMA (Fundação de Apoio a Pesquisa do Maranhão). Com esse grupo de pesquisa um maior número de *terreiros* passam a ser estudados, o que leva a uma ampliação de estudos no campo religioso afro-brasileiro em São Luís.

A ampliação desses estudos ao mesmo tempo em que, confere mais reconhecimento aos pesquisadores vinculados a esse grupo, instiga os iniciantes dele, a praticarem heresias, ou seja, a partir dos trabalhos realizados nesse grupo de pesquisa criam-se possibilidades de ampliação e transformações no campo de estudo das religiões afro-brasileiras.

Os estudos sobre o *tambor de mina*, como mostrei aqui, estão de alguma forma, presentes no campo religioso, e fazem parte da realidade desse campo, pois se tornam representações deste campo, ou seja, constituem a realidade dos *terreiros* do denominado *tambor de mina* de São Luís, e para tentar entender este campo é necessário analisá-lo a partir dessas representações, criadas por esses estudos acadêmicos. Tentarei, portanto, no

próximo capítulo, entender como esses estudos estão presentes, enquanto representações sociais, na realidade dos *terreiros* de religiões afro-brasileiras em São Luís.

4. A noção de tradição nos estudos do *tambor de mina*

Neste capítulo me proponho a fazer um mapeamento da noção de *tradição* tal como se apresenta nos estudos do *tambor de mina*, para compreender em que medida foi sendo forjada, modificada e reestruturada no campo intelectual e, também, como essa elaboração erudita foi assimilada e reelaborada pelos agentes sociais, integrantes das *casas de tambor de mina* em suas estratégias de reprodução.

Para isso, tentarei analisar a noção de *tradição* enquanto categoria analítica adotada no campo intelectual para classificar os *terreiros* de religiões afro-brasileiras e, a partir daí, entender como representações em torno da idéia de *tradição*, constituídas a partir dos estudos do *tambor de mina*, estão presentes no campo religioso afro-maranhense em São Luís.

Na década de 1940, quando o *tambor de mina* está se constituindo como objeto de reflexão científica (FERRETTI, S.1996 e FERRETTI, M.2000) a idéia de *tradição* ainda não está sendo utilizada como uma noção específica para orientar um sistema de classificação dos *terreiros*.

No trabalho de Nunes Pereira, a idéia de *tradição* indica que a *Casa das Minas* mantêm *tradições africanas*, pois “ali há mais de um século, alguns negros minas se constituíram em sociedade genuinamente africana, com as suas leis, os seus deuses, os seus costumes e as suas tradições” (PEREIRA, 1979, p. 22). Percebe-se, aqui que, a noção de *tradição* diz respeito à transposição, para São Luís, do que o autor entende como sendo uma sociedade genuinamente africana.

A visão do autor, naquele momento da constituição do campo de estudos do *tambor de mina*, é a do africanismo, de recuperar a ligação direta com a África, no sentido de demonstrar a continuidade desses sistemas de crenças e rituais africanos no Brasil.

Pereira parece apontar para uma distinção entre o que seriam costumes e *tradição*, os primeiros dizendo respeito às maneiras de ser que os negros oriundos da África teriam mantido no Brasil, e a *tradição* estando relacionada aos valores religiosos que os negros e seus descendentes teriam conseguido manter. Para esse autor, os costumes assim como as *tradições* seriam invariáveis, entretanto, como mostra Hobsbawm:

O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que eles se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume” nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente, seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente (HOBBSAWM, 2002, p.10).

Pode-se notar que os costumes e *tradições*, tal como deseja Pereira, não existem, pois estes não podem mudar de um lugar para outro e manter-se de forma inalterada, ainda mais nas condições em que os negros foram “arrancados” dos seus lugares de origem. Dessa forma, os costumes e *tradições* dos negros da *Casa das Minas*, apesar de baseados num passado (africano), sofreram alterações e mudanças ao chegarem na sociedade brasileira.

Ao se referir à origem da *Casa das Minas*, Pereira afirma, que: “a tradição, falando através da boca de Andresa Maria diz que quem a “assentou” foi “contrabando”

(1979, p.24). A *tradição* é como se fosse um ente que fala através da *mãe-de-santo* da *casa*, Mãe Andresa que, segundo ele “não é uma africana pura, mas como descendente de Negros puros”⁴¹ ainda conserva nas sua linhas físicas o vigor e a graça das mulheres do Continente Negro e a envolvente doçura dos velhos que nunca foram maus” (PEREIRA, 1979, p.21).

O autor não conseguiu se desvencilhar da noção de pureza racial, atentando para o fenótipo de mãe Andresa enquanto descendente de negros considerados puros, além de essencializar a existência de velhos africanos, idealizados e romantizados em sua doçura perene.

Como coloquei no capítulo anterior, a pesquisa desse autor está inserida em um campo de estudos mais amplo sobre as religiões de origem africana no Brasil e se guia pelos esquemas interpretativos vigentes naquele momento, o que se confirma nas palavras de Artur Ramos, no prefácio do livro de Pereira:

[Nunes Pereira] Vem desta sorte se juntar ao grupo de estudiosos brasileiros que, no Nordeste, na Bahia, no Rio, em Minas, em outros pontos do país, estão procurando reconstituir a história cultural do negro brasileiro, dentro da orientação metodológica que nos foi legada pela escola de Nina Rodrigues⁴² (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.19).

A noção de *tradição* para Pereira se relaciona a aspectos dos rituais africanos que, segundo ele, teriam sido preservados. Para ele a *Casa das Minas*, teria conseguido manter o

⁴¹ Grifos meus.

⁴² Grifos meus.

que entende como *as tradições africanas*, de modo que se poderia considera-la “uma sociedade africana transplantada para o Brasil⁴³” (PEREIRA, 1979, p.22).

A idéia de transplantar indica que, tal como no caso de uma planta, é necessário não afetar as raízes, cuidando para que, no transporte de um local a outro, ela não se afete e possa, no novo terreno, voltar a florescer. Não está em questão, para o autor, que o novo terreno ou os novos solos possam ter, de qualquer modo, afetado a suposta pureza ou o que a planta teria de mais genuíno. Vê-se, claramente, que o autor se guia pelo pressuposto da continuidade entre África e Brasil, relevando todo o novo contexto sócio cultural com o qual os escravos se enfrentaram.

A *Casa das Minas*, dessa forma, teria saído da África com o máximo possível de raízes africanas, protegidas pelas pessoas que as trouxeram e, ao reabrir em São Luís, essas raízes continuaram vivas para se reproduzir, no seu entender, genuinamente.

A *Casa das Minas*, portanto, além de ser o primeiro *terreiro de tambor de mina* a ser estudado em São Luís, é único que apresenta a peculiaridade de ser fundado pelos minas-jeje, povo de origem africana que, segundo Pereira só aparece no Maranhão:

Sabe-se, geralmente, que, entre os vários povos de raça negra, introduzidos no Brasil – nas províncias de Minas, Bahia, Pernambuco e Maranhão – aparecem os Minas: Minas achantis, Minas nagô, Minas cavalos, Minas santés, Minas Mahys que Nina Rodrigues quer que sejam os Jejes Mahys. Mas com essa denominação de Mina-Jeje (ou Ewe ou Eoué, de grafia inglesa e francesa respectivamente) só no Maranhão me apareceram eles (PEREIRA, 1979, p.24).

⁴³ Grifos meus.

Pereira não atenta para o fato de que a *Casa das Minas* não existia na África, por isso não poderia vir para cá de forma inalterada, e por mais elementos africanos que apresente, sua constituição ou nascimento, ocorre no Brasil. A este respeito, como demonstra Sérgio Ferretti, o próprio Nunes Pereira constata que a *Casa das Minas* parece ter funcionado em diferentes locais em São Luís, antes de localizar-se onde está hoje, tombada como patrimônio histórico⁴⁴:

Em julho de 1981 Nunes Pereira, em entrevista gravada na Secretária de Cultura do Maranhão, informou que a Casa das Minas funcionou inicialmente próximo ao local onde se situa hoje o Cemitério do Gavião. Não obtivemos na Casa das Minas referências a que ela anteriormente tenha funcionado mais próxima ao local do cemitério, de onde dista umas três ou quatro quadras. O pessoal afirma que teria funcionado anteriormente na rua de Sant'Ana, como indicamos. César Marques (1970, p. 194) diz que o cemitério do Gavião foi instalado no ano de 1855, no local onde havia uma chácara. A escritora J. Gleason (1970, p. 276) informa que Agotimé teria fundado seu terreiro em São Luís, próximo ao antigo Seminário dos Jesuítas. (FERRETTI, S. 1996, p.86-87).

Há, portanto, indicações de que a *Casa das Minas* teria funcionado em diferentes locais em São Luís. Teriam seus costumes e *tradições* permanecidos inalterados a cada “nascimento” em um novo lugar? Sua *tradição* teria resistido de forma inalterada a tantos deslocamentos, renascendo da mesma forma ao ser tirada de um lugar para outro? Que tipo de transformações, de acomodações teriam ocorrido com essas mudanças?

⁴⁴ A *Casa das Minas*, assim como a *Casa de Nagô*, é considerada patrimônio da Cultura Negra do Maranhão, e passa por processo federal de avaliação afim de ser tombada (AMORIM, 2001, p.70).

Após o trabalho de Pereira, é a pesquisa de Costa Eduardo (1948) que aborda o *tambor de mina*, mas esse autor não está interessado no estudo dessa religião por seus aspectos africanos, mas pelo contato que ocorre entre esta e a cultural local, resultando num processo de aculturação, principal foco do estudo de Costa Eduardo no Maranhão. Aqui percebe-se um deslocamento teórico. Esse autor não trabalha com a idéia de continuidade da África no Brasil, mas com o contato de culturas de diferentes povos, ou seja, analisa as denominadas religiões afro-brasileiras a partir do referencial teórico do seu orientador Herskovits. Segundo Capone:

Herskovits, um dos pioneiros, assim como sua mulher, nos estudos de aculturação, considerava os descendentes de africanos nas Américas um campo privilegiado para o estudo das interpenetrações entre as civilizações quanto das transformações culturais daí resultantes (CAPONE, 2004, p.237).

Costa Eduardo considerava o contato entre diferentes culturas um dos principais temas de estudo da antropologia moderna, como afirma: “The systematic study of contact between peoples having different cultures is one of the principal concerns of modern anthropology” (COSTA EDUARDO, 1948, p.01), por isso não se preocupou em abordar a tradição africana dos *terreiros*, mas a inserção destes na sociedade local. E segundo Roger Bastide “não tratou propriamente de religião, e sim de todos os aspectos de aculturação” (BASTIDE In: PEREIRA, p.208).

Entretanto, apesar de se deter na análise dos aspectos relativos ao que entendia como aculturação dos negros no Maranhão, Costa Eduardo (1948, p.76-77), foi o primeiro a apontar a relação entre a *Casa das Minas* e o Reino do Daomé, tema que será abordado

posteriormente por Pierre Verger (1990). Este autor tentará demonstrar a origem dos voduns gegês⁴⁵ da *Casa das Minas* e a relação desta com o Daomé, atual República do Benin (VERGER, 1990, p.151), assunto sobre o qual me debruçarei adiante.

Bastide (1971) estuda o *tambor de mina* na mesma década que Verger, trabalhando com algumas noções que remetem à idéia de *tradição* adotada por Nunes Pereira. Ao referir-se à *Casa das Minas* afirma: “acima de todas as diversas seitas fiéis a África, há a casa daomeana de Mãe Andresa. É um canto do Daomé transplantado para o lado de cá do Atlântico⁴⁶” (BASTIDE, 1971, p.264) (...). E ainda: “temos, pois, na Casa das Minas, ao contrário do que temos encontrado nas outras casas, uma teologia extremamente complexa, coerente e perfeitamente organizada” (BASTIDE, 1971, p.264-265).

A fidelidade à África remete a uma idéia de não traição às origens africanas. Mas o que seria fidelidade para negros arrancados de seus países, que além de tornarem-se mão-de-obra escrava são obrigados a se adaptar a um novo contexto socio-cultural?

Bastide utiliza a metáfora de Pereira, apenas adaptando-a às descobertas realizadas por Costa Eduardo e Verger, que já haviam mostrado a relação entre a *Casa das Minas* e o Daomé.

A *Casa das Minas*, até o momento em que Bastide escreve, é apontada como a *única casa* que teria preservado seus valores africanos em São Luís, ou seja, a única detentora de uma *tradição africana*. No trabalho desse autor, a *Casa de Nagô* é apontada como um *terreiro* que tem “propensão a se deixar contaminar pelos outros cultos da região” como afirma:

⁴⁵ A palavra jeje foi escrita de diversas formas pelos diferentes autores, mantereí neste trabalho a grafia adotada pelo autor ao qual me refiro em cada momento.

⁴⁶ Grifos meus.

A casa matriz ioruba da rua dos Crioulos em São Luís guardou, em compensação, por mais tempo, sua herança africana. Tanto seu culto como sua mitologia aproximam-na das outras casas iorubas do Brasil que estudaremos mais detalhadamente no próximo parágrafo. Poderíamos, portanto, deixá-la de lado, se não nos mostrasse, entretanto, ela também uma certa propensão a se deixar contaminar pelos outros cultos da região. Ela não é puramente ioruba; de fato, encontra-se numa região onde a influência daomeana foi a mais forte e une aos Orixás nigerianos certos Voduns Fon; por exemplo, a família do Orixá Xangô comporta membros daomeanos como Loko, Verequete, Lisa e Abe. Há aí uma imitação do que existe na casa Fon de Mãe Andresa, uma aspiração de maior ortodoxia africana, copiando o que se passa na mais pura seita de São Luís, não percebendo que esta suposta pureza, é na realidade, uma traição do ponto de vista étnico. O catolicismo também tem seu lugar no culto, não só pelo altar católico que domina o grupo de dançarinos sob a rede de festas, mais ainda pelo acréscimo às cerimônias puramente africanas⁴⁷ de orações católicas durante o mês de Maria (BASTIDE, 1971, p.263).

Nestas afirmações de Bastide observa-se a marca de um discurso biológico que remete a idéia de herança africana como se esta fosse geneticamente herdada, e o acionamento de um discurso baseado na moral ao falar de traição étnica, como se a *Casa de Nagô* estivesse cometendo essa traição de forma proposital.

Além disso, a idéia de contaminação trás subjacente a de pureza, pois se a *Casa de Nagô* deixou-se contaminar por outros rituais, a *Casa das Minas* tendo conservado uma pureza, indica a ortodoxia verdadeira, que corresponde ao que é puramente africano.

Bastide, portanto, contribui para cristalizar, uma vez mais, a idéia de *pureza*, subjacente à idéia de *tradição*, daquilo que é visto como sendo genuinamente africano. Essa oposição entre *pureza* e *contaminação* no *tambor de mina* é a análoga àquela adotada por

⁴⁷ Grifos meus.

esse autor ao estabelecer diferenças entre os *candomblés nagô* (ou Ketu) que praticaria religião e, o *candomblé banto* que praticaria magia (BASTIDE, 1971, p.349-350). Segundo Capone:

Com Bastide, a oposição entre candomblé nagô, sinônimo de religião, e candomblé banto (ou macumba), sinônimo de magia, que era a expressão de um dos fundamentos da lógica interna aos cultos e que fora reproduzida por Carneiro como tal, foi reinterpretada à luz da oposição entre magia e religião decorrente do discurso antropológico (CAPONE, 2004, p.245-247).

Para Capone (2004, p.243), Bastide coisifica a oposição entre os *candomblés nagôs* e a *macumba degradada*, e parece-me que essa oposição serve de modelo para esse autor construir a oposição entre o *tambor de mina* puro representado pela *Casa das Minas*, e o misturado, que seria o modelo da *Casa de Nagô*.

Após os trabalhos de Bastide, a noção de *tradição* aparece também nos estudos de Barreto, realizados na década de 1970. No seu livro *Os voduns do Maranhão* a autora afirma que: “Em minha primeira estada em São Luís visitei inicialmente, várias casas de culto: de Jorge da Fé em Deus, de Mundica Tainha, de Ribamar do João Paulo, de Ribamar do Araçagi, Casa de Nagô, uma no bairro do Matadouro, Casa de Fanti-Ashanti, além da Casa das Minas e muitas outras” (BARRETO, 1977, p.55).

Para Barretto (1977, p.53) o continuum religioso de São Luís assume, segundo cada *casa*, tonalidade mais próxima à pajelança, espiritismo ou modelo jeje dado pela *Casa das Minas*.

Essa classificação indicaria quais influências as *casas de tambor de mina* teriam sofrido. Segundo a autora (1977, p.53), a *Casa de Jorge da Fé em Deus*, “no continuum

religioso de São Luís está mais próxima da pajelança do que qualquer rito africano” por isso “tomar tal casa para concluir alguma coisa sobre religião africana em São Luís é realmente uma temeridade”.

Percebe-se aqui que Barreto utiliza a noção de ritos africanos e religião africana como se estes tivessem sido conservados de forma inalterada, e por isso seriam diferentes dos *terreiros* que teriam sofrido influências de outros rituais. Não seria uma temeridade também apontar religiões e ritos africanos em São Luís, que não teriam sofrido influências?

Para essa autora somente alguns *terreiros* do que entende por *continuum religioso* de São Luís teriam preservado os rituais africanos:

No entanto, há em São Luís outras casas que se resguardaram melhor de influências religiosas brancas, ou indígenas, apesar de que todas, de algum modo, tiveram que se adaptar, para conseguir sobreviver⁴⁸. Dentre essas, por exemplo, pode-se citar a Casa de Nagô e a Casa Fanti-Ashanti. Dentro do “continuum” religioso essas casas procuram expressamente guardar a maior fidelidade ao “preceito da lei”, segundo a terminologia de Euclides, chefe da Casa de Fanti-Ashanti. No entanto, a Casa mais fechada às influências externas é realmente a Casa das Minas – austera e tradicional, quase uma legenda entre os negros de São Luís (...) (BARRETO, 1977, p.54).

Percebe-se aqui que Barreto parece procurar modelos de *terreiros* que teriam sido influenciados, mais ou menos, pelo modelo da *Casa das Minas* que, reproduzindo a mesma abordagem dos autores anteriores não teria absorvido influências externas.

Barreto aponta a *Casa das Minas* como não absorvendo influências externas, no entanto, a própria autora afirma que todas as *casas* tiveram que se adaptar para continuarem

⁴⁸ Grifos meus.

existindo. Então a *Casa das Minas* também não teria se adaptado à nova realidade na qual está inserida? Porque, para Barreto, essa *casa* estaria fora dessa adaptação? Barreto parece continuar analisando o *tambor de mina* a partir dos estudos anteriores, por isso não discorda dos seus referenciais teóricos.

Segundo Barreto (1977, p.112), a *Casa de Nagô* e a *Casa Fanti-ashanti*, foram escolhidas para analisar o grau de “influência gêge” em São Luís por que:

Nestas casas escolhidas não há imagens de caboclos, pretos velhos ou exus, que caracterizam a maioria das casas influenciadas pela Umbanda ou pagelança. Nessas casas se canta em “africano” e há uma tentativa de preservar a tradição.

(...) Outro critério foi o do prestígio que estas duas Casas gozam entre os próprios terreiros, são casas respeitadas pela sua integridade, pelas suas Festas, pela seriedade de suas dançantes. São Casas que, embora mais permeáveis às inovações mantêm-se o mais possível próximas à tradição africana⁴⁹. (BARRETO, 1977, p.112).

Barreto apega-se em alguns elementos para atestar a preservação do que entende por *tradição* nas *casas* por ela analisadas, afirmando, de início, que cantar em africano seria um indício dessa *tradição*. Entretanto, cantar em africano nesses *terreiros* é reproduzir uma linguagem africana tal como se encontra na África ou, é criar uma nova forma de “cantar em africano”, que leva em consideração a origem desses *terreiros*, mas também a adaptação destes à sociedade onde foram fundados?

Luis Nicolau (2001), ao realizar estudo comparativo entre as entidades *tobosi* no *Culto Nesuhe* do reino do Abomé, na *Casa das Minas*, em São Luís, e em *terreiros jeje-mahi* de Cachoeira, na Bahia, mostra que essas entidades apresentam diferenças rituais,

⁴⁹ Grifos meus.

comportamentais e lingüísticas. Para esse autor, as entidades *tobosi* desses locais apresentam diferentes antecedentes africanos que:

Não pressupõem apenas processos de continuidade, mas também de mudança, como foi demonstrado pelas diferenças conceituais e comportamentais que aparecem ao comparamos as *tobosi* dos *Nesuhue* e da *Casa das Minas*. (...). A conclusão mais ampla que deriva da hipótese acima apontada é que as diferenças regionais dos cultos afro-brasileiros, como as que existem entre a Casa das Minas do Maranhão e os terreiros jeje-mahi de Cachoeira, em relação às *tobosi* e ao vodun Aziri, podem ser explicadas, dentre outros fatores, pela diferença de origem étnica e afiliação religiosa dos agentes sociais responsáveis pela sua transferência transatlântica (NICOLAU, 2001, p.210).

Dessa forma, os *terreiros* de *tambor de mina*, assim como essas entidades *tobosi* apresentariam variações e mudanças em São Luís. Por isso, “cantar em africano” não significa símbolo de preservação da *tradição*, pois pode representar junção de diferentes elementos lingüísticos e comportamentais, resultando, ao contrário, em inovações nos *terreiros* de religiões afro-brasileiras em São Luís.

É interessante notar que os raciocínios de Barreto são carregados de juízos de valor, de afirmações adjetivadas que não se sabe em que dado etnográfico foram construídos. O importante seria saber, o que é, segundo o ponto de vista nativo, entendido por seriedade, integridade, e em que base à autora se apóia para fazer tais afirmações.

Percebe-se também que noção de preservação da *tradição* aparece aqui em contraposição à idéia de influências externas, relacionada a imagens provenientes da *umbanda*. Preservar para esta autora significa não ser aberto a inovação. Entretanto, seria possível ser permeável a inovações sem alterar a *tradição*? Mais que isto, a *tradição* é algo

que possa ser congelado, frigorificado, que se mantenha e se reproduza sem alterações?
Não seriam as *tradições* sempre inventadas?

Como afirma Hobsbawn:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 2002, p.09).

Sendo assim, se qualquer *tradição* é sempre uma “invenção”, o que nos levaria a pensar que a *tradição* da *Casa das Minas* não seria alterada e continuamente reinventada como nas outras *casas* que, apesar de *tradicionais*, são abertas a inovações?

No trabalho de Barreto a *Casa de Nagô*, apontada por Bastide como propensa a se *contaminar* e a *imitar* a *Casa das Minas* aparece, aparece como um dos *terreiros* que conseguiu se manter próximo do que ela entende como sendo a *tradição africana*. Num autor, Bastide, a *Casa de Nagô* é apontada como *misturada*, em Barreto, essa mesma *casa* é vista como detentora da *tradição africana*, apesar das influências que teria sofrido, ou seja, parece que na sucessão de autores, o que entendem como *pureza* foi sendo relativizado, passando a compor um certo grau de *contaminação*.

Barreto, que escreve após Bastide, não discute as afirmações feitas por este sobre a *Casa de Nagô* e mostra que este *terreiro*, assim como a *Casa Fanti-Ashanti* apresentam os elementos necessários para serem classificados de *tradicionais*.

A idéia de que a *Casa das Minas* é o mais *tradicional terreiro* de São Luís, exercendo influência em outros *terreiros* de *tambor de mina*, como Barreto se propõe a mostrar, está presente também nos estudos de Sérgio Ferretti. Esse autor considera que essa *casa* deu origem ao *tambor de mina* no Maranhão. Nele a idéia de *matriz*, de *modelo*, é constante:

Casa das Minas é o nome pelo qual é conhecido o mais antigo terreiro de tambor de mina⁵⁰ de que se tem notícia no Maranhão, sendo provavelmente o que deu origem a esse culto em terras maranhenses, e que aqui serviu de modelo a outras casas semelhantes (FERRETTI, S. 1996, p.11).

Sérgio Ferretti agrega a temporalidade, integrando o fator tempo, à noção de *tradição*, enquanto nos antecessores, o que está em questão é uma ligação direta com a África, por meio da metáfora do *transplante*. Para este autor, a antiguidade, a ancianidade é que confeririam a condição de *tradicional* à *Casa das Minas*.

Além dessa inovação, esse autor interessa-se em analisar o sincretismo religioso da *Casa das Minas*: “Estamos assim interessados no sincretismo, não onde ele é mais evidente e tem sido constatado, como na Umbanda, mas num grupo tradicional⁵¹ como a Casa das Minas” (FERRETTI, S. 1995, p.16).

Percebe-se, aqui, que num *terreiro* tido como *tradicional* é possível a análise de sincretismo religioso. Certamente essa possibilidade não fora explorada pelos antecessores porque no contexto em que se iniciam os estudos nessa *casa*, os estudiosos estavam mais interessados em apontar a preservação do que cunharam como sendo sua *tradição africana*.

⁵⁰ Grifos meus

⁵¹ Grifos meus

Nos estudos de Sérgio Ferretti a noção de *tradição* serve, também, para classificar e identificar as religiões de origem africana que fazem parte do campo religioso afro-brasileiro, onde o *tambor de mina* seria “a religião de origem africana *tradicional* predominante no Maranhão e na Amazônia” (FERRETTI, S. e FERRETTI, M.1999, p.108). Vê-se que, para este autor, não está em questão a pureza, mas a antiguidade do *tambor de mina*, a sua anterioridade em relação às demais religiões afro-brasileiras no Maranhão.

Portanto, para esse autor o *tambor de mina* é a religião que apresenta características específicas no estado do Maranhão, o que o tornaria a religião *tradicional* do Maranhão. Percebe-se aqui uma ruptura com os antecessores, para quem o *tambor de mina* estava relacionado a uma idéia de religião transplantada.

Entretanto, apesar dessa ruptura parece-me que a idéia de *tradição* apresentada por pesquisadores anteriores já está cristalizada no campo de estudos do *tambor de mina*, por isso Sérgio Ferretti continua utilizando a mesma classificação dos autores anteriores para apontar os *terreiros* detentores da tradição africana (FERRETTI, S.1995, p.14,15).

Assim, a partir do final da década de 1970, a idéia de *tradição*, que antes remetia principalmente a um *terreiro* - a *Casa das Minas* - e a outros poucos *terreiros*, como a *Casa de Nagô* e a *Casa de Fanti-Ashanti*, passa agora a ser utilizada na classificação do campo religioso afro-brasileiro.

Carvalho Santos e Santos Neto, ao realizarem estudo sobre as religiões de origem africana em São Luís, classificam os denominados *terreiros* de religião *afro-brasileira* em três tendências:

Na primeira⁵² estariam os terreiros considerados de mina (...) é aqui que vai se encontrar os chamados “mineiros de raiz”, expressão que designa os pais e mães- de-santo em sua maioria antigos, cujas casas são ramificações dos terreiros tradicionais. Os segundos seriam os terreiros que, mesmo influenciados pela Umbanda, reivindicam para si a denominação de tambor de mina e procuram se inspirar nos velhos terreiros para realizarem suas festas e cerimônias sob as formas tradicionais”. E a terceira e última classificação seria dos terreiros que, abertamente se assumem como Umbanda, geralmente atribuindo pouco valor ao tambor de mina. São os pais e mães-de-santo em sua maioria mais novos⁵³ e que, a cada dia que passa, são mais numerosos (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.19).

Para estes autores a *tradição* é reconhecida a partir de algumas características. Eles mesclam as idéias dos antecessores, de raiz, que têm a ver com a metáfora do transplante, com a noção mais recente de ancianidade e temporalidade. Os *terreiros* são classificados de acordo com sua distribuição no tempo – mais velhos e mais novos.

Além disso, no primeiro grupo, segundo os autores, estariam os *terreiros* de raiz. Aqui se pode novamente fazer uma relação com a metáfora de Pereira. Das *casas* tradicionais “nascem novos” *terreiros*. O transplante não é mais da África para o Brasil. Os *terreiros* tradicionais “criaram raízes”, e deles “nasceram” novas ramificações. Percebe-se que aqui prossegue a metáfora do transplante e das “mudas”, ou seja, pequenas plantas que nascem ao redor das árvores mais velhas. É interessante que essa metáfora cria uma idéia de genealogia do *tambor de mina*.

Os *terreiros* que apresentam semelhanças com a *Umbanda* são colocados pelos autores, como reivindicando a denominação de *mina*, e se inspirando nos *terreiros*

⁵² Fiz a divisão numérica das tendências em primeira, segunda e terceira, para ficar mais claro ao leitor, e facilitar o entendimento da diferenciação dos terreiros feita pelos autores citados.

⁵³ Grifos meus.

tradicionais para realizarem seus rituais. O que seria para um *terreiro* reivindicar a denominação *mina*? Definir-se no campo religioso enquanto *tambor de mina*? Ou como colocam pesquisadores anteriores, esses *terreiros* estão utilizando as *casas* tradicionais como modelo? Essas questões estão, ainda, sem resposta, já que os autores citados parecem não se questionar a esse respeito, apegados aos padrões explicativos cristalizados, que não colocam em questão certas idéias pré-concebidas. O ponto de vista nativo, dos integrantes de outras *casas* que não as apontadas como antigas ou *tradicionais*, nunca é apreendido, porque não é tomado enquanto tal. Esse é um trabalho ainda por fazer.

O grupo que se assume enquanto *umbanda*, com novos e numerosos líderes, aqui parecem ser colocados em contraposição aos *tradicionais* que seriam antigos e em número reduzido. Ao se definirem enquanto *umbanda* esses adeptos estão realmente atribuindo pouco valor ao *tambor de mina*, ou estão apenas afirmando pertencer a uma outra religião do campo afro-maranhense, que não o *tambor de mina*, tido como religião *tradicional* do Maranhão? Neste caso, mais uma vez, do ponto de vista nativo, é importante ser considerado *tradicional*? Em que termos? Quais são as disputas que se travam nesse sentido?

Nos escritos de Mundicarmo Ferretti, a noção de *tradição* se apresenta em diferentes contextos, como em referência a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô*:

Apesar das Casas das Minas e de Nagô serem muito prestigiadas, a preservação de seus conhecimentos tradicionais encontra-se ameaçada pelo mesmo “fechamento” que permitiu a elas chegar aos nossos dias

atuais com um índice tão alto de preservação de tradições africanas⁵⁴ (FERRETTI, M. 2002, p.05).

Nesse contexto, ao referir-se ao que chama de *tradição*, a autora o faz em relação a preservação de aludidas *tradições africanas*, que teria se dado por que essas *casas* seriam fechadas a influências externas. Neste caso, não fica claro de que modo é qualificado o que entende por alto índice de preservação de *tradições africanas*.

A autora refere-se também à *tradição* utilizando o plural (*tradições africanas*), nisto se diferenciando dos autores anteriores:

Embora no Tambor de Mina do Maranhão a tradição jeje tenha sido mais preservada do que a nagô e dessa ter sido bastante influenciada por aquela, os terreiros da capital apresentam mais elementos da *Minas-Nagô* do que da *Mina-Jeje* (...) Mas a maioria dos terreiros da capital integram também à *Mina* elementos de outras tradições de origem africana⁵⁵ (taipa, cambinda, caxias e outras) que foram deixadas por terreiros já desaparecidos (FERRETTI, M. 2002, p.04).

Ao falar dessas diferentes *tradições*, a autora elabora uma nova abordagem sobre as nações africanas que teriam constituído o *tambor de mina* no Maranhão, colocando-se contrária à idéia de um *modelo jeje de tambor de mina*, como colocam Barretto (1977) e Sérgio Ferretti (1995,1996). E, além disso, para essa autora a inserção de novos elementos no *tambor de mina*, como por exemplo, as entidades *caboclas*, não é prova de abandono da suposta *tradição africana*:

A introdução do “caboclo” na Mina parece ter ocorrido ainda no século passado, quando as casas mais antigas estavam sob o comando de

⁵⁴ Grifos meus.

⁵⁵ Grifos meus.

suas fundadoras e, não deve ser vista como indicador de “abandono” da tradição africana.

No Maranhão há casas, como a de Nagô e de Fanti-Ashanti, onde aquela tradição continua s ser muito valorizada e os “caboclos” gozam de grande prestígio entre os filhos-de-santo⁵⁶ (FERRETTI, M. 1985, p.60).

Nos estudos de Mundicarmo Ferretti a noção de *tradição*, assim, é empregada em outros sentidos, nos quais a inovação não parece ser vista como algo negativo.

Na Mina maranhense tradicional⁵⁷, não há uma separação rígida entre voduns e entidades caboclas, e talvez por isso mesmo, os termos *invisível* e *encantado* podem designar tanto as entidades africanas como as não africanas (FERRETTI, M. 2000, p.76)

Entretanto, em Mundicarmo Ferretti, como em autores acima (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989), persiste a noção da existência de um *tambor de mina tradicional*:

Na Mina tradicional, geralmente, a comida oferecida aos voduns fica algumas horas no quarto de santo e depois é consumida pelas pessoas no terreiro (FERRETTI, M.1999, p.03).

Na Mina tradicional a clientela dos “mineiros” é, geralmente, vinculada a eles por parentesco biológico ou ritual e a clientela dos encantados é constituída de pessoas que tem ligação com eles, com o pessoal do terreiro e com a religião (FERRETTI, M.1999, p.03).

⁵⁶ Grifos meus.

⁵⁷ Grifos meus.

Ao se afirmar existir uma *mina tradicional*, fica subentendida uma *não tradicional* e, ao proceder a essa distinção, poder-se-ia perguntar quais seriam os elementos a ela subjacentes? Um modelo de *tambor de mina*? Mas como se pode pensar em um modelo, se como indica a própria autora existiriam diferentes *tradições* influenciando o *tambor de mina*?

Observa-se que a partir da década de 1970 e 1980 a noção de *tradição* que ora aparece na referência a dois *terreiros*, *Casa das Minas* e *Casa de Nagô*, ora classifica o campo religioso, ora o próprio *tambor de mina*, é utilizada na intenção de remeter a uma idéia de maior preservação de um padrão africano, ainda que haja variações, de acordo com o *terreiro*.

Além disso, a partir dessa década, a noção de *tradição* parece ter sido completamente naturalizada, tornando-se autônoma e auto-evidente. A utilização das expressões “tradição africana”, “terreiro tradicional”, “tambor de mina tradicional” não parece pedir maiores explicações, tendo sido já reconhecida e legitimada no campo intelectual, passando a constituir-se no que alguns autores denominam de senso comum douto (BOURDIEU, 1998, p.26).

Isso parece se confirmar nos trabalhos dos autores que iniciam estudos a partir da década de 1990, e que adotam essa noção a partir do estabelecido pelos antecessores. Pires (1999, p.19), divide os *terreiros* de São Luís em “*mina, umbanda e misturados*”.

Entretanto, poder-se-ia, aqui também, indagar: o *tambor de mina* e a *umbanda* também não apresentariam *misturas*? Então quais seriam as diferenças entre os *terreiros* de *mina, umbanda* e os chamados *misturados*? Parece haver aí uma simplificação na classificação dos *terreiros* que compõem o campo religioso afro-brasileiro em São Luís.

Essa simplificação ocorre também no trabalho de Amorim (2001, p.40), que classifica os *terreiros* em três grupos: *casas africanas* ou *de raízes*, *terreiros descendentes de casas africanas ou de raízes*, e os *novos terreiros*, que entende como sendo bastante misturados com a *umbanda*.

Nessas classificações parecem juntar-se, acriticamente, as divisões realizadas pelos antecessores sem que os autores tenham procurado realizar uma genealogia do conceito, atentando para o contexto em que estes foram construídos. Houve, a meu ver, uma naturalização de pressupostos adotados pelos antecessores sem que tenham se explicitado as diferenças entre as *casas africanas* ou de *raiz*. Não fica claro o que está a indicar sua origem africana e suas influências externas e parece-me que somente a *umbanda* é colocada como *misturada*, ou seja, que tenha se afastado completamente de um modelo africano. E a junção com diferentes elementos africanos, e com catolicismo não significaria *misturas*?

A noção de *tradição*, ao longo dos estudos aqui analisados, aparece em contextos, situações empíricas e construções teóricas distintas e, no entanto, apesar dessas diferenças, parece remeter sempre a uma idéia de busca de marcas africanas. Essa é a idéia constante, o pensamento matriz com o qual nenhum dos autores parece romper.

Para apontar essa *tradição africana* os pesquisadores, ainda que em diferentes contextos, partem de algumas características de certos *terreiros*, tomadas como indicativas dessa condição, e ainda que sejam variáveis estão sempre relacionadas à idéia de continuidade entre África e Brasil.

Ao procederem assim, os pesquisadores estão, de algum modo, criando representações sociais do *tambor de mina*, que passam a operar nas relações concretas que os agentes sociais estabelecem entre si e com esses intelectuais.

Acredito que nas devidas proporções, pode-se analisar essa denominada *tradição africana* da mesma forma que Dantas (1988), analisou a construção da idéia de *pureza africana* do *candomblé nagô*. Essa autora procura mostrar como os estudos sobre o *candomblé* da Bahia serviram para classificar os *terreiros* em *puros* e *misturados*. Dessa forma, os *terreiros* que apresentariam traços culturais africanos foram colocados, pelos estudiosos, como detentores de uma *pureza africana*, enquanto que os *terreiros* que apresentariam uma mistura de diferentes culturas (índigena, portuguesa e africana) seriam tidos como *misturados*.

A noção de *tradição no tambor de mina*, assim como a de *pureza africana* no *candomblé*, analisada por Dantas, está presente nos estudos das denominadas religiões de origem africana desde seus primórdios, relacionando-se a uma busca das origens dessas religiões, o que de acordo com essa autora:

Tem remetido constantemente a África, e essa busca incessante de africanismo, iniciada no século passado (XIX), com Nina Rodrigues tem tomado feições diversas⁵⁸, desde o cotejo mecânico e simples de traços culturais como prova de “sobrevivências” (Rodrigues, 1935,1977; Ramos, 1951, 1961) até os estudos que tentam mostrar a persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africanos alternativos funcional (Herskhovits, 1967; Ribeiro, 1952), ou ainda como expressão de um verdadeiro pensamento africano (Bastide, 1971, 1978; Santos, 1976) (DANTAS, 1988, p.20).

A autora chama a atenção para as diferentes características que a idéia de *pureza africana* apresenta, assim, por exemplo, um *terreiro* nagô considerado *puro* não apresenta

⁵⁸ Grifos meus.

mistura com outras nações africanas, mas se mistura com o *catolicismo*. Isso mostra que a *pureza africana* é algo definido culturalmente:

A decantada pureza nagô tem contornos diferentes na Bahia, em Pernambuco e em Sergipe. E mais: que o mesmo que o mesmo acervo de traço culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura com o Toré (DANTAS, 1988, p.148).

Ou seja, segundo Dantas a noção de *pureza africana* é algo definido de acordo as posições dos agentes sociais no campo religioso, entretanto, os intelectuais ao tomarem esta categoria nativa como categoria analítica, criam um modelo de pureza africana sem atentar para as suas variações.

Na busca das origens africanas nos *terreiros* de *tambor de mina* os autores classificam determinados *terreiros* como *tradicionais* a partir das histórias que estes apresentam, mostrando uma origem africana que liga o passado ao presente, ou seja, a história dos *terreiros* cria um vínculo entre estes e a África, e esta, ou sua imagem, como afirma Capone “torna-se fonte de legitimação dos cultos” (2004, p.31).

Um dos elementos que atestariam o vínculo com a África seria constatado por meio de dados da história dos *terreiros*:

Que é sempre uma história oral, aparece como algo dado, sem se atentar para o fato de que aquilo que é retido pela memória oral e apresentado no discurso como a “história do terreiro” constitui versões que, não sendo necessariamente falsas ou verdadeiras, são elaboradas

dentro de determinados marcos que induzem e orientam recortes e seleções do que será recalcado ou não (DANTAS, 1988, p.59).

Ou seja, os autores estariam tratando como verdades o que é, na realidade, constituído por representações, por versões elaboradas por agentes colocados em distintas posições no campo religioso. A partir dessas representações, a partir do modelo nativo de explicação, marcado por cortes e seleções, os pesquisadores teriam construído suas interpretações.

Capone (2004), por sua vez, chama a atenção para esse aspecto da *tradição*:

A fidelidade ao passado define os cultos “puros” como “tradicionais”, mas a própria idéia de tradição gera problemas epistemológicos que têm de ser levados em conta. Na tradição, vemos habitualmente uma permanência do passado no presente, uma pré- formação do segundo pelo primeiro. Essa causalidade, todavia, nunca é mecânica. Inscrever-se em uma tradição é não apenas repeti-la, como também transformá-la. As tradições, na realidade, sempre são discriminatórias. Tendem a constituir um sistema de referências que estabelece distinções entre o que é tradicional e o que não é (CAPONE, 2004, p.29).

Como mostrei até aqui, a busca pela África está presente desde o início dos estudos do *tambor de mina*. E um dos primeiros autores a apontar a origem africana de um *terreiro de tambor de mina* é Costa Eduardo, percurso que Pierre Verger continua posteriormente.

Antes de comentar o artigo de Pierre Verger sobre a origem da *Casa das Minas*, é importante lembrar que esse autor está inserido no grupo de intelectuais que se propõe a

estabelecer um vínculo entre a África e o Brasil, o que leva um número significativo de *pais e mães-de-santo* a uma “volta à África” como mostrou Dantas:

Ainda na década de 1940 Pierre Verger se instala na Bahia e inicia o trânsito de intelectuais entre Salvador e a Costa da África, que será seguida por muitos outros em busca de africanismo (DANTAS, 1988, p.203).

Para Capone (2004, p.274), Pierre Verger foi à figura mais emblemática desse movimento que buscou estabelecer vínculos entre o Brasil e a África. Segundo essa autora, Verger “procurou, pela comparação entre a África e a Bahia, fazer sobressair a fidelidade dos negros baianos à África” (2004, p.274).

Pierre Verger, também procura, de alguma forma, mostrar o vínculo entre a África e o *tambor de mina* do Maranhão. No artigo intitulado *Uma rainha africana mãe de santo em São Luís*, Pierre Verger se propõe a mostrar que a *Casa das Minas* teria sido fundada por “Na Agontimé, viúva do rei Agonglo, mãe de Guezo, que foi enviada para a escravidão por Adandozan e que Dossuyévo e o Migan Atindébacu procuraram por muito tempo através das plantações das duas Américas” (VERGER, 1990, p.153). Pierre Verger inicia seu texto afirmando:

Eu quero contar, aqui, um curioso episódio histórico, referente a relações estabelecidas entre a África e o Brasil na primeira década do século XIX (...). Tive o prazer de viajar ao Daomé (atual República do Benin) em 1936, e de passear em Abomé, sua antiga capital histórica (...).

Doze anos depois, em agosto de 1948, tive a oportunidade de falar, em São Luís do Maranhão, com Mãe Andresa da Casa das Minas, onde

praticam o culto dos deuses daomeanos. Ela teve a bondade de me comunicar os nomes de certos voduns, pouco conhecidos, bem que citados por Nunes Pereira na sua obra sobre a ‘Casa das Minas’ (VERGER, 1990, p.151).

A partir daí, Verger perseguirá a relação entre os voduns da *Casa das Minas* e o Reino do Abomé na África, provando que esse *terreiro* teria sido fundado por uma rainha africana, segundo ele, vendida como escrava para o Brasil.

Esse “mito de origem” da *Casa das Minas*, construído por esse autor, será confirmado pelos pesquisadores posteriores. Esta versão, entretanto, apesar de utilizada na maioria das pesquisas que tentam dar conta da origem desse *terreiro*, é cheia de ambigüidades, como aponta Mundicarmo Ferretti:

Contundo, como a Casa das Minas não tinha conhecimento daquele fato é possível que aquele terreiro tenha sido fundado, não por Na Agotimé, mas por outra africana iniciada no culto de Zomadonu (Maria Jesuína), antes de vir para o Brasil, ou preparada no Maranhão por Na Agotimé (hipótese já levantada por Sérgio Ferretti, 1985, p. 59). De acordo com história contada na casa, as duas primeiras mães da Casa das Minas recebiam Zomadonu, vodum também recebido em Cuba e também cultuado em terreiros brasileiros em nação jeje-mahi (FERRETTI, M. 2000, p.63).

Nota-se que essa versão de origem da *Casa das Minas* elaborada por Pierre Verger, é controversa, mas, apesar disso, será adotada como versão oficial de origem desse *terreiro*, reconhecida em 1985, como verossímil pelos participantes de Colóquio realizado pela UNESCO, em São Luís (FERRETTI, M. 2000, p.63).

Assim como a *Casa das Minas*, a história da *Casa de Nagô* se baseia na relação com a África, entretanto, sua origem africana é marcada também por controvérsias, como afirma Mundicarmo Ferretti, ao mostrar as diferentes versões nas quais se baseiam alguns estudiosos:

Da Casa de Nagô, o segundo terreiro de Mina mais antigo⁵⁹, não há identificação precisa nem mesmo de sua ‘nação’. Segundo uma das versões conhecidas em São Luís, ela foi fundada por duas africanas, Josefa e Joana, uma de ‘nação’ nagô-tapa, e outra de ‘nação’ cambinda (Oliveira, J., 1989, p.32). Conforme outra versão teria sido fundada pela africana de Angola, conhecida por Josefa de Nagô, que recebia Badé Queviosô (Entidade espiritual também cultuada na Casa das Minas), com sua irmã e com a colaboração de Maria Jesuína, fundadora daquele terreiro jeje (SANTOS, M.R e SANTOS NETO. M., 1989, p.52) (FERRETTI, M. 2000, p.64).

Ainda segundo essa autora:

Os estudos realizados sobre à Casa de Nagô e as histórias ouvidas em São Luís a respeito de sua fundadora não permitem ainda uma identificação segura de sua ‘nação’. Embora a casa apresente vários pontos em comum com os terreiros nagô da Bahia (abertura de ‘toque com Ibarabô’ e chamada de Ogum, por exemplo), são notórias as suas diferenças em relação aos terreiros nagô antigos ou tradicionais⁶⁰ de outros estados brasileiros (FERRETTI, M. 2000, p.64).

Apesar das contradições em relação à origem africana da *Casa de Nagô*, a sua suposta *tradição africana* é algo indiscutível para os autores contemporâneos e de forma

⁵⁹ Grifos meus.

⁶⁰ Grifos meus.

alguma é contestada, aparecendo como tema controverso apenas a nação africana da pessoa que teria fundado o *terreiro*. Sabe-se que é da África, mas não se conhece a nação.

Percebe-se aqui que os estudos sobre o *tambor de mina* são importantes para legitimar a história de origem desses *terreiros*, pois o discurso dos agentes sociais passa a ter mais reconhecimento no campo religioso quando coincide com o discurso dos pesquisadores. Assim, ainda que a origem dos *terreiros* tidos como *tradicionais* comporte ambigüidades, os estudiosos, através das suas pesquisas, legitimam determinadas representações que tornam-se verdades incontestes desses *terreiros*, ainda que seus agentes não conhecessem as histórias relatadas pelos pesquisadores.

Talvez por isso, Capone afirme existir uma aliança entre os *terreiros* e os intelectuais, que segundo essa autora “é confirmada pelo valor dado à presença de um antropólogo em um terreiro. Ser estudado por um pesquisador equivale a certificar o próprio tradicionalismo, o vínculo íntimo com a tradição africana” (CAPONE, 2004, p.34).

Neste sentido, a própria presença dos estudiosos nos *terreiros* funciona como a garantia de um “perito”, que com os resultados de sua pesquisa, confirmaria e legitimaria a relação dos *terreiros* reconhecidos como tradicionais e a África. E, com isso, os estudiosos passam operar na realidade dos *terreiros* nos quais pesquisam.

A esse respeito é bom lembrar que os autores contemporâneos não contestam a aludida *tradição africana* da *Casa de Nagô* e ao contrário, legitimam-na nos seus estudos, embora não tenha sido sempre assim, pois, na década de 1950, Bastide aponta essa *casa* como uma *imitação* da *Casa das Minas*, como mostrei no capítulo anterior.

Entretanto, se Bastide vê a *Casa de Nagô* como uma *imitação da Casa das Minas*, os pesquisadores contemporâneos tentarão mostrar que a relação entre estas duas *casas* tidas como *tradicionais* fortalece o *tambor de mina tradicional*:

Os dois terreiros de Tambor de Mina mais antigos do Maranhão, foram fundados por africanos, em São Luís e continuam atuantes até hoje. São eles: a Casa das Minas e a Casa de Nagô (FERRETTI, M.1999, p.108).

A Casa de Nagô, apesar de ter uma identidade marcante e traços bem definidos, aproxima-se bastante da Casa das Minas (FERRETTI, M. 2001, p.78).

No Tambor de Mina, só a Casa das Minas-Jeje e a Casa de Nagô (ambas de São Luís) foram fundadas por africanas e tem uma identidade africana assentada numa auto-definição, num reconhecimento geral, na posse de traços antigos e bem diferenciados (característicos de sua “nação”⁶¹) muitos dos quais remontam ao tempo de suas fundadoras. Como surgiram na mesma época, se estabeleceram na mesma área e têm uma longa experiência de interação, uma fortalece a identidade africana e avaliza a história da outra (FERRETTI, M. 2001, p.88).

Para Bastide a *Casa de Nagô* é uma imitação da *Casa das Minas*, para os pesquisadores posteriores, esses *terreiros* têm uma relação entre si, que se explica principalmente a partir da origem africana dessas duas *casas*.

Segundo Mundicarmo Ferretti:

Como os terreiros de São Luís são os mais antigos⁶² e a história dos primeiros terreiros de Belém, Manaus, Codó e de outros importantes centros de Tambor de Mina remete a terreiros da capital maranhense, acredita-se que o Tambor de Mina tenha surgido em São Luís, na primeira metade do século XIX, e que tenha sido estruturado por duas ‘casas grandes’, abertas por africanas libertas, ainda ali em funcionamento: 1) a Casa das Minas (jeje-fon), por Maria Jesuína

⁶¹ Grifos meus.

⁶² Grifos meus.

(Massecutô?) africana do Dahomé (hoje República do Benin); 2) e a Casa de Nagô (ioubana), por Josefa de nagô e suas irmã (FERRETTI, M. 2000, p.61).

Existem em São Luís centenas de outros terreiros, de números e características difíceis de serem precisados. Estes terreiros seguem, sobretudo, a tradição da Casa de Nagô, que começou a ser difundida em fins do século XIX. Alguns apresentam influências de Cura ou pajelança, do Terêco, da Umbanda, do Candomblé e também da cultura jêje da Casa das Minas. No modelo do Tambor de Mina do Maranhão prevalece, entretanto, o tipo de organização da Casa de Nagô, com influências da Casa das Minas⁶³ (FERRETTI, M. 1999, p.108).

Os *terreiros de tambor de mina* reconhecidos enquanto *tradicionalis*, além de serem colocados como os que preservaram mais traços africanos são apontados também como os que teriam originado o *tambor de mina*, e por isso, serviriam de modelo a outros *terreiros* de religião afro-brasileira, não só em São Luís, mas em todo o estado do Maranhão. Mas o que a autora define como antigo? Traços africanos ou a temporalidade desses *terreiros*? Quais são as bases nas quais se afirmam que esses *terreiros* estruturaram o *tambor de mina* em São Luís?

As *casas tradicionais*, portanto, são também reconhecidas como *casas matrizes* ou *de raiz*, pois teriam dado origem ao *tambor de mina* no Maranhão. Carvalho Santos e Santos Neto (1989, p.37), por exemplo, elaboram uma árvore genealógica, onde apontam os *terreiros* que seriam “fundados por africanos” e que teriam dado origem a outros *terreiros* de São Luís.

Os autores fazem um organograma mostrando os *terreiros* que teriam sido fundados a partir da *Casa de Nagô*, do *Terreiro do Egito* e do *Terreiro de Emanuel Teu*

⁶³ Grifos meus.

Santo, sendo que os dois últimos não mais existem. Os *terreiros* originados das *casas* apontadas como *tradicionais* teriam como mostrar sua ascendência africana, uma vez que surgem a partir das ditas *casas matrizes*, detentoras da suposta *tradição africana*.

Entretanto, se num momento a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô* são apontadas como dando origem ao *tambor de mina* do Maranhão, em outro momento estas mesmas casas, segundo Mundicarmo Ferretti (2001, p.78). “Tentaram evitar a proliferação de terreiros de tambor de mina” em São Luís:

Os terreiros de Mina mais antigos não estimulam a abertura de outras casas. A Casa das Minas não reconheceu, até hoje, nenhuma outra como Mina-Jeje e a Casa de Nagô, embora tenha reconhecido vários terreiros antigos como dela oriundos, não preparou ninguém para abrir terreiro (fala-se que algumas vodunsis foram autorizadas, por sua entidade espiritual, a abrir terreiro e que depois da casa aberta tiveram acompanhamento de suas mãe-de-santo durante dois anos) (FERRETTI, M. 1999, p.02).

O empenho da Casa das Minas e da Casa de Nagô para impedir a multiplicação de terreiros de Mina justifica a suspensão ali de iniciações completas desde 1914, e a falta de ligação direta de outros terreiros com elas. Os pais-de-santo que preparam hoje pessoas para abrir ou comandar terreiro foram iniciados em casas extintas e/ou completaram sua iniciação fora do Estado e fora da Mina (FERRETTI, M. 1999, p.02).

Nessas afirmações observa-se que aos *terreiros* detentores da imaginada *tradição africana* é conferido o poder de reconhecer ou não outros *terreiros* como sendo *tambor de mina* e, ao mesmo tempo, tem-se a impressão de que eles são guardiãs não só da suposta *tradição africana*, mas do próprio funcionamento do *tambor de mina* enquanto religião afro-brasileira.

Para confirmar essa autoridade, Carvalho Santos e Santos Neto (1989, p.36), colocam a foto de uma palmeira, que representaria a *Casa das Minas*, uma vez que esta não teria originado nenhuma outra casa. A palmeira, que tem tronco indiviso, simbolizaria assim essa *casa* que não teria ramificações em outros *terreiros*.

Em um momento, essas dois *terreiros* são apontados como os “fundadores” do *tambor de mina*. Em outro momento esses mesmos *terreiros* evitariam a proliferação dessa religião da qual teriam sido fundadores. Pode-se perceber com essas diferentes posturas dos ditos *terreiros tradicionais*, que essa suposta *tradição africana*, enquanto um elemento de disputa, corresponde a diferentes interesses, que estão postos no campo religioso *afro-brasileiro*.

Em um primeiro momento, a aludida *tradição africana* da *Casa das Minas* e da *Casa de Nagô* permite que possam ser reconhecidas como “fundadoras do tambor de mina” e, por isso, são colocadas como os guardiões dessa religião. Em outro momento, talvez quando os *terreiros* de *tambor de mina* se expandem, a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô* tentariam evitar a proliferação de *casas de tambor de mina*.

A influência desses *terreiros* no campo religioso específico, que a maioria dos pesquisadores atuais costuma relatar, é acionada no momento em que os seus integrantes querem exibir o peso de sua suposta *tradição* dada pela ligação com a África e legitimada pelos estudiosos, através das suas pesquisas.

Os chamados *novos terreiros* de *tambor de mina* são considerados *avulsos* (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.13), e não detentores de uma *tradição africana*, e pode ser que, por isso, os denominados *terreiros tradicionais* não queiram aceitar que aqueles se definam enquanto *tambor de mina*, pois isto descaracterizaria o que está sendo qualificado como *tradição africana* no *tambor de mina*.

Para mostrar a proliferação de *terreiros* sem vínculo com as casas de *tambor de mina* consideradas *tradicionais*, Carvalho Santos e Santos Neto afirmam:

Sobre a influência da umbanda, observa-se que os terreiros de São Luís, em sua maioria, optaram por um virtual processo de modernização. E nesse contexto sobressai o aparecimento cada vez mais freqüente de terreiros avulsos – aqueles que não tem vinculação com nenhuma casa mais antiga⁶⁴ (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.13).

Pode-se perceber aqui que os denominados *terreiros tradicionais* desejam evitar a proliferação dos demais, por que estes não mostrariam um conhecimento do que entendem como sendo a *tradição africana*, uma vez que estão relacionados com a *umbanda*. A *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô*, portanto, que seriam não só as fundadoras do *tambor de mina*, mas as guardiãs da imaginada *tradição africana*, não estariam interessadas nessa relação com *umbanda*, religião definida pelos pesquisadores como muito sincrética, com influência não só de nações africanas e do *catolicismo*, mas também do *Espiritismo Kardecista*.

Percebe-se com essas diferentes tomadas de posição dos agentes dos *terreiros* tidos como *tradicionais*, que estes utilizarão a denominada *tradição africana* de acordo com as mudanças e transformações que vão sendo feitas pelos agentes dos diversos *terreiros* no campo religioso afro-maranhense.

Portanto, a noção de *tradição africana* pode ser considerada um dos elementos de disputas acionado pelos agentes sociais do campo religioso *afro-brasileiro*, de acordo com os interesses que vão se colocando nesse campo.

⁶⁴ Grifos meus.

Por ser um elemento de disputas do campo religioso *afro-brasileiro*, os *terreiros* de *tambor de mina* tentam buscar essa *tradição africana* de diferentes formas, para que possam, de alguma maneira, afirmar-se e serem reconhecidos como legítimos nesse campo.

Os *terreiros* que não teriam como demonstrar, por meio de suas histórias, que foram fundados por “africanos vindos diretamente da África”, ou que não teriam como provar sua vinculação com alguma nação africana tentarão mostrar que, apesar de não preencherem esses requisitos também são detentores de traços culturais africanos.

A relação com a África vai ser mostrada não só através do contato com uma nação africana, mas também por outros elementos que servem para afirmar o que está sendo definido como *tradição africana*, assim, por exemplo, chefes de *terreiros* iniciados no *tambor de mina* se legitimam através da relação que teriam com as *casas* aceitas como *tradicionais*.

Esses *terreiros*, também reconhecidos como *tradicionais*, serão apontados nas pesquisas como “reivindicando denominação de mina” (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989), e “terreiros descendentes de casas africanas ou de raízes” (AMORIM, 2001).

E apesar de não terem sido fundados por africanos e de não apresentarem uma relação direta com alguma nação africana, esses *terreiros* teriam tido uma forte influência dos *terreiros tradicionais* porque seus chefes teriam sido *iniciados* na *mina* por pessoas dos *terreiros* que apresentam relação com a África.

O *chefe* do *Terreiro Fanti-ashanti*, por exemplo, ao relatar o “mito de origem” de sua *casa*, afirma que foi iniciado na *mina* no *Terreiro do Egito*, que seria da nação *Fanti-ashanti*:

Pai Euclides afirma que a ‘nação’ de sua casa é Fanti-ashanti por que ele foi iniciado no Terreiro do Egito - fundado em São Luís, no ano de 1864, por Basília Sofia (Massinokou Alapong), uma africana de Kumassi (Gana - terra dos Fanti-ashanti). Afirma, também, que sua casa é a continuadora daquela ‘nação’ porque, apesar dele não ter recebido da sua mãe-de-santo (Maria Pia) todos os seus ‘fundamentos’ (por ter deixado de dar, no Terreiro do Egito, suas últimas ‘obrigações’ e porque suas mãe-de-santo não havia também recebido todos os ‘fundamentos’ da ‘nação’, apesar de ter sido iniciada pela fundadora daquela casa), seu terreiro é o único que realiza as práticas ritualísticas introduzidas na Mina pelo Terreiro do Egito (FERRETTI, M. 2000, p.161).

Os *terreiros* que não teriam sido fundados por africanos mostram sua suposta *tradição* por serem descendentes dos *terreiros* fundados por pessoas de nação africana, que são colocados nas pesquisas sobre o denominado *tambor de mina* como dando origem a esta religião no Maranhão, o que remete também a uma filiação genética. Dessa forma, pode-se perceber que os denominados *terreiros* de *tambor de mina*, tentarão mostrar sua *tradição africana* de diferentes formas, e a “falsidade ou veracidade de tais relatos é irrelevante, o que importa é que o relato existe e justifica ações no presente” (DANTAS. 1988, p.60).

Não importa se os fatos e histórias contadas correspondem ou não à relação real desses *terreiros* com a África, mas sim que a *tradição africana*, acionada na relação com uma *casa* fundada por pessoas africanas, faça parte das interpretações dos agentes sociais desse *terreiro* no presente, para que este possa mostrar a validade dessa *tradição africana*, e com ela possa ter reconhecimento no campo religioso afro-brasileiro. Sendo assim, tendo a concordar com Capone quando afirma:

Não se pode pensar a tradição como um simples reservatório de idéias ou elementos culturais: ela é, antes de tudo, um modelo de interação social. E, por isso, torna-se um dos principais instrumentos de construção da identidade, por meio da seleção de um número determinado de características que ajudam a estabelecer as fronteiras entre nós e os outros. O caráter interacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para marcar sua especificidade como algo que não é dado, mas continuamente reinventado, sempre investido por novas significações. Portanto, analisarei a tradição nagô de acordo com a posição de que ela é, como todas as outras tradições, interacional, construída e política (CAPONE, 2004, p.57).

Conforme coloquei anteriormente, a chamada *tradição africana* é um objeto de disputa, e enquanto tal, não é um elemento invariável desse campo religioso, pois se modifica e se reestrutura de acordo com os interesses dos agentes sociais que estão presentes no campo, como comprovou Pires (1999), em sua tese de doutorado ao mostrar o prestígio adquirido por Euclides Ferreira, da *Casa Fanti-ashanti* em São Luís.

A *Casa Fanti-ashanti*, na sua história, apresenta a relação com os chamados *terreiros tradicionais*, como mostra Mundicarmo Ferrretti:

A casa Fanti Ashanti foi aberta com o nome de “Tenda de São Jorge Jardim de Ueira” em 1958, por Euclides Ferreira, ligado ao terreiro do Egito, matriz da Mina fanti-ashanti (já desaparecido). Segundo informação por ele recebida de sua mãe-de-santo, o Terreiro do Egito foi fundado em 1864, por Basília Sofia, natural de Cumassi (Gana) (FERRETTI, M. 2001, p.77).

No entanto, Euclides Ferreira não mostrou sua ligação com a África somente através dessa relação com um *terreiro tradicional*, que teria sido fundado por uma africana.

Como aponta Pires (1999), este *pai-de-santo* fez alguns movimentos dentro do campo religioso e dos campos a ele relacionados, que fizeram com que ele próprio e a sua *Casa*, *Fanti-ashanti*, fossem hoje reconhecidos no campo religioso enquanto um *terreiro tradicional*.

Pires (1999, p.96) aponta quatro movimentos feitos por *pai* Euclides, para obter esse reconhecimento: a aproximação com os intelectuais; o prestígio adquirido junto ao *povo-de-santo* e ao público que frequenta seu *terreiro*; o fato de abrigar muitos *filhos-de-santo*, e de beneficiar-se do fato da *Casa Fanti-ashanti* passar a ter reconhecimento internacional, em decorrência do filme “Na Rota dos orixás⁶⁵”, que retrata relações entre África e Brasil.

Esses movimentos, feitos pelo *pai-de-santo* Euclides Ferreira, apontados por Pires (1999), demonstram que a relação com a África não se daria somente através dos *terreiros tradicionais*, ou seja, por elementos que pudessem ser recuperados pelo registro de suas histórias. Esta relação é reelaborada e reconstruída de acordo com as posições que os agentes sociais vão ocupando no campo religioso, que também vai se reestruturando em consequência dos movimentos feitos pelos agentes sociais nesse campo.

Se não podem comprovar uma filiação a fundadoras africanas, os *terreiros*, vão, no presente, buscar uma ligação com a África. Há, portanto, em certo sentido, uma inversão do mito de origem: em vez de virem de lá (da África) ontem, para lá se dirigem hoje.

O que está presente nesse jogo, não é se os *terreiros* teriam ou não, de fato, relação com a África, mas sim como esta relação pode ser reinventada, construída ou

⁶⁵ O filme “Na Rota dos Orixás” tem recebido críticas por ter sido apresentado como documentário. Mais esclarecimentos em “Pureza nagô e nações africanas no tambor de mina do Maranhão” (FERRETTI, M. 2001); e “Atlântico negro - Na Rota dos Orixás” (PERÉS, Luis Nicolau. Revista Afro-Asia, 1998-1999).

reconstruída e reestruturada pelos agentes sociais envolvidos e interessados em se posicionar dentro do campo religioso afro-brasileiro.

Dessa forma, o que pesa nessa disputa pela *tradição africana* não é se as histórias dos *terreiros*, que evocam relação com a África são verdadeiras ou falsas, mas sim que estas servem para que os agentes sociais possam se legitimar nesse campo, e possam transformar essa relação em capital que é um capital específico desse campo.

Entretanto, se por um lado, os agentes sociais dos *terreiros* utilizam a noção de *tradição* como estratégia para se movimentar no campo religioso, e com isso terem seus *terreiros* reconhecidos, por outro, existem também *terreiros* que teriam os elementos para comprovar sua *tradição africana*, no entanto, não acionam esses elementos, ou parecem não participar da disputa no campo religioso afro-maranhense em São Luís, como por exemplo, o *Terreiro do Justino*, fundado em 10 de agosto de 1896, por uma *filha-de-santo* saída da *Casa de Nagô*.

De acordo com dona Mundica Estrela, atual *chefe* do *Terreiro do Justino*, essa *casa de tambor de mina*, teria sido fundada por dona Maria Cristina, conforme relatou:

- Olha, a história do terreiro que eu sei é que foi fundado por Maria Cristina. Ela que fundou o terreiro né, ela fez primeiro ali embaixo ai não deu certo lá, por que meu pai Verequete não quis, ai ela mudou pra cá. Ai o sitio tava em venda e essa Antonia da Silva Raposo comprou o sitio pro terreiro, tá entendendo?

- Dona Maria Cristina foi iniciada em qual terreiro?

- Nagô, ela era filha-de-santo da Casa de Nagô. Ela veio de lá, ela era de Codó, ela era codoense, agora ela dançava na Casa de Nagô (entrevista realizada em 30 de novembro de 2004).

O *Terreiro do Justino* foi, segundo depoimento de dona Mundica, fundado por uma *filha-de-santo* da *Casa de Nagô*. Essa ligação, entretanto, não é acionada pelos agentes sociais do *terreiro*, que afirmam não manter relação com aquela *casa*, como relatou a atual *mãe-de-santo*:

- E como foi pra ela abrir o terreiro?

- Por que lá na Casa de Nagô terminou, eu não sei, por que né? Isso ai eu não sei. Só sei que terminou lá e ela veio e sentou o terreiro dela aqui numa mata virgem, aqui era mata virgem, hoje que já é cidade. A mãe-de-santo de lá mandou que ela assentasse o terreiro dela.

- A mãe-de-santo que permitiu?

- Permitiu, por que terminou lá né. Depois que eles renovaram a casa de Nagô, mas ai ela já tava aqui com o terreiro dela. Ai ela nunca mais botou os pés lá...Nem pra visitar. Por que a que chefe dela que morreu disse pra ela não ir mais lá.

- Por que?

- Ai eu não sei por que, eu só sei que ela disse. Não foi por zanga, não foi por briga, não foi por essas coisas, mas disse pra ela não botar mais os pés lá, e ela não botou mais. E assim são todas as que tem aqui na chefia não vai, não bota os pés lá.

- Não?

- Não. Por que ela recebeu essa ordem, a gente segue a mesma ordem. A velha, a depois dela nunca foi. A outra, a terceira nunca foi, e eu fui muito lá, mas antes de assumir a chefia, quando eu era filha-de-santo daqui, mais ia lá só assistir, nunca dancei, quando sentia qualquer coisa ia lá pro lado de fora, até quando aquilo me aliviava e eu tornava voltar pra assistir. Depois que virei chefe não sentei mais os pés lá.
(entrevista realizada em 30 de novembro de 2004)

A representações dos agentes sociais sobre a origem do *terreiro* são de que dona Maria Cristina, que era *filha-de-santo* da *Casa de Nagô*, após fundar o seu *terreiro*

não manteve vínculo com a *casa* a qual teria pertencido. Essa explicação mostra que em suas representações, os integrantes desse *terreiro* não acionam a sua “raiz”.

Dona Mundica alude a um período em que a *Casa de Nagô* teria encerrado suas atividades, aspecto que não aparece nos estudos do *tambor de mina*. Mundicarmo Ferretti, ao mencioná-lo afirma:

Essa “explosão⁶⁶” da Casa de Nagô parece ter ocorrido durante o período de crise da casa, por motivo pouco conhecido, quando o terreiro esteve de portas fechadas por dois anos, o que deve ter ocorrido entre 1912 e 1913, uma vez que Mãe Dudu ‘bolou no santo’ em 1916, no ‘toque’ de abertura da casa. Como a escritura do terreiro é de 1910 e fala-se que parte da casa fora vendida no passado, por herdeiros, e depois reconquistada pela ‘irmandade’, acredita-se que a “crise” que motivou seu fechamento (em torno de 1912), tenha sido motivada por questão entre herdeiros das fundadoras do terreiro (FERRETTI, M. 2000, p.68).

A interrupção das atividades de um *terreiro* considerado *tradicional* talvez não apareça com frequência nos estudos do *tambor de mina*, porque fatos como esse vão contra as representações do que seria a *tradição*, relacionada à idéia de continuidade de rituais africanos e a uma noção de antigüidade e permanência. Ora, um *terreiro* considerado *tradicional*, ao ficar fechado por dois anos, como mantêm a sua *tradição*?

Além da fundadora, uma outra *filha-de-santo*, dona Otávia Enedina Serrão, também teria saído da *Casa de Nagô*, onde era *filha-de-santo*, para ser *brincante* do *Terreiro do Justino*, como relatou dona Mundica Estrela:

⁶⁶A explosão a qual se refere à autora diz respeito a pessoas que saíram da *Casa de Nagô* para abrir seus *terreiros*, o que segundo a autora levou a fundação de *terreiros* de *tambor de mina* em São Luís (FERRETTI, M. 2000, p.68).

Otávia, que foi a terceira chefe daqui, também veio da Casa de Nagô. Ela veio porque ela morava... ela foi criada junto com essa dona Antonia, então ela, quando dona Antonia veio pra cá ela veio com ela pra cá. Ai quando dona Antonia morreu passou o terreiro pra ela. A dona Otávia era moça velha. Ela carregava Rei do junco, que ela trouxe da Casa de Nagô (entrevista realizada em 30 de novembro de 2004).

Dona Otávia foi à sucessora de dona Antonia na *chefia*⁶⁷ da *casa* e, segundo dona Mundica, era *filha-de-santo* da *Casa de Nagô*, mas saiu porque dona Antonia, sua irmã de criação, com que tinha uma relação de amizade forte, convidou-a para ir com ela para o *Justino*.

Percebe-se assim que não só a fundadora do *Terreiro do Justino* saiu da *Casa de Nagô*, mas outra *filha-de-santo*, que posteriormente torna-se *chefe*, também teria abandonado a *Casa de Nagô*, pelo *Terreiro do Justino*. Aqui parece que as relações de amizade entre dona Otávia e dona Antonia foram determinantes para que a primeira abandonasse a *Casa de Nagô* e se juntasse a dona Antonia no *Terreiro do Justino*.

Essas histórias são relatadas a partir das experiências vividas pelos agentes sociais no *Terreiro do Justino* e não aparecem nos estudos do *tambor de mina*, uma vez que as referências a esse *terreiro* são geralmente para mostrar a sua ligação com a *Casa de Nagô*, como se percebe na afirmação de Carvalho Santos e Santos Neto:

Com efeito, são inúmeras as pessoas que, a partir de uma convivência com os chamados “nagoenses” se dispuseram a fundar seus próprios terreiros. Eis alguns casos: Maria Cristina, integrante da Casa de Nagô, chegou a dançar com as velhas africanas e, segundo Mãe Dudu, que a conheceu, ela recebera, ainda no século passado, uma missão para

⁶⁷ O *Justino* teve até os dias atuais quatro *mães-de-santo*: D. Maria Cristina (fundadora), D. Antonia, D. Otávia (Tatá) e D. Mundica Estrela.

fundar um terreiro. E o fez, implantando, no Bacanga, o Terreiro do Justino, assentado por africanos da Casa de Nagô e que sobrevive até hoje, embora precariamente⁶⁸ (CARVALHO SANTOS e SANTOS NETO, 1989, p.51).

O que seria sobreviver de forma precária para estes autores? E os agentes sociais desse *terreiro* consideram que as suas atividades religiosas são precárias sobrevivências do que foi um dia *assentado* por pessoas oriundas do contato com velhas africanas?

O *tambor de mina* orienta a vida dos agentes do *Justino*, como se pode perceber no relato de dona Iolanda⁶⁹:

Pra mim tambor de mina ... eu não sei não, pra mim eu acho uma coisa muito boa, eu tenho tido muitas coisas boa lá. Primeiro quando eu quero uma coisa eu peço, eu não peço pra...eu peço pra Deus, e vou lá fazer minha obrigação e é assim. Eu não sou assim invocada né? Por que tem gente que é tão invocada que é doente por aquilo. Eu não, eu não sou assim, eu sei que existe, existe pro bem e existe pro mal. Então eu gosto de ir lá por que lá não se faz mal a ninguém, é uma coisa muito boa. Mina, pra quem sabe o que uma mina, que respeita, é uma coisa muito boa. Agora cada um faz do jeito que quer né? Tem uns que tira pra fazer o bem e uns que tira pra fazer o mal. Ai..pra mim é uma coisa muito boa. Eu acho, pra mim né? Eu me sinto bem quando eu vou lá. Quando eu passo muito tempo sem ir...

Uma vez eu adoeci aqui, eu quase morro, eu fui no médico, por que primeiro eu vou para o médico, por que nem toda vez que a gente corre pra lá é doença é...por isso que morre muita gente, primeiro eu corro pro médico, pra saber se a doença é de médico, se for de médico eu vou me tratar no médico.Ai se eu faço todos os exames, tomo remédio e não fico boa, ai eu vou pra lá e faço minhas obrigação lá. Por que se eu me

⁶⁸ Grifos meus.

⁶⁹ Dona Iolanda tem 67 anos e é *filha-de-santo* do *terreiro* há 53 anos.

invocar só lá eu me esqueço do médico né? E eu acredito nos dois, eu acredito neles, mas eu também acredito muito no médico. Eu tive começo de derrame aí eu passei quase um mês no Português, internada. Aí depois que eu fiquei boa, aí, eu tornei voltar no Doutor Artur Almeida, aí fiz todos os exames, aí eu sempre com dor de cabeça, ele disse “olha, a senhora não tem mais remédio pra tomar” aí eu fui pra lá tomei remédio de lá, fiquei boa. Se eu sei que é coisa de lá então eu vou pra lá. Por que eu acho que não adianta eu ir pra outro lugar, tenho que ir pra lá (entrevista realizada em 23 de novembro de 2004).

Na fala de dona Iolanda há uma linha divisória separando o que está no âmbito do *tambor de mina* e o que não estaria. Para saber se é da *mina*, dona Iolanda descarta primeiro o que não é. Ao ficar doente procura um médico, se este não dá a solução é porque não é do seu conhecimento (ciência) é do conhecimento da *mina* (religião). Parece que aqui não há oposição entre um e outro. O primeiro é um caminho para ela chegar as *obrigações* no *tambor de mina*.

Os estudiosos do *tambor mina* mostram que a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô* teriam dado origem ao *tambor de mina*, e em alguns momento passam a impressão de que essas *casas* não reconhecem *terreiros* que teriam saído delas, mas na fala do *mãe-de-santo* do *Terreiro do Justino*, parece também que os agentes desse *terreiro* não estão reivindicando um reconhecimento de que teriam saído da *Casa de Nagô*. Parece que lhes é indiferente à origem ou ligação com um *terreiro* considerado *tradicional*, da qual não dependem para funcionar.

Para esse *terreiro* a idéia de *tradição africana* vinculada a *Casa de Nagô* não tem importância, pois se quisesse ressaltar, por meio da sua história de origem, o faria legitimada pelos estudos que o vinculam àquela *Casa*. Como se percebe nessa afirmação de Mundicarmo Ferretti:

A religião afro-brasileira em suas diversas denominações (Candomblé, Xangô, Mina, Batuque, Umbanda) apresenta, em grau variado, elementos das religiões trazidas da África, há mais de 100 anos, por escravos de várias etnias. Em alguns terreiros antigos, fundados por africanos (como as Casas das Minas e Nagô/São Luís-MA), esses elementos chegaram até hoje, por transmissão oral, graças ao esforço das novas gerações para manter viva a tradição da casa e o zelo por tudo aquilo que foi ensinado por seus fundadores. Em terreiros mais novos, abertos por pessoas iniciadas por aqueles e eles vinculadas (como o do Justino, também em São Luís), ou que os adotaram como modelo (terreiros do Maranhão e do Norte que se definem como Tambor de Mina ou Mina-nagô), os elementos religiosos africanos são também muito valorizados e vão sendo repassados de geração em geração (FERRETTI, M. 1994, p.99).

Talvez o fato desse *terreiro* não ter sido objeto de estudo específico dos pesquisadores do *tambor de mina*⁷⁰, fez com que ele não absorvesse as representações da *tradição* elaboradas a partir do discurso intelectual, o que parece apontar para a não participação desse grupo na disputas do campo religioso, ao menos no tocante a esse elemento.

A suposta *tradição* do *tambor de mina* vai se reestruturando e se modificando nos estudos dessa religião. Os *terreiros* que apresentam alguns elementos de ligação com a África passam a ser os detentores da *tradição africana*, e os que não tem, tentam construí-la a partir de alguns movimentos no campo religioso, e na relação com o campo intelectual.

Ora, o *Justino*, apesar de ter elementos que atestariam uma *tradição africana*, não foi até os dias atuais, objeto de estudo específico de parte de um pesquisador consagrado no

⁷⁰ A pesquisa que realizei no *Justino* não se deteve no funcionamento desse *terreiro*, uma vez que estava comparando, um ritual específico, a *Mesa Branca* em dois *terreiros* de *tambor de mina*. Não houve até os dias atuais um trabalho etnográfico específico desse *terreiro*.

campo de estudos do *tambor de mina*, o que talvez tenha contribuído para que ele não entrasse na disputa pela idéia de *tradição africana* elaborada pelos estudiosos, mas isso não significa que ele não tenha elaborado suas próprias representações e estratégias que possibilitam a sua existência até os dias atuais.

Portanto, enquanto categoria analítica dos pesquisadores, a idéia de *tradição* opera na realidade dos *terreiros*, entretanto, enquanto tal, não está presente em todo o campo religioso, mas somente naqueles *terreiros* que, de algum modo, criam relações com o campo científico. Talvez por isso Dantas afirme que a idéia de preservação da *tradição* parece interessar mais aos intelectuais que aos líderes e iniciados no culto (DANTAS, 1988, p.201).

O *terreiro do Justino*, talvez por não ter sido objeto de estudo de intelectuais consagrados, constrói outras categorias de entendimento, a partir de outras estratégias, que lhe possibilitam movimentar-se no campo religioso afro-brasileiro em São Luís. E uma das estratégias do *Terreiro do Justino* foi se filiar à Federação Maranhense de Umbanda.

A *umbanda* enquanto religião afro-brasileira em São Luís não é considerada como detentora do que os autores entendem como *tradição africana*, e conforme tentei demonstrar acima, os *terreiros* que se afirmam *mina*, mas apresentam rituais da *umbanda*, são colocados pelos pesquisadores contemporâneos como *misturados*, por isso não parecem despertar interesse enquanto objeto de estudo.

Por isso, os agentes sociais dos *terreiros* de *umbanda*, religião sincrética por excelência (AMORIM, 2001, p.37), tentam se legitimar nesse campo religioso por outras vias que não a da suposta *tradição africana*. Em São Luís existem duas Federações de Umbanda, uma presidida pelo *pai-de-santo*, Sebastião do Coroado, ex-vereador e suplente

na Câmara Municipal, e a outra, por Astro de Ogum, atual vereador⁷¹, na qual o *terreiro do Justino* é filiado, cujo nome é “Federação de Umbanda Espírita e Culto Afro-brasileiro do Maranhão”.

Um *terreiro de tambor de mina* detentor do que os intelectuais entendem como sendo a *tradição africana*, não se filiará à Federação de *Umbanda*, como afirma Mundicarmo Ferretti:

A procissão dos orixás sai da Prefeitura, após o discurso do prefeito, e vai até à Igreja do Desterro, onde ocorre a lavagem da entrada com “amansis”, após o que é realizada, na praça em frente à igreja, uma gira de Umbanda. Observando o ritual nos dois últimos anos, constatamos que a atividade não conta com a participação de terreiros tradicionais de Mina que, por sinal, continuam resistindo à filiação e federações de Umbanda, embora alguns “mineiros” participem individualmente do evento. Esses terreiros tem participado, no entanto, do INTECAB onde é pequena a integração de líderes de Umbanda (FERRETTI, M.1994, p.116).

Ao se filiar à Federação de *Umbanda* o *Terreiro do Justino* busca reconhecimento no campo religioso, por outras vias. Aqui, se percebe novamente que as representações da *tradição africana* elaboradas a partir do campo científico não estão presentes nesse *terreiro*, pois uma *casa* detentora dessa *tradição*, não precisaria (e não deveria) segundo os estudos *do tambor de mina*, filiar-se à Federação de *Umbanda*.

Os *terreiros* considerados *tradicionais* em São Luís, estão ligados ao Instituto da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB, instituição nacional com sede em Salvador, coordenada por Mestre Didi, um dos seus fundadores. Seu “objetivo principal é

⁷¹ A relação entre o campo afro-maranhense e o campo político em São Luís, embora de extrema importância é um tema de estudo, ao qual não me propus neste trabalho.

preservar os valores espirituais, culturais e científicos da religião tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos, aprofundando o intercâmbio a nível nacional e internacionalmente”.

O INTECAB é composto por uma “Coordenação Nacional na Bahia, e coordenações estaduais em cada um dos estados fundadores: Pernambuco, Rio de Janeiro, Maranhão e Minas Gerais. Posteriormente foram criadas as Coordenações Estaduais de São Paulo, Pará, Sergipe e Paraíba⁷²”.

No Maranhão o INTECAB é coordenado por dona Celeste da *Casa das Minas*, e conta ainda com a participação de líderes de outros *terreiros*, além de intelectuais. Mundicarmo Ferretti é secretária administrativa e Sérgio Ferretti é conselheiro. Segundo informações de dona Celeste, os membros do INTECAB não têm se reunido porque geralmente obedecem a uma agenda de atividades que é repassada pela coordenação nacional. Estas, quando acontecem, são realizadas na *Casa das Minas*⁷³.

O INTECAB, além de ter uma ampla abrangência, é composto por líderes religiosos e pesquisadores. No Maranhão, como afirma Mundicarmo Ferretti, os *terreiros* considerados *tradicionais*, estão ligados a esse instituto, talvez pela relação que há entre esses *terreiros* que são os mais estudados e os pesquisadores.

Os *terreiros* que não têm essa relação filiam-se a federações de *umbanda*, como o fez o *Terreiro do Justino* que, a partir das relações construídas no campo religioso, filiou-se a uma federação, como relatou dona Mundica:

⁷² Essas informações foram retiradas do site: www.mestredidi.com, onde estão alojadas as informações sobre o INTECAB.

⁷³ Além dessas reuniões voltadas aos membros o INTECAB realizou alguns eventos em São Luis: Seminário sobre raízes bantos da cultura brasileira (47^o reunião da SBPC – São Luís, 1995), Seminário Perspectivas das Religiões Populares (1998) entre outras.

Aqui não era filiado, mas ai, Itaporandi, que é neto daqui, filho-de-santo de uma brincante daqui, Mundica, que abriu um terreiro lá na Vila Passo, já ouviu falar? Ela era brincante daqui, e ele é brincante dela. Ele começou a me dizer pra filiar o terreiro, que isso era importante, por que o terreiro ia ser documentado, ia ter registro. Ai a gente filiou (entrevista realizada em 03 de dezembro de 2004).

A partir das relações dos agentes sociais com pessoas de *terreiros* chamados por alguns autores de *mais novos*, o *Justino* se filiou à Federação. Dona Mundica da Vila Passos era *filha-de-santo* do *Terreiro do Justino*, que abriu seu *terreiro* de *tambor de mina*, mas que, apesar disso, mantinha relações com o *Justino*, como afirma dona Mundica: “ela ganhou os tambor e pegou a tocar lá né? agora sempre ela vinha né? Ela nunca deixou de vim. E os *filho-de-santo*, como eram *filho* dela começaram a vir pra cá com ela” (entrevista realizada em 03 de dezembro de 2004).

O *terreiro do Justino* mantém relações com o *terreiro* fundado por uma *filha-de-santo*, e estende os laços ao *terreiro* que surge a partir do *terreiro* saído dele. Nas expressões dos agentes, o *Terreiro de Mundica da Vila Passos* é filho do *Terreiro do Justino* e, o *Terreiro de Itaporandi*, que era *filho-de-santo* do *Terreiro de Mundica da Vila Passos*, é considerado neto do *Terreiro do Justino*.

O *Terreiro do Justino* estreita laços com os *terreiros* que surgem a partir dele, mas não tem vínculos com a *Casa de Nagô*, de onde teria saído. As relações são estabelecidas a partir do futuro, dos que dele saíram, e não com o passado, *Casa de Nagô*, de onde teria saído o *Justino*.

O *terreiro* filia-se para ter registro, o que indica que ele que ocupar um lugar no campo religioso afro-maranhense, buscando reconhecimento e apoio. Para tanto, cria

relações que posam lhe dar essas garantias. E isso parece mais evidente quando dona Mundica afirma:

Quando a gente foi filiar o terreiro Itaporandi disse que era bom, por que lá tem advogado, tem tudo, pra ajudar os terreiro, e ele disse que essa casa é muito antiga e a federação tinha que ter orgulho da gente ser filiado, não tem um lá do nosso tempo, tu sabia?(entrevista realizada em 03 de dezembro de 2004).

Percebe-se aqui que ela está utilizando o tempo de existência do *terreiro* para indicar sua importância em relação aos outros *terreiros* filados à Federação, ou seja, ela utiliza a mesma idéia de temporalidade utilizada por pesquisadores (FERRETTI, M.2000; CARVALHO SANTOS e SANTOS, 1989) ao trabalharem a noção de *tradição*.

As noções de temporalidade e antiguidade, portanto, podem ser utilizadas de diferentes formas e em diferentes contextos. Para os pesquisadores, servem para legitimar a idéia de *tradição*; para dona Mundica serve como indicador de importância na relação com uma instituição que representa diversos *terreiros* de religião afro-brasileira no Maranhão.

Além de se filiar à Federação de *Umbanda*, algo que os *terreiros tradicionais* não fazem, o *Terreiro do Justino* realiza um ritual denominado *Sessão de Mesa Branca*, realizado em *terreiros* tidos como *misturados* e de *Umbanda*.

Nesse ritual, realizado a cada quinze dias, as *filhas-de-santo* recebem espíritos de mortos, e utilizam livros do *Espiritismo Kardecista*. Os mais usados durante a *sessão* são os *Livro de Caritas*, o *Livro dos Espíritos*, e o *Livro dos Médiuns*. Nas *sessões* as

filhas-de-santo dão *passé* nos presentes, e são colocados também um ou dois litros de água, de acordo com o número de pessoas, que é servida a todos no final do ritual. Devido a essas características, esse ritual tem algumas semelhanças com o *Espiritismo Kardecista* (ABERU, 2002, p.47).

A *Sessão de Mesa Branca* passou a ser realizado no *terreiro* em 1979, quando dona Mundica tornou-se *chefe*. Segundo relatou-me, sua *iniciação* nesse ritual se deu da seguinte forma:

Eu já tava iniciada na Cura e na Mina, quando comecei a ver astros, espíritos e guias. Eu morava na Vila Embratel e era lá que via espíritos dando passes e tinha visões. Isso não alterou a minha vida no terreiro, e nos dias de toque continuava recebendo meus guias, mas essas visões me incomodavam por que eu não sabia o que era.

Um dia, eu tava no terreiro, contando para a minha mãe-de-santo sobre essas visões, quando eu senti a presença de espíritos. Aí ela, Otávia, me disse que eu pertencia ao astral e que ela ia me levar numa sessão astral. Depois de três meses ela não falou mais nisso. Aí eu mesmo fui numa Casa de Umbanda, que ficava perto da Casa de Jorge Babalaô. Nessa casa não deu certo e eu fui pra casa de dona Totó que tinha um terreiro de tambor de mina lá no bairro da Coréia. E foi ela que me preparou na Mesa Branca. Aí eu continuei participando das sessões na casa dela, e depois eu comecei a fazer em casa, e em 79 quando passei a ser chefe e a morar no terreiro, as sessões passaram pra cá e tão até hoje (entrevista realizada em 06 de dezembro de 2001).

Em 1979 o *terreiro do Justino*, que, segundo os depoimentos, já havia sido fundado há oitenta e três anos, insere um ritual no seu calendário de atividades, que além de apresentar semelhança com o *Espiritismo Kardecista*, é realizado em *terreiros de umbanda*.

A deprender pelo que diz dona Mundica, diferentemente dos *terreiros* apontados como *tradicionais* pelos pesquisadores, ela não está interessada em manter uma *tradição africana*, nem tampouco conservar a *pureza* de seus rituais. Ao contrário disso, ela não parece sequer partilhar essa preocupação e mostra-se aberta a inovações e a sincretismos, se isso for necessário ao funcionamento desse *terreiro*, e apesar disso não abandona a autodenominação de *terreiro de tambor de mina*. Assim, para os agentes sociais desse *terreiro*, filiar-se a uma federação de *umbanda*, promover ritual de *Mesa Branca* não indica descaracterização enquanto *tambor de mina*, pois como diz dona Iolanda, *filha-de-santo da casa*:

Pra mim não tem diferença, tambor de mina, umbanda, candomblé.. isso ai é quase tudo a mesma coisa, só muda o nome, é mesmo que sê uma igreja, cada uma não tem um nome? Eu acho que a mesma coisa, cada um bota do jeito que quer, candomblé, umbanda... Cada qual bota do jeito que quer, não vê lá no sitio, lá não dança homem, e tem terreiro ai que mais é só homem, o jeito da roupa, de dançar, o jeito de tocar, por que tem uns que tem quatro tambor, lá no sitio só tem dois, tem uns que tem três. É assim cada um faz como acha melhor⁷⁴ (entrevista realizada em 23 de novembro de 2004).

Na fala de Iolanda não aparece distinção entre as diversas religiões afro-brasileiras, e cada *terreiro* construiria seus rituais de acordo com suas experiências. Dona Iolanda enfatiza a liberdade, a autonomia, a diferença, a pluralidade, contrariamente à idéia de modelo, de parâmetros que possam indicar maior ou menor “africanidade”, maior ou menor “tradicionalismo”.

⁷⁴ Grifos meus.

Para dona Mundica, a inserção da *Mesa Branca* e a filiação à Federação são importantes porque tudo que o se faz no *terreiro* é para o bem dele, pra que possa continuar existindo:

Não existe isso de um terreiro ser melhor do que outro, nem de um chefe ser mais do que outro, na mina não se tem isso, todo mundo tem seu valor, ninguém é melhor do que ninguém. Na mina não se pode ter pose, tem terreiro ai que é muito posista, do que de adianta isso? Uma vez eu vi uma coisa que eu fiquei muito triste. Eu tava assistindo um toque num terreiro de mina⁷⁵, famoso, conhecido...tinha um senhor em pé assistindo também, e ele tava acompanhando as cantigas, cantando junto, sabe como é? Quando uma brincante do terreiro foi e cochichou no ouvido do tocador que saiu voltou com uma bacia de água e jogou no senhor que tava cantando e disse pra ele que nesse terreiro era proibido fazer isso. O senhor sentou na calçada todo molhado e começou chorar e disse que era dono de um terreiro no interior... Matões, não me lembrou direito de onde ele... Ele disse que tinha ido lá por que tinha ouvido falar nesse terreiro e queria conhecer, e nunca pensou que ia ser tão humilhado como nesse dia. Isso é mina? Não, isso não é tambor de mina, desde do dia que vi isso não pisei mais lá..tanto não é... que tempo depois a filha-de-santo que mandou jogar água nele morreu...uns meses depois ela caiu de um banco fraturou a costela e morreu, não sei, mas eu acho que isso foi castigo, porque na mina não se pode querer ser mais do que outro⁷⁶ (entrevista realizada em 05 de janeiro de 2005)

Dona Mundica ressalta um ethos, um conjunto de valores que orientariam, segundo ela, o comportamento no que ela entende como sendo a *mina*, no sentido da igualdade entre todos. Ela indica, também, um sistema de crenças que envolve

⁷⁵ Não escreverei o nome do *terreiro*, nem da *filha-de-santo* citados por dona Mundica, para evitar transtornos às partes envolvidas.

⁷⁶ Grifos meus.

proibições e punições, quaisquer que sejam as partes envolvidas – sejam de um *terreiro* considerado *famoso* (posista, segundo ela) ou não.

Percebe-se aqui que a hierarquização relacionada à idéia de *terreiro tradicional* e *não tradicional* não aparece nas falas e nas ações dos agentes sociais do *Justino*, que criam representações sobre o *tambor de mina* a partir das suas experiências nessa religião, e com elas se posicionam dentro do campo religioso.

Apesar de poder enquadrar-se como *tradicional*, a partir dos critérios de classificação utilizados pelos pesquisadores, o *Terreiro do Justino* adota outras estratégias de movimentação dentro do campo religioso, que são, elas mesmas, contrárias àquelas dos *terreiros* tidos como *tradicionais*. E o faz porque suas representações sobre o *tambor de mina*, enquanto religião, são diferentes das representações daqueles.

As representações sociais sobre o denominado *tambor de mina* são criadas a partir das experiências que os agentes sociais vivenciam e a partir das explicações que esses mesmos agentes dão sobre essas experiências. Por isso, cada *terreiro* de *tambor de mina* elabora suas representações sobre essa religião, de acordo com as suas experiências nela.

Essas representações do real, como afirma Bourdieu (1998, p.113), fazem parte do real, e estão presentes nas explicações que os agentes sociais emitem sobre o *tambor de mina*. Portanto, as representações sociais do *tambor de mina* não se limitarão aos agentes desse campo, se estendendo a outros campos com os quais o campo religioso se inter-relaciona, como o campo científico.

A *tradição*, enquanto representação legítima do campo religioso passa a constituir-se em elemento de disputa, em capital específico desse campo, passando a ser

acionada como categoria nativa, mobilizada pelos agentes sociais em determinados contextos e situações, diferenciando-os.

Ao se constituir, também, em categoria analítica, no âmbito do campo intelectual, a noção de *tradição* apresenta novos contornos, pois passa a ser utilizada como forma de explicar todo o campo religioso afro-brasileiro, sem se atentar para as situações e contextos em que era utilizada como categoria nativa. Sendo assim, o campo científico cria uma representação da *tradição*, que passa a operar na realidade dos *terreiros* de religião afro-brasileira em São Luís, construindo artefatos que passam a ser tratados como realidades objetivas. Como mostrou Dantas:

Ao transformar a “pureza nagô”, categoria nativa, utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e rivalidades, em categoria analítica, os antropólogos (através da construção do modelo nagô) contribuíram para a cristalização de conteúdos culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade (DANTAS, 1988, p.242-243).

Os estudos elaborados no campo científico, portanto, produzem novas representações dessa *tradição*, cristalizadas na retomada acrítica e constante de seus pressupostos, desde os autores fonte até os atuais, e estas passam a operar na realidade dos *terreiros de tambor de mina*.

As pesquisas em determinados *terreiros de tambor de mina*, que dizem respeito a casos localizados, a situações empíricas específicas, são generalizadas, passando a constituir-se em representações autorizadas, legítimas, relativas ao *tambor de mina* como um todo. Isto ocorre tanto mais o pesquisador ocupe uma posição central dentro do campo

intelectual, tanto mais ele acione seu capital específico, ao estudar casas consideradas “*tradicionais, legítimamente africanas, pedaços da África transplantados para o Brasil*”.

As pesquisas sobre o *tambor de mina* que classificam as distintas *casas*, estabelecendo hierarquias conforme sua maior ou menor *tradição*, parecem não levar em consideração que as representações se constituem a partir da experiência dos agentes sociais.

Assim, as representações sobre o *tambor de mina* em um *terreiro* não podem servir como representações ou realidade de todos os *terreiros* de *tambor de mina* de São Luís. Pois os agentes de cada *terreiro* constroem suas representações a partir das suas experiências nessa religião. Dona Mundica relatou-me um fato que aponta para isso:

Nesse terreiro já teve cada coisa, hum... na mina a gente vive cada coisa minha filha..tu acredita que aqui já até nasceu criança em dia festa? Foi..Aqui teve uma brincante, ela já morreu, ela teve o filho aqui, uma festa de São Benedito.

O nome dela era Maria de Jesus, mas a gente chamava ela de Maria Pretinha, por que ela era bem pretinha, mas era bonitinha ela. Ta com três anos que ela morreu. Ai ela tava buchudona, nesse tempo era embarcado que se vinha, saltava no Piancó vinha pra cá ..Ela tava lá na casa dela, ai diz que deu uma vontade dela vim na festa de São Benedito nos dias de ter criança e ela veio.

Quando foi de noite ela dançando mina o invisível dela disse que ela tava com dor..Ah menina... a valência que tinha uma enfermeira da maternidade aqui, ela era afilhada da velha, Tatá. Ai botaro a cama da velha, botaro ali pro salão, era um corre-corre de invisível aqui, menina. Foi um corre- corre danado de invisível. Aí tudo dele foi de invisível, as espada de cintura, de cabeça foi o cueiro. E eu tive uma gravidez quando eu morava lá no... onde meu Deus? Lá no Bairro de Fátima, e eu tinha uma camisinha e dentro da maleta que eu guardava minhas coisas ainda

tinha camisinha ai dei pra ele. E ai o sabonete foi sabonete de encantado, tudo foi coisa de encantado, e ela teve um bom parto. Aí quando foi dia de Santa Bárbara, a festa dele foi em novembro, eu batizei ele aí dia de Santa Bárbara, foi no tempo de mãe Tatá. Eu sou madrinha dele, batizei ele dia de Santa Bárbara pra poder atravessar o mar. Pro pai vim buscar né?

Marilande: Ele ficou no terreiro desde a festa de São Benedito em novembro e só foi embora em dezembro na festa de Santa Bárbara?

Mundica: hum hum, por que não era batizado não podia atravessar o mar né? Aí batizei ele dia de Santa Bárbara, ai o pai dele levou ela mais ele.

Marilande: Ele tá aqui em São Luís?

Mundica: Ta, ta sim, foi se meter na crença quando saiu da crença deu pra beber, que bebe.. e quando bebe fica furioso, ele bom é um amor, sabe o que é um amor? Ele bom é um amor, mas já bebeu já viu. Nessa festa agora ele se portou aí que foi uma beleza...Ah. quando ele tiver aí eu te amostró ele. O nome dele é Benedito, nasceu na festa dele não podia ser outro.

Marilande: Quando ele sai da crença ele vem aqui?

Mundica: Não, ele não ta mais na crença, depois que ele saiu da crença que ele se danou pra beber. Ele tava aqui na festa, ele é escurinho, mas ele é bonitinho ele⁷⁷... Nasceu aqui, foi um corre . corre danado nesse dia ai.

Marilande: O tambor parou quando ela começou a sentir as dores?

Mundica: Não, tambor não parou, os invisível continuava dançando, quando um saia pra ver, um mucado continuava dançado, outro vinha ver se já tinha nascido, e era uma correria, foi um corre-corre, que só tu vendo. (entrevista realizada em 30 de novembro de 2005).

Nesse relato nota-se uma série de representações elaboradas a partir do que os agentes desse *terreiro* vivenciam no *tambor de mina*. A correria não foi das senhoras, mas

⁷⁷ Grifos meus.

das entidades que elas incorporavam. E estas além de não interromperem a festa ainda doaram seus pertences, que foram os primeiros objetos usados pela criança. Percebe-se também a crença no ritual católico, o menino não poderia enfrentar os perigos do mar sem o batismo, assim como não poderia ter outro nome a não ser Benedito. Toda essa experiência é composta por significações e representações elaboradas pelos agentes desse *terreiro* de acordo com suas experiências no *tambor de mina* que, são diferentes das experiências de agentes de outros *terreiros*.

Entretanto, apesar das representações sobre o *tambor de mina* serem construídas de diferentes formas, por diversos agentes sociais, o que significa dizer que existem diferentes representações sobre o *tambor de mina*, parece que as representações legítimas, pelo menos no discurso intelectual, serão as dos denominados *terreiros tradicionais*, os mais pesquisados e estudados pelos intelectuais, como tentei demonstrar no capítulo anterior.

Os agentes do campo científico, igualmente um campo de forças, um campo de disputas, de alguma forma, passam a agir sobre a realidade dos seus objetos de estudo. Assim, os trabalhos e pesquisas que vão se referir aos *terreiros* definidos como *tradicionais*, agem não só sobre os *terreiros* pesquisados, mas também sobre todo o campo religioso *afro-brasileiro* em São Luís que, de algum modo, se reestrutura a partir do discurso intelectual.

O discurso científico, enquanto fala autorizada no campo pertinente, promove as classificações que passam a existir como legítimas, que passam a se reproduzir em outros campos, inclusive e, talvez, principalmente, no campo religioso. No entanto, os *terreiros* que, por motivos diversos, não parecem estar na disputa do campo religioso, constroem suas representações a partir das próprias experiências dos agentes sociais nos *terreiros*,

como se pode perceber ao se analisar o *Terreiro do Justino* que, apesar de apresentar as características que o legitimam enquanto *tradicional*, não as aciona no campo de disputa, construindo outras práticas e representações sobre o que seria o *tambor de mina*. E estas podem ser consideradas estratégias desse *terreiro* para continuar existindo no campo religioso afro-brasileiro em São Luís.

5. A manipulação da noção de *tradição* como estratégia de existência do *tambor de mina*

A noção de *tradição africana*, como categoria analítica elaborada pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras em São Luís, está intrinsecamente ligada a elementos que remetem ao continente africano, servindo à classificação e hierarquização de *terreiros* presentes nesse campo, em São Luís.

Enquanto categoria nativa, entretanto, a idéia de *tradição* é acionada pelos agentes sociais para demarcar lugares e posições no campo religioso afro-maranhense. Por isso, enquanto tal, pode ser considerada como estratégia dos grupos religiosos que, somada a outras, lhes possibilita existirem e se manterem no espaço social.

A *tradição*, como categoria nativa, pode ser pensada, portanto, como resultado da adoção de estratégias que determinam a existência dos *terreiros* afro-brasileiros no espaço social. Sendo este constituído de diferentes campos⁷⁸, proponho-me a pensar as várias manifestações de religião afro-brasileira (com suas *casas*, seus agentes, sua relação com agentes de outros campos) como um espaço estruturado de posições e de postos, com propriedades específicas, que o distinguem de outros campos e que, como tal, pode ser analisado independentemente dos agentes sociais que o compõem.

Além disso, se um campo se define, entre outras coisas, por seus objetos de disputa, como afirma Bourdieu, proponho-me a analisar as diferentes religiões afro-brasileiras como um campo de disputas estruturado:

⁷⁸ Os campos seriam “como espaços estruturados de posições ou de postos cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisados independentemente das características de seus ocupantes” (BOURDIEU, 1983, p.89).

Um campo se define entre outras coisas através dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputa e aos interesses próprios de outros campos (BOURDIEU, 1983, p.89).

Um campo é também um espaço de conflitos e de concorrência no qual os concorrentes lutam para estabelecer o monopólio sobre a espécie específica do capital pertinente ao campo; a autoridade cultural, no campo artístico; a científica, no campo científico; etc (BOURDIEU, 2002, p.67).

No campo religioso afro-maranhense os agentes sociais concorrem pelo monopólio da autoridade religiosa, disputando aqueles elementos que conferem (ou reafirmam) essa autoridade. A *tradição*, enquanto categoria nativa, é um desses objetos de disputa, acionada pelos agentes sociais na luta pelo monopólio da autoridade religiosa.

Os *terreiros* que apresentam a suposta *tradição* são detentores dessa autoridade e os que não a detêm criam estratégias que possibilitam construí-la, como mostrei no capítulo anterior.

Dessa forma, o campo religioso afro-brasileiro, definido enquanto uma especificidade do campo religioso mais amplo, é composto por diversas religiões que se definem (e são definidas pelos estudiosos) como detentoras de traços culturais africanos, como o *tambor de mina*, a *umbanda* e o *candomblé*. Entre elas, aquela que mais detiver o capital específico do campo (*tradição africana*), ocupa a posição privilegiada na disputa pela autoridade religiosa.

No Maranhão, o *tambor de mina* é a religião afro-brasileira que mais passou a deter o monopólio da autoridade religiosa do campo religioso afro-brasileiro, principalmente em consequência de ter sido transformada em objeto de investigação

científica, assim como na Bahia essa autoridade é do *candomblé* e, no Rio Grande do Sul, é do *Batuque*.

Pode-se perceber, assim, a intersecção entre o campo religioso afro-brasileiro e o campo científico, pois o capital específico do primeiro passa a ter mais valor quando validado pelos agentes do segundo. Deste modo, quanto mais um *terreiro* for estudado por um especialista, mais terá como aumentar seu capital simbólico no campo religioso, pois mais poderá comprovar sua *tradição*, ou seja, o discurso da autoridade religiosa é legitimado pelos pesquisadores do campo científico, que apontam quais são os *terreiros* detentores da suposta *tradição africana*.

A luta pelo monopólio da autoridade religiosa é variável de acordo com o lugar e o contexto, entretanto, a luta dos agentes sociais é inerente a todo campo, pois é importante para seu próprio funcionamento. Dessa forma, é necessário que exista um objeto de disputa, neste caso, a *tradição*, e que os agentes sociais, *pais* e *filhos-de-santo*, estejam preparados para disputar esse objeto, movimentando o campo religioso afro-brasileiro em São Luís:

É preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que implique no conhecimento e reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputa (BOURDIEU, 1983, p.89).

Assim como os agentes do campo religioso disputam o monopólio da autoridade religiosa, os agentes do campo científico também disputam uma posição no campo no qual estão inseridos e, ao se tornarem autoridades em determinados *terreiros*, estão em posição

dominante nesse campo, tornando-se autoridades legítimas para classificar os *terreiros* de *tambor de mina*.

As religiões afro-brasileiras, portanto, como um campo organizado em torno de determinados sistemas de crenças e de valores religiosos, estão inseridas no espaço social, podendo ser pensadas como um campo de disputas, no qual agentes sociais entram em conflito e rivalizam entre si. Sendo assim, enquanto tal, podem também ser pensadas como o resultado do exercício de um jogo e, como afirma Bourdieu (1990, p.83), “o jogo é lugar de uma necessidade imanente, que é ao esmo tempo uma lógica imanente”.

Analisando as religiões afro-brasileiras, elas seriam uma necessidade dos agentes que adotam e partilham esse sistema de crenças, que dele necessitam para incorporar as *entidades espirituais*, e assim, seguir as crenças e valores dessas religiões.

No jogo, como afirma Bourdieu, não existem regras, existem regularidades:

Pode-se falar de jogo para dizer que um conjunto de pessoas participa de uma atividade regrada, uma atividade que, sem ser necessariamente produto de obediência a regra, obedece a certa regularidades. O jogo é o lugar de uma necessidade imanente, que é ao mesmo tempo uma lógica imanente. Nele não se faz qualquer coisa impunemente. E o sentido do jogo, que contribui para essa necessidade e essa lógica, é uma forma de conhecimento dessa necessidade e dessa lógica. Quem quiser ganhar nesse jogo, apropriar-se do que está em jogo, apanhar a bola, ou seja, por exemplo, um bom partido e as vantagens a ele associadas, deve ter sentido do jogo. É preciso falar de regras? Sim e não. Pode-se fazê-lo desde que se distinga claramente *regra* de *regularidade*. O jogo social é regrado, ele é lugar de regularidade⁷⁹. Nele as coisas se passam de modo *regular*, os herdeiros ricos se casam *regularmente* com caçulas ricas. Isso não que dizer que seja regra, para os herdeiros ricos, desposar caçulas ricas (BOURDIEU, 1990, p.83).

⁷⁹ Grifos meus.

Utilizando essa conceituação de Bourdieu, pode-se dizer que o *tambor de mina*, uma das religiões que compõem o campo religioso afro-maranhense, obedece a um jogo social e, como tal, é regrado, obedecendo a determinadas regularidades, que não são necessariamente, regras fixas.

Pode-se dizer que no *tambor de mina* os agentes jogam o jogo da *tradição*, estabelecendo relações com agentes de outros campos e de outros *terreiros*, demarcando fronteiras, maneiras de ser, em obediência a alguns requisitos que, regularmente, são indicativos de sua condição de *tradicionais*. Por exemplo, um *terreiro* tido como *tradicional*, jamais se filiaria à Federação de Umbanda, pois essa atitude macularia sua condição de *tradicional*, colocando-o em posição de *misturado*.

Outros, por não jogarem esse jogo, não se sentem obrigados a obedecer a tais requisitos, violando as regularidades, justamente por se colocarem fora do campo de disputas. De qualquer modo, porém, como buscam sobreviver no campo, garantindo sua posição nele, adotam outras estratégias para manter-se no jogo. Abrem mão desse tipo de jogada, adotando outras, aliando-se a outros agentes sociais, no caso, os *misturados*.

Percebe-se, portanto, que o *tambor de mina* segue determinadas regularidades, mas não necessariamente a regras. Ao contrário, é nas regularidades que os agentes sociais jogam com as regras do jogo, ou seja, é na regularidade do denominado *tambor de mina*, enquanto religião de *origem africana*, que os agentes sociais podem se deslocar dentro do campo religioso *afro-brasileiro*, criando possibilidades de existência e de reprodução dessa religião.

Pode-se perceber a regularidade do *tambor de mina*, quando, por exemplo, Euclides Ferreira, chefe da *Casa Fanti-ashanti*, ao falar das modificações nos rituais do *tambor de mina* afirma:

Hoje não se pode mais, nem que se queira, nem orixá, nem vodun, nada, impor as mesmas ordens, as mesmas disciplinas de outrora. Sabe por que? O mundo está ai, não é dizer São Luís, o universo está ai com todas as dificuldades. A crise está abalando todo mundo, mexe com todo mundo. Quer dizer, se hoje nós temos uma obrigação para fazer que tem que passar sete dias aqui sem arredar, não sei o que. Você passaria naquela época. Passaria estes dias aqui e quando você retornava ao seu emprego, estava tudo bonitinho. Hoje, se você perder um dia ou dois, você já vai para a rua. Você já não pode mais! Então você é obrigado a conviver com o modernismo e a tradição. É uma questão de ser obrigado. E eu acho que vodum, orixá, e até mesmo os caboclos que fazem parte desse contexto, eu acredito que eles estão aceitando. Não que eles estão de acordo, eles tem mais é que aceitar. Sabe por que? Por que essas divindades, elas nos amam, elas gostam de nós e por saber que nós nos dedicamos a todo um processo nos dias de festividade, eles abrem mão para que nós possamos ir trabalhar⁸⁰, para que a gentes possa ir ali e voltar aqui (EUCLIDES FERREIRA apud AMORIM, 2001, p.43).

Nessa afirmação de Euclides Ferreira, pode-se notar que ele justifica as transformações e mudanças dos rituais de *obrigação* dessa religião, pelas mudanças que ocorreram no espaço social, e essa religião por fazer parte desse espaço tem que se adequar as suas mudanças. Nota-se a plasticidade das estratégias, que permitem combinar o antigo (a tradição) e o novo (o modernismo), entendido como as exigências trabalhistas atuais, a necessidade de se conformar a regras que colidem com as exigências dos rituais. Ressalte-se a convivência das *entidades*, que se submetem por amor, por entender que os *filhos-de-santo*, para cumprir com suas obrigações, necessitam trabalhar, submetendo-se, por sua vez, a seus patrões. Interessante notar, ainda, a forma como Euclides Ferreira, refere-se a as entidades: os *voduns*, *orixás* e *caboclos* estão aceitando conviver com as mudanças.

⁸⁰ Grifos meus.

Percebe-se assim que o que diferencia a regra das estratégias é, justamente, a plasticidade, a abertura para o novo, para a mudança, tendência que leva a reinventar a *tradição* cotidianamente.

Segundo Pires (1999, p. 93), Euclides Ferreira, que introduziu o *candomblé* no Maranhão, movimentou-se no campo religioso, buscando obter o reconhecimento nesse campo: aproximou-se dos intelectuais; aumentou seu prestígio no próprio campo religioso e junto ao público que frequenta sua casa; passou a abrigar grande número de *filhos-de-santo* em seu *terreiro* e tornou-se conhecido internacionalmente quando protagonizou o documentário “Na Rota dos Orixás”.

Percebe-se, assim, que os movimentos realizados por esse *pai-de-santo* são tomadas de posições no campo religioso que o legitimam a ser detentor da suposta *tradição* e isso é possível porque Euclides Ferreira, enquanto *mineiro*, incorporou o sentido do jogo do *tambor de mina*.

Euclides Ferreira joga o jogo da *tradição*, criando e introduzindo elementos que garantiriam um reconhecimento da ligação com a África, fazendo-o a partir de um lugar no campo onde o capital em disputa é o “quantum” da suposta *tradição*, ou seja, soube jogar com as regras elaboradas pelo campo científico, que apontam quem é ou não é *tradicional*.

Euclides Ferreira joga com a regra da ligação com a África, flexibiliza essa relação, demonstrando que as *entidades* entendem as mudanças enfrentadas pelos *terreiros*, resultantes, por sua vez, das transformações ocorridas no espaço social no qual estão inseridos. Este *pai-de-santo* pode fazê-lo, pode relativizar, flexibilizar, porque é dotado do *habitus* do *tambor de mina*, que permite aos agentes sociais dessa religião adquirirem um conjunto de conhecimentos práticos que lhes possibilita agir e se movimentar no dia a dia. Para tanto, tais agentes lançam mão das regularidades, sempre obedecendo ao sentido do

jogo, sempre atentos às jogadas mais oportunas, mais adequadas, sem o que não poderiam jogar.

Dessa forma, os agentes sociais que pretendem participar do jogo *tambor de mina* devem não somente reconhecer as propriedades do campo religioso *afro-brasileiro*, necessárias às condições de funcionamento desse campo, como fazer do conhecimento dessas propriedades um *habitus*.

Para compreender e adquirir o sentido do jogo *tambor de mina*, esses agentes necessitam dotar-se do *habitus* dessa religião, ou seja, para se tornar um *filho* ou *filha-de-santo* devem aprender e apreender seu sentido enquanto jogo social, o que só é possível pela incorporação do *habitus*, ao longo de suas vidas:

O *habitus* como sentido do jogo é jogo social incorporado, transformado em natureza⁸¹. Nada é simultaneamente mais livre e mais coagido do que a ação de um bom jogador. Ele fica naturalmente no lugar em que a bola vai cair, como se a bola o comandasse, mas, desse modo, ele comanda a bola. O *habitus* como social inscrito no corpo do indivíduo biológico permite produzir a infinidade de atos de jogo que estão inscritos no jogo em estado de possibilidades e de exigências objetivas; as coações e as exigências do jogo, ainda que não estejam reunidas num código de regras, impõem-se àqueles e somente àqueles, que por terem o sentido do jogo, isto é, o senso da necessidade imanente do jogo, estão preparados para percebê-las e realizá-las (BOURDIEU, 1990, p. 82).

Sendo assim, o *habitus* de um *filho-de-santo* do *tambor de mina* é um conjunto de crenças e valores que ele adquire por meio do conhecimento prático dessa religião, que torna-se um capital de técnicas, assim como “para um filólogo, o seu *habitus* é ao mesmo

⁸¹ Grifos meus.

tempo um ofício, um capital de técnicas, de referências, um conjunto de crenças” (BOURDIEU, 1983, p.88). Portanto, o *habitus* dos agentes sociais do *tambor de mina* é composto pelo conhecimento das propriedades dessa religião, que são suas crenças, rituais, valores, técnicas, história dos *terreiros* e a sua hierarquia no campo religioso *afro-brasileiro* em São Luís.

Isso não quer dizer, no entanto, que esses agentes sociais calculam ou planejam de forma consciente e racional adquirir esse *habitus*. Ao contrário, como coloca Bourdieu (1990, p. 82), o *habitus*, como *sentido do jogo*, passa a estar inscrito no indivíduo, passa a incorporar-se nele, a ponto de transformar-se em uma espécie de natureza. As propriedades intrínsecas ao *tambor de mina*, portanto, passam a ser naturalizadas pelos agentes sociais. O *habitus* de um *filho* ou *filha-de-santo* do *tambor de mina* é um sistema de disposições adquiridas pelas experiências dos agentes sociais nessa religião. E estas experiências são variáveis segundo o lugar e o momento (BOURDIEU, 1990, p.21).

As pessoas começam a frequentar os *terreiros* de *tambor de mina* ainda crianças. Geralmente os pais e parentes, não tendo com quem deixar os filhos, sobrinhos e netos, levam-nos para as festas e rituais dos *terreiros*. Nessas idas e vindas das crianças nos *terreiros*, elas vão compreendendo e aprendendo o sentido do *tambor de mina* e, quando se tornam adultas, já adquiriram o sentido prático e o *habitus* desta religião.

Algumas pessoas começam a *cair na mina* muito cedo, ainda crianças. Quando isso acontece, é necessário prepará-las ao longo dos anos, para que quando chegue a idade adulta possam passar por processos de *iniciação* e, assim, tornem-se *filhos* ou *filhas-de-santo*.

É ao longo de todas essas etapas - de receber entidade, ser prometido a uma entidade, passar pelos processos de *iniciação* - que os agentes sociais vão adquirindo o

conhecimento e o sentido sobre o *tambor de mina*. E, assim, vão naturalizando esse sentido e aprendendo como se movimentar nessa religião.

No *Terreiro do Justino*, por exemplo, algumas *filhas-de-santo* atuais são filhas biológicas das primeiras *filhas-de-santo* do *terreiro*, que desde crianças freqüentavam o *terreiro* com suas mães, tornando-se posteriormente também *filhas-de-santo* da *casa*. Como se percebe nos relatos de dona Verônica⁸² e dona Iolanda:

Olha no Justino.. eu já to sessenta e quatro anos, que eu me entendi foi lá no Justino, ali foi que eu me entendi. A minha mãe dançava lá, Margarida, ela foi filha-de-santo da primeira...de Maria Cristina, ela era filha de lá, ela ainda era das primeiras filha.

Ai eu acho que eu tinha meus nove anos, quando eu comecei a sentir umas coisas lá...por que quando minha mãe ia pra lá e a gente ia encher água, antigamente era poço, a gente ia pra lavar... aquelas senhoras de idade que era filha da casa né? E nós como era criança, ai nós ia tirar água pra elas tomare banho entendeu? Pra lavar... ai um certo tempo ai eu ia sentia... ai eu sentia frio, ai eu não guentava, ai eu sentia febre, quando eu chegava lá no poço me dava febre, ai a segunda chefa que era essa Antonia Raposo, ai ela fez um benzimento, ela andava me benzendo, pouca lembrança eu tenho disso né? E minha mãe me botava na rede lá naquele salão grande e eu era tremendo, a segunda chefa fazia um chá quente e mandava mamãe me dá e me abafar ai rapidinho aquilo passava, ai ela me benzia entendeu? Ai já por último a minha mãe já não deixava eu ir, pro poço, lá pro brejo né? Ela não deixava, mas como eu era criança por influência dos outros eu fugia né? escapulia, as outras descia por um caminho e eu cortava por outro a gente se encontrava no poço, mas num...era inútil por que de novo, tornava acontecer de novo, ai mamãe falava, brigava comigo, tudo e era assim. Ai por último a minha mãe me tirou de lá, pra vê se eu não sentia mais ... e ai eu fui

⁸² Dona Verônica: *filha-de-santo* do *Terreiro do Justino*. Tem sessenta e três anos, e é a *guia* do *terreiro*, ou como disse é “a segunda pessoa do *terreiro*”.

morar com a minha tia aqui na Liberdade , ali onde hoje é a feira do matadouro, ali era uma quinta, e era da minha tia irmã de meu pai, ai minha mãe me tirou e me levou pra lá que era pra vê se eu...não dava mais, por que já se sabia que eu tinha essas coisa..ai no tempo que eles faleceram, ai eu retornei de novo e foi quando eu fui preparada⁸³
(DonaVerônica -entrevista realizada em 23 de novembro de 2004)

Nesse depoimento de dona Verônica, pode-se perceber que a sua vida está intrinsecamente ligada ao *terreiro*, cresceu naquele lugar, e os indícios de que receberia entidades apareceram muito cedo. O *habitus do tambor de mina* para dona Verônica se coloca antes mesmo da sua entrada nessa religião, pois ao acompanhar sua mãe ao *terreiro* já estava adquirindo-o, assim como dona Iolanda, que era também filha biológica de uma das primeiras *filhas-de-santo* do *Justino*:

Quando eu comecei a ir no sitio eu tinha a idade de quatro anos, ai minha mamãe, Antonia Paulina de Sousa, dançava lá. Ai quando eu tinha sete anos eu cai, ai minha mãe mandou fazer remédio, suspendeu⁸⁴. Ai com quinze anos eu cai de novo, ai eu fui.. sei que eu vou fazer 53 anos que eu tô lá. Vou fazer 67 no dia 07 de dezembro, a minha vida quase toda eu to lá nè? (Dona Iolanda - entrevista realizada em 23 de novembro de 2004).

Como se pode perceber nos relatos dessas duas senhoras, estão no *Terreiro do Justino* desde crianças, o que significa dizer que desde crianças estão aprendendo o jogo social *tambor de mina*, e é por isso, que adquiriram o *habitus* dessa religião, que permite apreenderem as práticas e ações que criam as estratégias de existência desse *terreiro*. Pois como afirma Boudieu a estratégia:

⁸³ Grifos meus.

⁸⁴ Grifos meus.

É produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais, em particular no caso de Cabília, e outros lugares com certeza, dos jogos infantis. O bom jogador, que é de algum modo jogo feito homem, faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige (BOURDIEU, 1990, p.81).

Ainda segundo o mesmo autor, (BOURDIEU, 1990, p.23) o *habitus* permite o desenvolvimento de estratégias, pois, ao naturalizarem o denominado *tambor de mina*, suas propriedades e o seu lugar no campo religioso, ou seja, ao compreenderem o sentido desta religião e ao fazerem dele um *habitus*, os agentes sociais produzem estratégias de existência nesse campo, criando condições para a reprodução do próprio *tambor de mina*.

A este respeito, é bom lembrar que esses agentes sociais passam por processos de *iniciação*⁸⁵, o que pode ser considerado uma regularidade, pois todos os *pais e filhos-de-santo* devem ser *iniciados* nessa religião, no entanto cada *terreiro* promove a *iniciação* de acordo com a prática dos agentes sociais nessa religião e conforme as condições de possibilidade que se apresentam em cada momento da história desses *terreiros*.

Pode, inclusive, ocorrer de os agentes que recebem entidades não aceitarem passar pelos processos de *iniciação* e utilizarem outras estratégias momentâneas, como relatou dona Mundica:

Marilande: A sobrinha de dona Iolanda que tava aqui no dia da Festa de São Benedito já foi iniciada?

⁸⁵ *Iniciação*: são rituais aos quais os *filhos-de-santo* se submetem para tornarem-se integrantes de *terreiros* de religiões afro-brasileiras. De acordo com a religião (*tambor de mina*, *umbanda*, *candomblé*), existem diferentes formas e graus de *iniciação*. No *tambor de mina*, por exemplo, de acordo com dona Mundica Estrela, *chefe do Terreiro do Justino*, existe a *iniciação completa* e “*cabeça assentada*”, que seria apenas uma parte da *iniciação completa*, sendo a mais comum atualmente no *Justino*.

Mundica: Ainda não, ainda não, por que ela tá pulando na corda...
Quando encantado agarrar ela, ela já viu...

Marilande: pulando na corda?

Mundica: É que de vez em quando ela vem assistir tambor, quando ela sente ela corre pra fora, vai beber água, isso aquilo outro... esse tambor agora ela pegou, não deu pra ela pular corda, ela teve que dançar (entrevista realizada em 30 de novembro de 2004).

A estratégia utilizada por essa agente é para que ela não passe por processos de *iniciação* que, de alguma forma, farão com que ela assuma algumas responsabilidades no *terreiro*, pois enquanto não for iniciada não terá maiores vínculos com a *casa*. Ela utiliza essa estratégia porque sabe quais são os indícios de que ela vai receber *entidade*, ou seja, ela conhece a regularidade do *transe* no *tambor de mina* e, por isso, pode criar as possibilidades de estratégias para que o mesmo não se inicie.

Por serem dotados do *habitus* do *tambor de mina* os agentes sociais têm, portanto, o conhecimento prático dessa religião e, por isso, conseguem criar estratégias que lhes possibilitam manipular as situações, permitindo-se o deslocamento no campo religioso afro-brasileiro.

A naturalização do *tambor de mina*, portanto, produzida pela experiência prática nessa religião, cria as diversas possibilidades de movimentação dos agentes, ou seja, é o sentido do jogo, que permite aos agentes sociais criar e refazer algumas experiências dessa religião, de acordo com as situações as quais esses mesmos agentes se deparam. É, como afirma Bourdieu “o sentido do jogo que vai sendo adquirindo através da experiência permite gerar uma infinidade de lances adaptados à infinidade de situações possíveis que nenhuma regra pode prever” (BOURDIEU, 1990, p. 21).

Dessa forma, o *habitus* dos agentes sociais do *Terreiro do Justino* permitiu a essa *casa* se filiar a uma Federação de Umbanda e inserir no seu calendário a *Sessão de Mesa Branca* e, ao agirem deste modo, esses agentes estão criando estratégias de existência no campo religioso afro-brasileiro, opostas àquelas adotadas pelos *terreiros* considerados *tradicionais*.

Pode-se afirmar, portanto, que o *habitus* se relaciona a uma certa conjuntura histórica, a relações e alianças dos agentes com outros campos. Assim, por exemplo, as estratégias dos *terreiros* para funcionarem quando estes eram proibidos é diferente das estratégias atuais.

Deste modo, se um *terreiro*, em um dado momento, se depara com uma situação, ele cria possibilidades de contorná-la, e consegue fazê-lo porque adquiriu o *sentido do jogo*. Assim, por exemplo, se um *terreiro* não tem condições financeiras de realizar um ritual com muitas comidas e fartura, o *chefe* e os *filhos-de-santo* vão tentar adequar o ritual a essa realidade, e fazem-no por entender o sentido do *tambor de mina*.

É necessário, portanto, aprender a jogar com as regras do jogo (BOURDIEU, 1983), e isso se faz no dia-a-dia do *tambor de mina*. A chamada *tradição africana* pode ser pensada não como regra, mas regularidade, pois como mostrei no capítulo anterior os agentes sociais, que criam relações com os pesquisadores, tentarão buscar essa *tradição* de diferentes maneiras. Dessa forma, a *tradição africana* e outros elementos das religiões afro-brasileiras podem ser pensados como estratégias de existência do *tambor de mina*, utilizadas pelos agentes sociais com o objetivo de manter e reproduzir essa religião no espaço social.

Os agentes das religiões afro-brasileiras, ao perceberem que os estudiosos estão interessados em um modelo de *tradição* ligado a valores africanos, passam a utilizar essa

suposta *tradição africana* também como uma estratégia de existência. Por esse motivo, Capone (2004, p. 257) enfatiza o uso estratégico da *tradição* na afirmação da identidade do grupo que a reclama.

Não apenas a construção da idéia de *tradição africana*, enquanto modelo para os *terreiros*, é uma estratégia dos agentes sociais, como também a própria relação existente entre o campo religioso afro-brasileiro e o campo científico pode ser vista como estratégia do primeiro para se manter no espaço social. Segundo Capone:

A aliança entre os pesquisadores e os membros dos terreiros considerados mais tradicionais não é, portanto, a expressão da resistência de uma cultura africana, como gostariam Roger Bastide e Juana E. dos Santos, e sim o resultado de uma estratégia, de uma prática política de acomodação perante os valores dominantes da sociedade brasileira. Nossa análise das modificações da imagem de Exu nos trabalhos dos pesquisadores - sejam eles médicos ou antropólogos - em função do contexto social e cultural no qual elas aparecem, visa demonstrar o caráter de construção, no plano político, de uma tradição africana em busca de legitimidade (CAPONE, 2004, p.218).

Pode-se perceber assim, que tanto a construção da *tradição africana*, quanto à relação entre o campo religioso e o campo científico podem ser pensadas enquanto estratégias dos agentes dos *terreiros* de religiões afro-brasileiras, e em qualquer dessas duas situações, é necessário que os agentes sociais estejam dotados do *sentido jogo*, ou seja, que saibam como funciona o *tambor de mina* enquanto um *jogo social*, sabendo manejar as suas regularidades.

E como diz Bourdieu (1990) “nada é simultaneamente mais livre e mais coagido do que a ação do bom jogador. Ele fica naturalmente no lugar em que a bola vai cair, como

se a bola o comandasse, mas desse modo, ele comanda a bola”, ou seja, a *tradição africana*, elaborada pelos estudiosos do *tambor de mina* parece dominar os agentes sociais, sobredeterminando-os, mas, ao entendê-la e naturaliza-la, ao transformá-la através do *jogo social*, eles é que a comandam, redefinindo-a, reinventando-a constantemente nas relações travadas entre o campo científico e o campo religioso afro-brasileiro.

6. Considerações Finais

Neste trabalho tentei tomar o campo religioso afro-brasileiro como campo de disputas, onde agentes sociais se relacionam e lutam pela classificação de *terreiros*, em São Luís. Essa classificação tem um de seus princípios organizadores em torno da idéia de *tradição*, motivo pelo qual essa noção torna-se um objeto fundamental nas disputas que se travam no campo religioso.

Tratei a noção de *tradição* como objeto de disputa nesse campo, enquanto categoria nativa utilizada pelos agentes sociais dessas religiões para demarcar posições, apontando para o fato de que, enquanto tal, só pode ser aprendida e naturalizada através do *habitus* incorporado por esses agentes.

A noção de *habitus*, enquanto um conjunto de conhecimentos práticos adquiridos ao longo do tempo, permitiu apreender o funcionamento desse campo religioso, ou seja, por meio do *habitus* os agentes sociais das religiões afro-brasileiras adquirem o conhecimento e as experiências que lhes permitem se movimentar no campo religioso (BOURDIEU, 1990, p.21). Dessa forma, a partir da incorporação de um *habitus* específico, adquirem diferentes experiências, que variam conforme o *terreiro* no qual estão inseridos.

Sendo assim, o que pode ser considerado *tradicional* em um *terreiro*, pode ser considerado inovador em outro: o ritual de *Mesa Branca*, inserido no *Terreiro do Justino*, pode ser considerado por agentes sociais de *terreiros* tidos como *tradicionais*, como algo que vai contra a noção de *tradição africana*, mas para os agentes desse *terreiro* essa noção não faz sentido, uma vez que não opera na realidade desse *terreiro*.

Assim, o que vale para o campo religioso afro-brasileiro é a forma pela qual seus integrantes vivem suas experiências. O sentido prático que os agentes sociais têm do *tambor*

de mina enquanto jogo social, é adquirido por meio do *habitus* que interiorizam. Ao interiorizá-lo, exteriorizam o interior, ou seja, ao interiorizarem o *tambor de mina* o exteriorizam através de modificações nesse próprio *tambor de mina* (PINTO, 2000, p.38).

Ao se tornar uma categoria analítica, a *tradição africana* se transforma em um modelo, que alguns *terreiros*, ao se relacionarem com o campo científico, tentam seguir, de modo a serem reconhecidos, tanto neste como no campo religioso.

O campo científico, ao oferecer um modelo de *tradição* baseado na relação com a África, fez com que alguns *terreiros* construíssem uma história, fazendo-os também portadores de traços culturais considerados africanos, e isso pode ocorrer porque os agentes sociais desses *terreiros* aprenderam a jogar com as regularidades do jogo próprias do campo do qual fazem parte, e com os quais se relacionam.

Dessa forma, é na relação dos agentes do campo religioso entre si, e com aqueles de outro campo, como por exemplo, o campo científico, que as denominadas religiões afro-brasileiras se estruturam e se modificam no espaço social.

As representações dos agentes do campo religioso são elaboradas a partir de suas experiências nas religiões das quais fazem parte e são as tomadas de posição desses agentes (dentro do campo) que determinam a estrutura do próprio campo. Deste modo, não se pode pensar a estrutura do campo religioso, sem atentar para as tomadas de posição dos agentes nesse campo.

Sendo assim, para entender a constituição do *tambor de mina* enquanto objeto de investigação científica foi necessário, neste trabalho, analisar os diferentes contextos e situações nas quais se deu essa construção. Pode-se notar que os pesquisadores constroem uma noção de continuidade com a África que vai se reestruturando ao longo desses estudos,

relacionando-se, de início, a uma idéia de *transplante*, como se fosse possível transplantar partes ou pedaços da cultura africana, com seus rituais, de forma inalterada.

No decorrer dos estudos, essa idéia de *transplante* torna-se mais flexível, aceitando determinadas junções, como por exemplo, o sincretismo religioso entre os “rituais transplantados”, o *catolicismo* e rituais nativos, como a *cura (pajelança)*. Além disso, a noção de *transplante* vai dando lugar a uma avaliação da maior ou menor *tradicionalidade* dos *terreiros* a partir de sua mais ou menos antiguidade.

Pode-se perceber, também, que além de tentar apontar os *terreiros* mais antigos, os pesquisadores, a partir da década de 70, buscam constantemente a “origem do *tambor de mina*”. Para tanto, elegem duas *casas* como sendo as fundadoras dessa religião no Maranhão, a saber, a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô* que, por serem apontados como os *terreiros* mais antigos, seriam também os que teriam originado essa religião no Maranhão.

É interessante que a preocupação com a origem do *tambor de mina* parece fazer-se mais presente no campo científico que no campo religioso, talvez porque os intelectuais, dotados do *habitus* científico, se deparam a todo instante com a necessidade de explicar e classificar os seus objetos de estudo.

Ao tentar explicar as denominadas religiões afro-brasileiras os pesquisadores partem das explicações e classificações que os agentes do campo religioso constroem sobre as suas experiências nessas religiões. Ou seja, os pesquisadores partem das classificações e explicações elaboradas pelos praticantes das religiões afro-brasileiras para construírem suas classificações e explicações das religiões por eles estudadas. Tomam o modelo do nativo como realidade objetiva, reificando-o e, assim, produzindo uma nova realidade.

As representações elaboradas pelos agentes do campo religioso, entretanto, se constroem a partir da experiência desses agentes nessas religiões, ou seja, em situações

históricas específicas e concretas, mas, ao serem cristalizadas no campo científico tendem a transformar a realidade dos *terreiros* de religiões afro-brasileiras.

O campo científico, partindo da classificação dos agentes do campo religioso constrói, assim, seus esquemas explicativos e estes, por serem uma espécie de capital simbólico do campo científico, passam a ter status de verdade, uma vez que estariam baseados em teorias e métodos que comprovariam a sua validade. Com isso, as classificações e explicações do campo científico passam a operar na realidade das religiões afro-brasileiras.

Como tentei demonstrar neste trabalho, a denominada *tradição africana*, elaborada pelo campo científico, torna-se um elemento de disputa que opera na realidade dos *terreiros* de religião afro-brasileira em São Luís. Com esta afirmação não estou dizendo que o campo intelectual “inventa” a *tradição*, mas sim que essa noção corresponde a representações dos agentes religiosos em situações empíricas diversificadas, ou seja, em contextos e situações próprios do campo religioso. Ao se tornar um conceito analítico, a noção de *tradição* é uniformizada, cristalizada, reificada.

Os *terreiros* apontados como detentores de uma *tradição africana*, passam a se utilizar dessa condição para se colocar frente a outros e para se manter no espaço social. As *casas* que não detêm os elementos que comprovem a suposta *tradição africana* tentarão, por outro lado, criar estratégias que possibilitem adquirir o reconhecimento de *terreiro tradicional*, como o fez, por exemplo, Euclides Ferreira.

Nessas duas situações - *terreiros* apontados como *tradicionais* e *terreiros* que perseguem a suposta *tradição africana* - o vínculo com o continente africano é constantemente acionado, pois é na relação com o passado que se constrói essa noção. No entanto, o passado é reconstruído no presente, através de uma busca constante da África.

A suposta *tradição africana* elaborada pelo campo científico, quando passa a operar na realidade dos *terreiros* de religião afro-brasileira faz com que ocorra um retorno à África, ou como coloquei em capítulo anterior, ocorre uma inversão do mito de origem: em vez de virem da África no passado, os agentes dos *terreiros* se dirigem para a África hoje, no presente. E fazem-no não só os *terreiros* que desejam ser reconhecidos como detentores dessa suposta *tradição africana*, mas também aqueles apontados como seus detentores, sendo que estes são incentivados por pesquisadores como mostra Sérgio Ferretti:

Duas vodúnsis há tempos vêm realizando estudos de francês, por sugestão e iniciativa de Hubert Fichte em 1981, e nosso apoio posterior, com a intenção de irem a África em busca de rituais perdidos. Fichte se prontificou a colaborar levando algumas ao Benin, e com esta intenção, em janeiro de 1985, levou ao Abomé, correspondência e gravações feitas na Casa das Minas em 1982. Conseguiu resposta de Langanfin Glélé Joseph, presidente do Conselho de Administração da Família Real do Abomé, de 21-01-1985, dizendo que seus cânticos são muito semelhantes aos deles e que ficariam felizes em recebê-las (Fichte, 1989, pp.385-389). Após a morte de Fichte, preparamos projeto, remetido em 1987 à Assessoria do Negro do Ministério da Cultura, que não obteve resposta, solicitando ajuda para levar duas vodúnsis da Casa das Minas ao Benin, com a colaboração de Pierre Verger. Em 1988, o cineasta alemão Herbert Brödl, de Hamburgo, foi a São Luís e se prontificou a conseguir financiamento para levá-las ao Benin, sob condição de fazer um filme da viagem. Consultados, ao pedirem permissão para isso, os voduns responderam que se elas fossem lá para fazer um filme, ninguém iria acreditar na seriedade de outras intenções que tivessem, e por isso elas agradeceram mas não aceitaram o convite, apesar de todo o interesse que tinham (FERRETTI, S. 1995, p.131).

Com esse relato pode-se perceber que mesmo os *terreiros*, considerados *tradicionais*, como a *Casa das Minas*, buscam um retorno a África, incentivados pelos pesquisadores, que buscam um elo entre esta *casa* e a África, desde o início dos estudos do *tambor de mina*. Aqui se percebe, novamente, como as descobertas dos agentes do campo científico influenciam os agentes dos *terreiros* de religiões afro-brasileiras em São Luís. Se a relação entre a *Casa das Minas* e o Reino do Abomé não tivesse sido mostrada pelos pesquisadores talvez os agentes dessa *casa* não estivessem criando estratégias de retorno a África .

Interessante notar que esse retorno será realizado, posteriormente, por Euclides Ferreira que, no filme na “Rota dos Orixás”, se corresponde com um sacerdote africano, tentando criar um vínculo entre o seu *terreiro*, a *Casa Fanti-ashanti*, e a África, através da troca de presentes com o sacerdote africano. Interessante também constatar que, desta vez, a realização de um documentário foi realizada, conferindo notoriedade ao *pai-de-santo*, e legitimidade àquela ligação, o que tem sido considerado por alguns estudiosos como uma grande “invenção⁸⁶”.

Percebe-se, deste modo, que o retorno à África é almejado tanto pelos agentes dos *terreiros* considerados *tradicionais*, como por aqueles que desejam tornar-se detentores da *tradição africana*. Nas duas possibilidades nota-se que o papel dos pesquisadores é extremamente importante para legitimar esse “retorno”.

⁸⁶Maiores informações a respeito do debate em torno do filme “Na Rota dos Orixás”, em: Luis Nicolau Perés, *Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás*, (Resenha), Revista Afro-Ásia n° 21-22, Salvador, 1998-1999, p. 367-375 (Resenha); e Mundicarmo Ferretti, *Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão*, Porto Alegre, Publicação da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, Ciências Sociais e Religião, ano 3, n° 03: 2001, p.75-94.

Entretanto, se por um lado os agentes *terreiros* do campo religioso que se relacionam com o campo científico se mobilizam a partir dos estudos realizados, por outro, os *terreiros* que não possuem um pesquisador proeminente, ou que não foram objetos de estudo até os dias atuais, não disputarão a *tradição africana*, o que significa dizer que esses agentes não construirão suas representações a partir daquelas impostas pelos estudiosos. Sendo assim, esses *terreiros* constroem suas representações a partir de suas próprias experiências no *tambor de mina*, como o fez, por exemplo, o *Terreiro do Justino*.

Para finalizar, é importante dizer que, enquanto estudante de graduação em Ciências Sociais, pude apreender o sentido do jogo no campo científico e, ao naturaliza-lo através do *habitus*, pude também criar estratégias que possibilitaram a realização desta dissertação. Assim sendo, este trabalho foi pensado não como um trabalho teórico que tenta abordar as relações entre o campo religioso e o campo científico na sua totalidade, mas, ao contrário, se propôs a levantar algumas questões relativas às relações cotidianas entre agentes sociais posicionados em diferentes espaços, nos quais estão inseridos.

Bibliografia

ABREU, Marilande. **Sincretismo Religioso: Tambor de Mina e Espiritismo**. São Luís, 2002. Monografia de Conclusão do curso de Ciências Sociais - UFMA (mimeo).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A Ideologia da Decadência-Leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. São Luís, IPES: 1983.

AMORIM, Cleides Antônio Amorim. **Casa das Minas do Maranhão: Vozes que “Calam”, o Conflito que se Estabelece**. Porto Alegre, 2001 (mimeo).

BARRETO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão**. São Luís, Fundação Cultural do Maranhão: 1977.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo, EDUSP: 1971 (segundo volume).

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil: 1998.

_____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo, Papirus Editora: 1997.

_____. **Les usages sociaux de la science – pour une sociologie clinique du champ scientifique**. Paris, INRA Editions: 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas: o que falar que dizer**. São Paulo. Edusp: 1998.

_____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero Ltda: 1983.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo, Editora Brasiliense: 1990.

BOURDIEU, P e WACQUANT, Loic. **Per uma sociologia reflexiva, Barcelona**. Herder: 1994.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/Pallas: 2004.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô e Papai Branco – Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro, Edições Graaal Ltda: 1988.

DURKHEIM, E. e MAUSS, M. **Algumas formas primitivas de classificação - contribuição para o estudo das representações coletivas** (1903), in MAUSS, M Ensaio de Sociologia, Sao Paulo, Ed Perspectiva: 1981

EDUARDO, Octávio da Costa. **The Negro in Northern Brazil**. Londres, J.J. Augustin Publisher, 1948.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu Na Guma: o Caboclo não Tambor de Mina**. São Luís, EDUFMA: 2000.

_____. **Maranhão encantado: Encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís, UEMA editora: 2000.

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

_____. **Terra de Caboclo**. São Luís, SECMA: 1994.

_____. **Tambor de Mina e Umbanda**. Site: C: Mundi/Texto/Publicado/Internet/tambor. htm (Pesquisa realizada em 08/10/1999).

_____. **Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão**. Porto Alegre, Publicação da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, Ciências Sociais e Religião, ano 3, nº 03: 2001.

_____. **Iemanjá não era a rainha do mar: O culto a Iemanjá no Maranhão**. São Luís, Comissão Maranhense de Folclore, Boletim nº 21: 2001.

_____. **As religiões afro-brasileiras no Maranhão**. São Luís, Comissão Maranhense de Folclore, Boletim nº22: 2002.

_____. **Opressão e resistência na religião afro-brasileira.** São Luís, Comissão Maranhense de Folclore, Boletim 23: 2002.

_____. **Religiões afro-brasileiras e saúde: diversidade e semelhanças.** São Luís, Comissão Maranhense de Folclore, Boletim n° 25: 2003.

FERRETTI, Mundicarmo Rocha. e FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Transe nas Religiões Afro-brasileiras do Maranhão.** (Revista “Caderno de Pesquisa”) São Luís, Ed. da Universidade Federal do Maranhão: 1999.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo.** São Pulo: EDUSP, São Luís: EDUFMA: 1995.

_____. **Querebentã de Zomadônu.** São Luís, EDUFMA: 1996 (2° ed.).

FRY, Peter. **Para Inglês Ver – Identidade e Política na Cultura Brasileira.** Rio de Janeiro, Zahar Editores: 1976.

Halperin, Daniel. **Memória e Consciência em uma religião afro-brasileira: o Tambor de Mina do Maranhão.** Rio de Janeiro, ISER: 1998 (Religião e Sociedade, Vol 19, N° 02).

HOBBSAWM, ERIC. e RANGER, Terence. **A invenção das Tradições.** Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra: 2002.

INTECAB: **informações sobre surgimento e objetivos.** Disponível em <http://www.mestredidi.com.Br> > Acesso em: 06 de julho de 2005.

LOYOLA, Maria Andréia. **Pierre Bourdieu - Entrevistado por Maria Andréia Loyola.** Rio de Janeiro, Ed. Uerj: 2002.

NICOLAU, Luís. **O triângulo das tobosi – uma figura ritual no Benin, Maranhão e Bahia.** Revista Afro-Asia ° 25-26, Salvador, 2001. p. 177-213.

NÓBREGA, Cida & ECHEVERRÍA, Regina. **Verger: um retrato em preto e branco.** Salvador, Corrupio: 2002.

- PERÉS, Luis Nicolau. **The phenomenology of spirit posesión in the tambor de mina: An ethnographic and audio-visual study**. London, University of London: 1997 (Thesis).
- _____. **Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás**. Revista Afro-Ásia n° 21-22, Salvador, 1998-1999, p. 367-375 (Resenha).
- PEREIRA, Manuel Nunes. **A Casa das Minas: Contribuição ao Estudo da Sobrevivência do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano no Estado do Maranhão**. Petrópolis, Ed. Vozes: 1970 (2° ed.).
- PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social**. Rio de Janeiro, Ed. FGV: 2000.
- PIRES, Álvaro Roberto. **Ao Rufar dos Tambores: Casa Fanti – Ashanti, Intelectuais e a (re) Construção do Universo Religioso Afro-maranhense**. São Paulo, 1999 (mimeo).
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade - seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo, Fundação editora da UNESP: 1998.
- RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Brasília, Ed.UNB: 1988 (7° ed).
- SANTOS, Arinaldo Martins de. **Dando nome aos bois – O bumba-meu-boi maranhense como artefato político**. São Luís, 2003 (mimeo).
- SANTOS, Maria do Rosário Carvalho, **O Caminho das Matriarcas Jeje-nagô - Uma Contribuição para a História da Religião Afro-maranhense**. São Luís, Fundação Municipal de Cultura: 2001.
- SANTOS, Maria do Rosário Carvalho, & NETO, Manoel dos Santos. **Boboromina: Terrerios de São Luís, uma Interpretação Sócio-cultural**. São Luís, SIOGE: 1989.
- VERGER, Pierre. **Uma Rainha Africana Mãe de Santo em São Luís**. São Paulo, Revista USP, São Paulo, EDUSP: 1990, p. 151-158.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)