

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS  
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR  
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**O PANTHEON ENCANTADO**  
**Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**

**ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS**

**Salvador  
2007**

**ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS**

**O PANTHEON ENCANTADO**  
**Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Dr. Jocélio Teles do Santos  
Co-orientador: Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti

**Salvador**  
**2007**

**ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS**

**O PANTHEON ENCANTADO**  
**Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA), como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Apresentado em 19/10/2007

---

**Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (orientador)**  
Universidade Federal da Bahia

---

**Prof. Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti (co-orientador)**  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Luís Nicolau Parès**  
Universidade Federal da Bahia

Ao povo-de-boi,

Ao povo-de-santo,

Ao povo-de-encantado.

Aos sujeitos que fizeram tanta festa, realizaram tantos rituais  
e constituíram tantas Histórias no Maranhão novecentista.

## AGRADECIMENTOS

As pessoas, instituições e quicá algum encantado que tenham, de algum modo, ajudado-me a produzir esta dissertação: agradeço a todos.

Entre os humanos, gostaria de compartilhar este trabalho particularmente com Viviane de Oliveira Barbosa, que esteve ao meu lado – aturando-me e amando-me – ao longo dos quatro anos da pesquisa que originou esta dissertação, ao mesmo tempo em que ela realizava sua própria pesquisa (sobre quebradeiras de coco babaçu no Brasil). A ela, repito o agradecimento que fiz em minha monografia de graduação em História pela Universidade Federal do Maranhão defendida em julho de 2005: “A Viviane (minha Vica), que tem sido desde agosto de 2002, na academia, em casa, nas ruas, nas praças, nos ônibus, etc., sim – que tem sido amante, amada, amiga, companheira e muito mais”.

Algumas pessoas, em particular, também têm participação direta na produção desta dissertação que, em grande medida, resulta de uma pesquisa iniciada durante minha graduação e aprofundada e redimensionada neste mestrado no Pós-Afro. Elas não são responsáveis pelos prováveis equívocos e erros aqui presentes. Mas, por justiça, não posso deixar de compartilhar com elas os possíveis créditos deste trabalho.

Iniciei o curso de História na UFMA no segundo semestre letivo de 2001. Nesta universidade tive a oportunidade de conhecer o antropólogo Sérgio Figueiredo Ferretti que, quando eu cursava o terceiro período do curso, ministrou a disciplina Antropologia Nacional e Regional, também chamada pelos corredores de Macumba. Ao final da disciplina, oferecida no segundo semestre letivo de 2002, fui convidado pelo professor Ferretti a frequentar o GPMINA, grupo de pesquisa sobre religião e cultura popular coordenado por ele e pela antropóloga Mundicarmo Maria Rocha Ferretti. Era abril de 2003 e em agosto do mesmo ano comecei a contar com uma bolsa de iniciação científica PIBIC/CNPQ/UFMA sob orientação do referido professor. Foi nesta ocasião que a pesquisa foi iniciada, quando passei a frequentar assiduamente o Arquivo da Biblioteca Pública Benedito Leite em busca de quaisquer matérias jornalísticas que se referissem a rituais e festas produzidos pelas elites ou pelos mais pobres nos anos 1940-60, já que um bolsista anterior, Marcelino Silva Farias Filho, pesquisava questões similares referentes aos anos 1900-30. Esta pesquisa inicial, alimentada pelas longas e agradáveis reuniões (com seus muitos textos, relatórios de pesquisas dos alunos e também os sempre aguardados lanches e divertidos embates entre os Ferretti) do GPMINA e pelas correções e observações de Ferretti resultou num relatório final concluído em julho de 2005. Assim, delimitou-se tematicamente a pesquisa, enfocando-se práticas culturais

produzidas particularmente pelos grupos subalternizados. Continuei freqüentando o GPMINA durante o mestrado, quando retornei de Salvador para São Luís para aprofundar a pesquisa arquivística. Agradeço os comentários e críticas dos membros do grupo, particularmente, Adroaldo José Silva Almeida, Anderson Silva Vieira, Christiane de Fátima da Silva Mota, Gerson Carlos Pereira Lindoso e Ronald Clay Ericeira.

Já no primeiro semestre de pesquisa de iniciação científica procurei o professor Wagner Cabral da Costa, do departamento de História da UFMA, convidando-o para orientar-me em monografia de conclusão de curso. Esta foi uma opção que teve implicações diretas na definição do problema da pesquisa aqui desenvolvido. Wagner Costa, na época, havia acabado de escrever sua dissertação de mestrado e enfocava o mesmo período sobre o qual eu me deteria, os anos 1940-60, além de discutir em suas pesquisas questões referentes ao imaginário social e à identidade regional. A bem da verdade, quando decidi, no primeiro projeto de iniciação científica, intitulado “festas religiosas e populares diante do mito da Atenas Brasileira”, enfocar aquele período, o fiz porque, no primeiro semestre letivo de 2002, li, numa disciplina lecionada por Wagner Costa, diversas dissertações recém-produzidas por professores do departamento de História da UFMA, entre elas a desse historiador, que se ocupava com o chamado vitorinismo (1945-65) no Maranhão. Depois de uma primeira conversa de orientação que durou uma tarde inteira, e de alguns dias de reflexão, tinha, além de um tema de pesquisa, elementos para propor um problema historiográfico, algo não muito distante das linhas desta dissertação.

Mas se estes são os prolegômenos da pesquisa da qual este trabalho é fruto, sua etapa decisiva deu-se entre agosto de 2005 e outubro de 2007 no Pós-Afro, quando fui orientado pelo professor Jocélio Teles dos Santos e co-orientado por Sérgio Figueiredo Ferretti. O professor Jocélio, em particular, tem o dom da arquição direta e incisiva, e me fez, acertadamente, abandonar algumas idéias e aprofundar outras e, principalmente, alertou-me para a necessidade de me dedicar com afinco à pesquisa empírica, evitando excessos de devaneios teóricos, de argumentações sem demonstrações. Não sei se realizei o que deveria, mas estas orientações de Jocélio foram pertinentes. Ferretti, além de orientador permanente, foi muitas vezes um verdadeiro informante nos muitos e-mails trocados. Além de sempre lembrar que tenho uma tendência à prolixidade, devendo, portanto, vigiar-me neste sentido (o que não é uma tarefa simples), sempre me indicou um sem-número de bibliografias, referências e propôs interessantes idéias, muitas das quais constituem a base de argumentos desta dissertação. No Pós-Afro, onde desde o primeiro mês de aula pude contar com uma bolsa CAPES que me permitiu ter condições materiais mínimas para a realização do

mestrado, comecei a atentar para as questões raciais, e não somente culturais e sociais, do problema que analisava. A percepção de que no mundo ocidental contemporâneo proposições sobre cultura e “raça” muitas vezes se confundem não foi o único ganho que a dissertação teve, mas certamente foi algo determinante para a elaboração de muitas das interpretações aqui presentes.

Agradeço à coordenação (especialmente a Livio Sansone), à secretaria (particularmente a Carlos Miranda, que foi extremamente prestativo para comigo e Viviane sobretudo nos nossos primeiros meses em Salvador; e também às novas secretárias Lindinalva Barbosa e Nadia Tavares) e ao corpo docente do Pós-Afro, pois tive a oportunidade de fazer parte da primeira turma desse programa, e viver num ambiente acadêmico sempre movimentado, um espaço de produção de saberes, de despertar de idéias. Foram mais que úteis e estimulantes os diversos mini-cursos e palestras ministrados no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) por professores e pesquisadores africanos, afro-diaspóricos, latino-americanos, norte-americanos e europeus, além, obviamente, dos brasileiros. Agradecimentos particulares faço a Livio Sansone, coordenador e verdadeiro promotor do Pós-Afro, e em cujas disciplinas, bem como durante a Fábrica de Idéias (curso avançado sobre relações raciais e cultura negra, coordenado por Livio e Ângela Lúcia Figueiredo) de 2006, dei-me conta de que estava lidando com um processo ao mesmo tempo regional e translocalmente definido, e que esta poderia ser uma importante questão transversal da pesquisa; a Valdemir Donizette Zamparoni e Carlos Eugênio Líbano com os quais cursei disciplinas úteis sobretudo metodologicamente para o andamento da pesquisa; a Cláudio Luiz Pereira, particularmente pelas pertinentes críticas feitas ao trabalho durante o seminário interno de pesquisa do Pós-Afro; a Luís Nicolau Parès e Angela Elisabeth Lühning pelos comentários no exame de qualificação. A Milton Araújo Moura, com quem tive a oportunidade de seguir uma interessante disciplina sobre a construção musical do Brasil na Pós em Cultura e Sociedade da UFBA.

Muito especial e carinhosamente gostaria de agradecer a Maria da Glória Guimarães Correia. Incansável incentivadora, professora sempre disponível, Glorinha, primeira pessoa que me fez reconhecer que valia a pena dedicar-me à pesquisa histórica ao mesmo tempo em que tem me alertado (direta e indiretamente) para os excessos da vida acadêmica, tem sido uma orientadora informal sempre presente. Maria da Glória, não tenho seu dom da escrita, digo, da escrita poética, mas espero que você consiga perceber em algumas páginas desta dissertação desdobramentos de muitas de nossas conversas, e de alguns de seus ensinamentos e idéias.

Agradeço ainda aos colegas discentes: Tatiana Raquel Reis Silva e Reinaldo dos Santos Barroso Júnior, colegas historiadores maranhenses que também foram se aventurar pela Universidade Federal da Bahia. Do mesmo modo, agradeço aos colegas baianos do Pós-Afro, a todos, sem exceção, e, em particular, a Jucélia Santos Bispo, Jaime Pinto Ramalho Neto e Valdinéia de Jesus Sacramento, bem como ao colega moçambicano agora do outro lado do Atlântico Sul Paulo Albino Mahumane, e, ainda mais especialmente, a Ana Elizabeth Costa. Ana, minha amiga, de fato, Deus é Mais!

Agradeço também a minha família. Em Santa Helena, minha mãe, Ana Nery Almeida Barros, e meu pai, Zezildo Mendes Barros, minhas tias, primos e parentes em geral. E um agradecimento particular a Miliane Barros Pimenta e Dênis Barros Vieira, primos com os quais convivi em São Luís durante o tempo de pesquisa, e que tiveram que aturar meu desleixo pelas coisas da casa, meu enclausuramento em frente a um computador, e que também me fizeram companhia em minhas idas às praias da Ilha Encantada, afinal, ninguém é de ferro!

Sou ainda muitíssimo grato aos Falcone, família italiana que me possibilitou nesse entremeio de pesquisa conhecer a Itália e suas múltiplas festas, culturas e regionalidades, especialmente do *essere barletanne*. Ruggiero, Flora, Rossella, Francesca e Giullia, *abbraccio a tutti!*



## RESUMO

A presente pesquisa analisa processos de modelação, adaptação e transformação de identidade maranhense entre 1937 e 1965. Considera-se, de modo inter-relacionado, o campo das representações e do imaginário, e as dinâmicas, conflitos e interações entre os grupos sociais. Verifica-se que determinadas manifestações culturais, de um lado, apresentam-se como elementos ora destacados, ora obliterados, na formação de identidade maranhense, e, de outro, constituem-se como meios através dos quais se representa a região. Observa-se que o bumba-meu-boi, o tambor de mina, a pajelança e outras manifestações de cultura e religiosidade popular e negra são percebidas por membros da imprensa escrita, do clero e da intelectualidade como herança perniciosa dos antepassados índios e pretos do “povo” maranhense. Se, de um lado, aquelas manifestações são identificadas como sinais de barbarismo, de outro, identidade maranhense é repetidamente construída como refinada, erudita e branco-européia; o Maranhão é reatualizado como Atenas Brasileira, terra cujo orgulho máximo seria um *pantheon* de literatos e poetas (corolariados por Gonçalves Dias), e São Luís como única capital brasileira fundada por franceses. Anunciados pejorativamente como heranças de África e dos povos nativos, tambores de mina e pajelanças são perseguidos. O bumba-meu-boi é proibido de ser realizado ou de ir ao centro das cidades por que seria barafunda de pretos e da dita semibárbara caboclada. Nota-se também que há um interesse crescente, sobretudo a partir do Estado Novo (1937-45), de membros das elites intelectuais e políticas pela cultura popular, e por uma tentativa de integração, de caráter simbólico, do negro maranhense na história da região. O bumba-meu-boi e alguns tambores de mina são inscritos como elementos modeladores e mediadores de “ser maranhense”. Observa-se ainda que os populares contribuem tanto para modelar e adaptar quanto para criticar os símbolos da identidade regional. A adaptação de identidade maranhense nos anos 1937-65 relaciona-se a diversas práticas, instituições e representações de caráter nacional e mesmo latino-americano, como o modernismo, o movimento folclórico, o movimento regionalista, o Estado Novo, a institucionalização da ação do Estado brasileiro no campo da cultura entre 1937 e 1966, a representação da nação como democracia racial e como positivamente mestiça, e o debate em torno da questão nacional retomado no pós-guerra (1946-1964). Enfim, processos de exclusão e inclusão, constantes ou temporários, resultantes de interações amigáveis ou conflitivas entre os indivíduos e grupos sociais, estabelecem os elementos identificáveis como símbolos da identidade regional.

## ABSTRACT

This thesis analyzes processes of modeling, adaptation, and transformation of Maranhense identity between 1937 and 1965. It also considers the field of representations and the imaginary, as well as dynamics, conflicts, and interactions between social groups. The thesis argues that certain cultural performances present themselves as elements that are sometimes highlighted and sometimes de-emphasized in the formation of Maranhense identity. These cultural performances constitute media through which the region is represented. It is argued that the *bumba-meu-boi*, the *tambor de mina*, the *pajelança* and other performances of black/popular culture and religiosity are perceived by the press, clergy, and intellectuals as a pernicious legacy of Indian and black masses of the Maranhense population. If, on the one hand, these performances are identified as symbols of backwardness, on the other hand Maranhense identity is constantly constructed as refined, erudite, and white/European. Maranhão is reconstructed as the Brazilian Athens, a land that prides itself on its pantheon of literary figures and poets (exemplified by Gonçalves Dias), and São Luís, as the only Brazilian state capital founded by the French. Meanwhile, the *tambor de mina* and *pajelança* are stigmatized as legacies of Africa and indigenous groups. The *bumba-meu-boi* is outlawed, and the elite are discouraged from frequenting city centers because they are supposedly overrun with blacks and “semi-barbaric” *caboclos*. The thesis also explores a growing interest, especially beginning with the *Estado Novo* (1937-45), on the part of the political and intellectual elite in popular culture. At this point, there is an attempt to symbolically incorporate the black Maranhense into regional history. Accordingly, the *bumba-meu-boi* and some *tambores de mina* are inscribed as key mediating and modeling elements of “being Maranhense”. It is observed that the popular classes contribute to critiquing symbols of regional identity, in addition to modeling and adapting them. The adaptation of Maranhense identity between 1937-65 is related to various practices, institutions, and representations of national and Latin American character, including: modernism, the folkloric movement, the regionalist movement, the *Estado Novo*, the institutionalization of the Brazilian state within the field of culture between 1937 and 1966, the representation of the nation as a racial democracy and as positively *mestiça*, and the debate surrounding nationalism which is revived in the post-war period (1946-1964). Finally, the thesis argues that processes of exclusion and inclusion (whether constant or temporary), resulting from friendly or conflictuous interactions between individuals and social groups, establish the elements that become recognizable as symbols of regional identity.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: A TERRA DAS PALMEIRAS .....	39
FIGURA 2: A DIVINA INTÉRPRETE.....	53
FIGURA 3: O TRÊS DE NOVEMBRO.....	61
FIGURA 4: BRASÃO DE SÃO LUÍS.....	68
FIGURA 5: TIPOS POPULARES .....	83
FIGURA 6: O ENCANTAMENTO DA PRAIA DOS LENÇÓIS.....	85
FIGURA 7: SÃO JOÃO.....	111
FIGURA 8: POPULARES CONSTRUINDO BARRACAS .....	114
FIGURA 9: BUMBA-MEU-BOI.....	140
FIGURA 10: NÃO DEIXEM O BUMBA-MEU-BOI MORRER.....	162
FIGURA 11: BUMBA-MEU-BOI.....	162
FIGURA 12: MÃE CATIRINA .....	162
FIGURA 13: INDUMENTÁRIA.....	163
FIGURA 14: BOI DOMINADOR – DE IGUAÍBA .....	166
FIGURA 15: BOI DO TIRIRICAL .....	166
FIGURA 16: BOI INFANTIL.....	166
FIGURA 17: BUMBA-MEU-BOI .....	178
FIGURA 18: MACUMBA .....	229
FIGURA 19: DANÇA SAGRADA DAS MINAS .....	251
FIGURA 20: NEGREIROS .....	267
FIGURA 21: FESTA NO TERREIRO DE NEGREIROS (I) .....	269
FIGURA 22: FESTA NO TERREIRO DE NEGREIROS (II) .....	269
FIGURA 23: RITUAL NO TERREIRO DE NEGREIROS .....	270

## LISTA DE SIGLAS

<b>ABI</b>	Associação Brasileira de Imprensa
<b>ABL</b>	Academia Brasileira de Letras
<b>ABR</b>	Associação Brasileira de Rádio
<b>AML</b>	Academia Maranhense de Letras
<b>BPBL</b>	BPBL
<b>CA</b>	Casa dos Artistas
<b>CCB</b>	Conjunto Coreográfico Brasileiro
<b>CCGD</b>	Centro Cultural Gonçalves Dias
<b>CCPDVF</b>	Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho
<b>CEAO</b>	Centro de Estudos Afro-Orientais
<b>CEB</b>	Casa do Estudante do Brasil
<b>CMF</b>	Comissão Maranhense de Folclore
<b>CNF</b>	Comissão Nacional de Folclore
<b>CNT</b>	Conservatório Nacional de Teatro
<b>FCMM</b>	Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão
<b>GAP</b>	Grupo Apolônia Pinto
<b>GPMINA</b>	Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular
<b>IHGB</b>	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
<b>IHGM</b>	Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão
<b>INL</b>	Instituto Nacional do Livro
<b>IPHAN</b>	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
<b>MN</b>	Movimento Negro
<b>MPF</b>	Missão de Pesquisa Folclórica
<b>MR</b>	Movimento de Renovação
<b>PÓS-AFRO</b>	Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos
<b>PSD</b>	Partido Social Democrático
<b>PTB</b>	Partido Trabalhista Brasileiro
<b>SBAE</b>	Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia
<b>SPHAN</b>	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
<b>SOMACS</b>	Sociedade Maranhense de Cultura Superior
<b>TEEN</b>	Teatro Experimental do Ex-Combatente do Brasil
<b>TU</b>	Teatro Universitário
<b>UFMA</b>	Universidade Federal do Maranhão

## LISTA DE SIGLAS (PERIÓDICOS)

<b>ACP</b>	A Comarca da Piedade
<b>ALV</b>	Alvorada
<b>APT</b>	A Pátria
<b>ATC:</b>	A Tarde / Carolina
<b>AVT</b>	Avante
<b>CRZ:</b>	Cruzeiro
<b>CTM</b>	Correio de Timon
<b>DNT:</b>	Diário do Norte
<b>DRN:</b>	Diário de Notícias
<b>FES</b>	Folha Escolar
<b>FET</b>	Folha Estudantil
<b>FPV:</b>	Folha do Povo
<b>JND</b>	Jornal do Dia
<b>JPQ:</b>	Jornal Pequeno
<b>OCL</b>	O Clarim
<b>OEA</b>	O Estudante de Atenas
<b>OGB:</b>	O Globo
<b>OIP:</b>	O Imparcial
<b>OIM</b>	O Imparcial Matutino Independente
<b>OLC</b>	O Liceu
<b>PCT:</b>	Pacotilha
<b>PGB:</b>	Pacotilha – O Globo
<b>RAML:</b>	Revista da Academia Maranhense de Letras
<b>RAT:</b>	Revista Athenas
<b>RIHGM:</b>	Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão
<b>TBL:</b>	Trabalhista
<b>TRB:</b>	Tribuna
<b>TBI:</b>	Tribuna da Imprensa
<b>UTH:</b>	Última Hora

## SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS .....	10
LISTA DE SIGLAS .....	11
LISTA DE SIGLAS (PERIÓDICOS) .....	12
APRESENTAÇÃO .....	15
<b>1 “A BRANCURA LIRIAL DE NOSSAS TRADIÇÕES GLORIOSAS”: QUANDO O MARANHENSE É FRANCO-ATENIENSE .....</b>	<b>28</b>
1.1 Decadência e prosperidade – singularizando identidade maranhense .....	35
1.2 Reinscrevendo Atenas para além da Apenas Brasileira .....	35
1.3 Ícones de Atenas: revivendo a vida na morte .....	50
1.3.1 A artista ateniense: a divina Apolônia Pinto (1854-1937) .....	51
1.3.2 Gonçalves Dias (1823-64): Atenas para além do esquecimento .....	56
1.4 Alucinações no Templo .....	62
1.5 O Maranhão Francês .....	67
1.6 A caminho do Maranhão Popular .....	71
<b>2 POVO E “RAÇA” NOS PROCESSOS DE REPRESENTAÇÃO DO MARANHÃO ..74</b>	<b>74</b>
2.1 Buscando identidade maranhense na alma do povo .....	74
2.2 Renegociando identidade maranhense nas trilhas da “raça” .....	92
2.2.1 Imaginando um Maranhão branco e a caminho do branqueamento .....	92
2.2.2 “Democracia racial” e “ideologia da mestiçagem” significando o Maranhão.....	96
2.2.3 O resgate do elemento negro .....	98
<b>3 DO “TRISTE ESPETÁCULO DE UMA CIVILIZAÇÃO BASTARDA” À “TERRA DOS BUMBAS” .....</b>	<b>104</b>
3.1 As festas juninas e os grupos de bumba-meu-boi .....	106
3.2 As legislações: banimento, policiamento e outros processos .....	117
3.2.1 Usos e abusos da violência – quando o encontro de bois é mais festa que violência .....	122
3.3 De diversas brincadeiras à brincadeira por excelência .....	130
3.4 Dos Cafés do Anil às Mangueiras do João Paulo .....	135
3.5 O amatutamento dos bailes da “gente de bom tom” .....	144
3.6 Os bumbas poetizados em Atenas: da tragédia à comédia e à festa .....	145
3.7 Os bumbas enquanto espaço de criação e transformação .....	149
3.7.1 O auto .....	150
3.7.2 As toadas e os cantadores .....	152
3.7.3 A indumentária .....	159
3.8 Os concursos .....	160
3.9 A imprensa: quando mudam as pautas .....	169
3.10 Os intelectuais .....	171
<b>4 NUMA TERRA DE VODUNS, ENCANTADOS E ORIXÁS .....</b>	<b>186</b>
4.1 A pajelança, o tambor de mina e seus agentes inscritos negativamente .....	189
4.1.1 Igreja e medicina no combate ao curandeirismo .....	200

4.1.2 O nobre Maranhão de antanho diante da pajelança .....	207
4.1.3 Religiosidades popular e negra através da criminalidade .....	210
4.2 Legislações, perseguições e outros caminhos .....	214
4.3 Políticos, empresários, “gente da sociedade” e o povo-de-santo .....	238
4.3.1 Brunópolis .....	241
4.4 Instituinto o tambor de mina como tradição maranhense e afro-brasileira .....	245
4.4.1 Outros cenários e olhares .....	246
4.4.2 Uma filha de Polibojí .....	253
4.4.3 Flávio Bezerra, os intelectuais e o Estado Novo .....	257
4.4.4 O caleidoscópio das diferenças .....	260
4.4.5 O povo que viaja .....	272
4.4.6 Novos terreiros e relações .....	278
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>284</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>286</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>299</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>316</b>

## APRESENTAÇÃO

Em 1950, o poeta maranhense Correia da Silva, que “sabe evocar maravilhosamente a alma de nossa terra e o seu passado” (DIÁRIO DO NORTE – DNT, 29/10/1940, p. 6), escrevia na *Revista da Academia Maranhense de Letras (RAML)* uma crônica dedicada à “formosa” e “fidalga” cidade de São Luís do Maranhão.

Eu te amo, ó cidade de São Luís do Maranhão!  
 Amo-te pelos incontáveis flocos de espuma rendilhada que o Atlântico procura, incansável, colocar em tôdas as tuas praias encantadas. [...] Pelo teu passado pleno de glórias imortais. [...] Tuas tradições fortes e belas [...] Pelos teus sobrados vetustos. Pelos teus mirantes muito altos, curiosos. Pelos teus lindos azulêjos coloniais [...] Pelos teus casebres de luz vermelha à porta onde mulatas gorduchas e risonhas vendem peixe frito e, em tempos já passados, vendiam arroz de cuchá. Pelas tuas apavorantes casas mal-assombradas [...] Pelos teus subúrbios pitorescos [...] Pelos teus cabôclos [...] Pelas tuas festas do Divino Espírito Santo [...] Pelas tuas danças populares e pomposas do “Bumba meu boi”! [...] Pelas tuas fogueiras crepitantes, nas tuas noites de São João e de São Pedro [...] Pelas tuas bondosas e pacientes negras velhas, que ficam sentadas em banquinhos, às esquinas, vendendo doces saborosos, em taboleiros abarrotadíssimos [...] Tua “gente do fundo”. Teus “pagés”. Tuas “curanças” misteriosamente realizadas. Pelas tuas rezas fortes para matar orgulho, vencer indiferença, quebrar mau-olhado. Pelos teus saudosos e monótonos e melancólicos atabaques dos teus “terreiros-grandes”, – os teus “terreiros” de minas e de nagôs, que varam as tuas noites de macumba com os seus soturnos bate-bates e os seus surdos tam-tam-tans, soando e ressoando em honra de Ogum [...] Eu te amo pelas tuas intermináveis histórias de sacis e currupiras [...] Teus riquíssimos e arrogantes Senhores de Engenho. Teus doutores pálidos e magros [...] Pelos teus nobres, – gente do mais puro sangue azul... Pelos teus grandes milionários de inteligência e de cultura [...] pelos teus livros de versos escritos com pingos de sangue e gôtas de lágrimas [...] pelos teus poetas antigos e modernos, incompreendidos, românticos, revolucionários e que conquistaram a Glória e dominaram a Morte e venceram o Tempo, porque são, tôdos êles, eternos! (SILVA, 1950, p. 103-8)

Revelando um momento histórico e um contexto social particulares, a crônica de Correia da Silva é uma de tantas práticas e representações que, nos anos 1937-65, inscreve o Maranhão como uma terra na qual se mesclam padrões eruditos e populares, brancos, mestiços e negros. Se essa crônica aponta para harmonias, mediações e interações culturais, estes movimentos não foram os únicos meios através dos quais diferentes discursos e práticas demarcaram a região denominada Maranhão. É exatamente este conjunto de dinâmicas sociais que se pretende aqui analisar, destacando-se como determinadas manifestações culturais, também identificáveis como heranças étnico-culturais, conformaram-se em meio aos processos de modelação, adaptação e transformação de identidade maranhense.

Analisar identidade maranhense – isto é, o processo por meio do qual o maranhense e o Maranhão são demarcados, definidos, negociados – implica destacar sobretudo o campo das manifestações culturais, tanto aquelas identificáveis como de caráter



erudito e letrado, como aquelas percebíveis como populares e negras. E isto por duas razões básicas. Primeiro, porque essas manifestações se constituem como elementos ora destacados, ora obliterados, na formação daquela identidade. E, segundo, porque elas, especialmente em suas ocasiões festivas, apresentam-se como meios através dos quais se representa a região.

Entendo que na análise de processos de modelação de identidades regionais devem ser considerados, de modo inter-relacionado, o campo das representações e do imaginário, e as dinâmicas, conflitos e interações entre os grupos sociais, isto é, o espaço da organização da vida e das relações de poder.<sup>1</sup> Através deste procedimento analítico poder-se-ia perceber possíveis mudanças e permanências nos modos de representar, estilizar e produzir os símbolos e signos da região.

A dois graus ao sul do Equador, na fronteira sociogeográfica entre a Amazônia e o Nordeste do Brasil, o Maranhão é atualmente conhecido e publicizado por ter a única capital brasileira fundada por franceses e, particularmente, pela riqueza e diversidade de sua cultura e religiosidade popular. Esta diversidade se relaciona ao conjunto múltiplo de povos que formaram essa região e à heterogeneidade das interações entre eles estabelecidas desde o período colonial. Eram diversos os povos nativos que habitavam esse torrão quando da vinda dos primeiros europeus no século XVI. A estrutura social da região foi ainda mais complexificada com a chegada massiva de africanos a partir do século XVIII, quando o Maranhão, assim como a Bahia, passou a se constituir como uma das áreas mais negras do Brasil e, do mesmo modo que a Amazônia, continuou uma importante região indígena.<sup>2</sup>

Não é possível identificar um momento em que final e plenamente uma dada herança cultural ascende a símbolo total e único de identidade maranhense. O que se nota são períodos em que, ao se demarcar a região e os regionais, os contemporâneos evidenciam e acionam, em meio a múltiplas relações, seus elementos eruditos, populares, brancos, negros, mestiços, e sobretudo a partir de final dos anos 1930, certas associações, muitas vezes ambíguas, entre esses elementos. Analisando-se diversas práticas e representações, e múltiplos modos de fazer e sentir de diferentes atores e setores sociais, como, por exemplo, discursos orais, textos escritos e imagéticos, comemorações, festas e rituais, perseguições,

---

<sup>1</sup> Aceito a sugestão de LAPIERRE (1998), para quem o estudo das relações fundamentadas em experiências de identidades coletivas (como identidades étnicas e, acrescento, identidades regionais) deve considerar não somente os processos de organização social, mas também os processos de criação e de interpretação do imaginário social, ou seja, o sistema poético dos agrupamentos humanos. Tanto em História (especialmente na História Cultural) como em Antropologia, uma das relações centrais é aquela “que articula as representações com a organização da vida material e das relações de poder em cada sociedade” (CUNHA, 1986, p. 97), a articulação entre representações e práticas social e historicamente produzidas (CHARTIER, 1985).

<sup>2</sup> As variações nas estruturas social e demográfica do Maranhão são discutidas por ASSUNÇÃO (1999a; b) e FARIA (2004).

disciplinamentos e promoções, conhecimentos, valores, crenças e artes, pode-se observar como identidade maranhense foi modelada em meados do século XX.

A adaptação porque passou identidade maranhense nos anos 1937-65 pode ser sumariamente visualizada através de três movimentos complementares e interdependentes. Em primeiro lugar, manifestações de cultura e religiosidade popular, mestiça e negra, especialmente bumba-meu-boi, tambor de mina e pajelança, são percebidas por membros da imprensa escrita, do clero e da intelectualidade como herança perniciosa dos antepassados índios e pretos do povo maranhense. Trata-se da perseverança de representações que têm como modelo uma dada Europa, sendo os ideais de civilização e progresso os nortes que guiavam a produção de textos e falas.<sup>3</sup> Se, de um lado, aquelas manifestações são identificadas como sinais de barbarismo, de decadência da região e de sua gente, de outro, identidade maranhense é repetida e insistentemente construída como refinada, erudita e branco-européia; o Maranhão é reatualizado como Atenas Brasileira e São Luís como única capital brasileira fundada por franceses. Anunciados pejorativamente como heranças de África e dos povos nativos, tambores de mina e pajelanças são perseguidos. O bumba-meu-boi é proibido de ser realizado ou de ir ao centro das cidades, particularmente da capital do estado, por que seria barafunda de pretos e da dita semibárbara caboclada. Na década de 1940, ainda se denuncia que o Maranhão é um Estado débil e doente resultado do sangue de negros e índios circulando nas veias dos regionais, algo que só a imigração européia poderia sanar.

Em segundo lugar, há um interesse crescente, sobretudo a partir do Estado Novo (1937-45), de membros das elites intelectuais e políticas pela cultura popular e negra, e por uma tentativa de integração, de caráter simbólico, do negro maranhense na história da região. Aqui não se trata somente de vozes dissidentes, presentes antes dos anos 1930, mas sim do surgimento de um conjunto crescente de discursos e práticas sobre os elementos ditos populares, mestiços e negros, que os inscrevem como idéias-imagem e práticas culturais essenciais da região. Essa foi uma ação seletiva, *alguns* desses elementos comporiam o quadro identitário regional. O estudo do negro maranhense emerge como um resgate, a paga de uma dívida, algo necessário para se entender a formação sócio-histórica da região. Tenta-se construir a idéia de que a Atenas Brasileira só teria sido possível por causa da mistura racial; que o fundamental do maranhense havia sido infiltrado pela seiva imaginativa do africano; e que deste viera o elemento essencial da identidade regional: o amor e apego a terra.

---

<sup>3</sup> Entre fins do século XIX e início do século XX, no Maranhão, e especialmente em São Luís, “‘civilização’ e ‘progresso’ eram as idéias-chave que embasavam os discursos, tanto dos que tocavam a economia, como dos que se encarregavam da política, e ainda dos que viviam a poetar.” (CORREIA, 1998, p. 133) Como pretendo mostrar, essa é uma tendência que, sob certo aspecto, continuará até início dos anos 1960.

Em terceiro lugar, este é um momento em que os populares resistem de diversas formas aos preconceitos e perseguições em relação às práticas e conhecimentos que lhes são característicos. E, mais que isso, eles contribuem diretamente para os processos de modelação e adaptação dos sentidos da identidade da região. Em geral, nas fontes de época, os “populares” são nomeados como povo, pretos, negros, morenos, caboclos, pobres, ou mesmo populares. A maioria deles vive nos subúrbios e nos interiores de diferentes cidades do estado, como São Luís, principal centro produtor dos símbolos e signos do Maranhão. Os populares aqui enfocados são aqueles que se relacionam ao universo da cultura popular e afro-brasileira. Eles constituem um conjunto múltiplo e diverso de indivíduos que freqüentemente desenvolvem estratégias e redes de sociabilidade, e conformam um campo de contínuo encontro entre práticas culturais e religiosas e construção de identidades. As práticas e representações dos populares são estratégica e criativamente comunicadas e ressignificadas, e os diferentes estratos sociais são influenciados – embora manifestamente muitos indivíduos não o desejem – por elas.

Será difícil analisar como identidade maranhense é transformada a partir de final dos anos 1930 sem considerar diversas práticas, instituições e representações de caráter nacional e mesmo latino-americano, uma vez que, como se pretende mostrar, algumas vezes, elas se coadunam aos usos do local. A maioria delas se efetiva entre as décadas de 1930 e 1960. Algumas se iniciam antes, mas se intensificam nesse período.

Em primeiro lugar, é preciso considerar o Estado Novo, que institui uma política ao mesmo tempo paternalista e repressiva em relação à cultura popular (CATENACCI, 2001; MATOS, 1982; OLIVEN, 1984), de “louvação” à “raça negra”, modelo de trabalhadores (GOMES, 1988), mas também período de forte disciplinamento e perseguição a elementos das manifestações de cultura popular e negra;<sup>4</sup> a institucionalização da ação do Estado brasileiro no campo da cultura (FALCÃO, 1984), quando, entre 1937 e 1966, a preservação dos bens de valor cultural visava desenvolver atividades como estudar, documentar, consolidar e divulgar os bens culturais isolados, promovendo um mapeamento cujo objetivo era não deixar que esses bens desaparecessem em ruínas (TELLES, 1977, p. 86);<sup>5</sup> a representação da nação como democracia racial e como positivamente mestiça a partir dos

---

<sup>4</sup> No governo de Getúlio Vargas, ao mesmo tempo em que se incentivava a produção cultural, promovia-se a censura e a repressão, por se considerar a cultura um possível espaço de subversão (OLIVEN, 1984). Valores tradicionais do “povo” eram assumidos e representados pelo Estado, o que dava a alguns setores populares a confiança de participarem de um sistema que os incluía e reconhecia (CATENACCI, 2001).

<sup>5</sup> Nesse período, institucionaliza-se o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que visava identificar um patrimônio cultural brasileiro, reconhecido como diferente das sociedades européias e americana. Consolidava-se, a nível estatal, uma estrutura burocrática cultural e nacional. (FALCÃO, 1984)

anos 1920 e de modo mais intenso a partir da década de 30, no Brasil (DAMATTA, 1987; ORTIZ, 1994; SANSONE, 2003; SCHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 1976) e em outros países da América Latina, como México e Cuba (STEPAN, 1991); e o debate em torno da questão nacional retomado no pós-guerra (1946-1964), em que se apresenta a “necessidade de uma vanguarda para ajudar a produzir uma autêntica cultura nacional para o povo, categoria vaga e policlassista” (OLIVEN, 2003, p. 216).

Também o modernismo, um projeto comprometido com a tradição que buscava nas classes populares os motivos da cultura nacional, ocupando a atenção de seus intelectuais a apreciação de questões nas quais se imbricavam modernidade, brasilidade, tradição e origens populares (MORAES, 1988); o movimento regionalista, que pretendia buscar as raízes da região, no caso o Nordeste, inventando, legitimando ou supondo a existência de tradições, identidades e diferenças regionais dentro do território nacional (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1994);<sup>6</sup> e o movimento folclórico que, pensando encontrar nas “obras do povo” os sinais de brasilidade comumente identificados com culturas e identidades afro-brasileiras, tem uma forte mobilização nacional entre 1947 e 1964 (VILHENA, 1997).

E, ainda, as discussões levantadas pelos congressos afro-brasileiros, realizados em Recife (1934) e Salvador (1937), em torno do “problema do negro” no território nacional, e a institucionalização acadêmica das discussões sobre as relações entre negros e brancos no Brasil, a partir dos anos 1930 (SANSONE, 2002).<sup>7</sup> Em grande medida, os processos de adaptação de identidade maranhense nos anos 1937-65 podem ser interpretados como produtos e agentes dessas transformações.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Se com o projeto modernista, iniciado simbolicamente em 1922 através da *Semana de Arte Moderna*, o Brasil, para contribuir com o mundo, precisa primeiro ser nacional, isto é, “a operação que possibilita o acesso ao universal passa pela afirmação da brasilidade” (MORAES, 1978, p. 105), com o projeto regionalista, bem representado por Gilberto Freyre no *Manifesto Regionalista* de 1926, o Nordeste, para contribuir com a nação, precisa, antes de tudo, ser regional, (OLIVEN, 2003, p. 212), isto é, o acesso ao nacional passa pela afirmação do regional.

<sup>7</sup> Nos anos 1930, discussões sobre as relações entre negros e brancos ganham o status de acadêmicas, o que se dá com o surgimento de uma nova estrutura de ensino superior, quando são criados os cursos de ciências sociais no Rio de Janeiro e especialmente em São Paulo, num contexto de preocupação com a pesquisa social sistemática por parte da Escola Livre de Sociologia e Política (MAIO, 1999). Os dois primeiros congressos afro-brasileiros são hoje reivindicados como marco simbólico do início dos estudos das relações raciais e da produção cultural negra no Brasil, período em que culturas negras do Brasil, vistas sobretudo através do Recôncavo baiano, tornam-se objeto de interesse de pesquisadores estrangeiros, especialmente estadunidenses e franceses. Através de uma operação seletiva, traços das culturas negras são inseridos no patrimônio cultural da nação. (SANSONE, 2002)

<sup>8</sup> Pelo menos desde BRAUDEL (1984, 1989) questiona-se o significado de regiões, nações e civilizações como entidades políticas autôcentradas, livres de trocas econômicas e também sócio-culturais. Ao contrário, elas, entre si, dão e recebem instrumentos e objetos materiais, idéias e valores. Como afirma GILROY (2001, p. 21) é preciso uma historiografia que relacione as culturas negras do século XX com o *nómos* do pós-moderno planetário, atentando-se, ao mesmo tempo, para a própria terra onde se diz que as culturas locais têm suas raízes, e para o Atlântico – configurado como um sistema de trocas culturais.

Seria somente a partir dos anos 1960, e mais acentuadamente da década seguinte, no contexto da modernidade desenvolvimentista, que, no Brasil, a “convivialidade racial” e a herança cultural negra emergirão como matéria-prima na implementação de políticas estatais regionais e nacionais. Constatação esta a que chegou Santos (2005), enfocando particularmente o contexto da Bahia, analisando como a cultura afro-brasileira adentra no universo simbólico do poder através de ações e implementações oficiais.

Desse modo, propõe-se analisar um contexto que antecede esse fenômeno, que se situa a partir dos anos 1930, período em que a mestiçagem passa a ser vista como elemento positivo da nação e em que elementos ditos afro-brasileiros e populares são inseridos em diversas identidades regionais e na identidade nacional. Esse é também um período no qual ainda ecoam vozes defensoras do embranquecimento<sup>9</sup> e não cessaram perseguições a manifestações de cultura popular e negra. Assim, pode-se afirmar que, nos anos 1937-65, identidade maranhense se localiza numa zona de cruzamento de perspectivas velhas e novas, ou velhas renovadas. Neste período, os múltiplos sujeitos e processos que definem identidade maranhense se entrecruzam e se misturam, conflitam-se e se separam; os mesmos elementos são rejeitados ou selecionados, tornando-se alguns mais estáveis outros extremamente instáveis no quadro socialmente produzido como definidor da identidade e da cultura da região.

Se o processo de centralização se acentua com o Estado Novo (OLIVEN, 2003, p. 214-6), o caso do Maranhão sugere que esse poder estatal também contribuiu, através da estruturação de máquinas administrativas nos estados, concedendo poder político a homens da região, e da ambivalente relação com o “povo”, para a promoção de novas formas de pensar regiões dentro da nação. A partir de então, intelectuais, políticos, jornalistas e artistas se juntam a populares e representam a região como popular e negra.

A primeira metade da década de 1960 se apresenta como um bom momento para refletir sobre esta história. Em 1962, ano festivo, ocorre a celebração oficial de comemoração do aniversário de 350 anos de São Luís. Na ocasião, louvavam-se, através de desfiles, encenações, recitais, pelas ruas e praças da capital, ao mesmo tempo, a origem francesa e

---

<sup>9</sup> De fato, nem sempre a ideologia do branqueamento nega a idéia de “democracia racial” e a evidência de uma nação mestiça. Entretanto, o que aqui se salienta é um marco cronológico mais ou menos consensual sobre o assunto. Durante a Primeira República, intelectuais como Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, tentando pensar o Brasil e discutir a viabilidade de uma civilização nos trópicos, encontraram dois obstáculos: a “raça” e o clima. Diante disso, “a única solução visualizada era o embranquecimento da população através da vinda de imigrantes europeus” (OLIVEN, 2003, p. 208-9). Seria somente a partir dos anos 1920/30, particularmente com ações de intelectuais como Mário de Andrade e Gilberto Freyre, que se criaria uma nova visão social e racial do Brasil, em que os trópicos e a mestiçagem emergiriam como elementos positivos da nação (ORTIZ, 1994; MAGGIE, 2005).

ateniense da cidade e suas culturas de marca popular, mestiça e negra.<sup>10</sup> Em 1965, um grupo de tambor de mina se apresentou nos jardins do Palácio dos Leões, sede do governo do Estado, para o presidente da República, Castelo Branco, e para o governador, José Sarney, e ministros de Estado. Estes eventos podem ser vistos como marcos da emergência de um outro cenário, o da “cultura [popular e negra] no poder ‘instituído’”, quando essa cultura “se ‘reifica’ como estratégia de luta e embate, pois se há um poder nas representações culturais, existe um duplo poder nas representações culturais quando estão no poder” (SANTOS, 2005, p. 234). Assim como na Bahia e em outros estados do Brasil, no Maranhão esse fenômeno se intensificará nos anos 1960-70, com a criação, pelo governo estadual, de diversos órgãos e instituições que privilegiam a cultura de caráter popular (ALBERNAZ, 2004; BRAGA, 2000).

Portanto, é este o processo que analiso: como, particularmente de 1937 à primeira metade dos anos 1960, heranças étnico-culturais são negociadas em meio a dinâmicas de definição de identidade maranhense, como se relacionam uma identidade regional anunciada como ateniense e francesa, branca e erudita, com um Maranhão pretensamente popular, mestiço e negro, num momento em que, ao mesmo tempo, essas duas representações são (des)articuladas, distanciadas e aproximadas pelos discursos e práticas que as conformam.<sup>11</sup>

A identidade regional é adaptada em meio a processos muitas vezes agrupados indiscriminadamente sob o título de cultura.<sup>12</sup> Esta cultura, isto é, artes, conhecimentos,

---

<sup>10</sup> Ver item 1.6 desta dissertação.

<sup>11</sup> Entendo que identidade maranhense é negociada num contexto social e histórico em que práticas e representações se coadunam. Como propõe CHARTIER (1985), da articulação entre os modos de fazer (práticas) e os modos de ver (representações) resulta um processo cultural e identitário.

<sup>12</sup> Destaco a crítica de KUPER segundo a qual “cultura”, enquanto “palavra hiper-referencial”, deve ser abandonada, devendo-se passar a falar sobre aquilo a que se refere essa cultura (KUPER, 2002). “Vozes ancestrais perseguem os escritores contemporâneos” (Idem, p. 31) quando o assunto é cultura, que remonta a duas tradições européias, a teoria francesa e a alemã, uma disputa entre iluministas e românticos. Na tradição francesa, a civilização é vista desde uma perspectiva evolucionista, otimista, universal e cosmopolita. Na tradição alemã, cultura designava os costumes específicos de sociedades vistas e pensadas individualmente. Enquanto os pensadores iluministas franceses tratavam do progresso do ser humano, os alemães se interessavam pelo destino específico de uma nação. (CARDOSO, 1997; KUPER, 2002). A idéia de culturas delineáveis constitui eco de uma interpretação enraizada no pensamento europeu oitocentista, que acentuava a distinção, a integridade e a pureza das culturas, e, além disso, “num forte sentido de lugar; entendem-se as culturas como sendo territoriais: pertencem a nações, a regiões ou a localidades” (VERMEULEN, 2001, p. 46). Atualmente, cultura tem sido entendida de maneira mais ampla, indica uma totalidade complexa que inclui questões como conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes (ver, por exemplo, BURKE, 1989). “Uma noção holística mas também processual, voltada para a mudança cultural e suas formas de ocorrência” (SOIHET, 1992, p. 44). Cultura não é algo dado, posto, dilapidável, ao contrário, trata-se de algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados (CUNHA, 1986). Cultura é “um sistema com limites muito indefinidos” (BURKE, 1989, p. 16-7). Como já assinalara HALL (2003), a cultura não é uma arqueologia, mas uma produção. Particularmente no mundo contemporâneo, quando se fala em cultura, “o reconhecimento do plural é essencial” (BOSI, 1992, p. 309). Assim, têm-se cortes étnicos (cultura indígena, cultura mestiça, cultura negra, cultura branca), cortes sociais (cultura do rico, cultura do pobre, cultura burguesa, cultura operária), etc. (Idem, p. 308-45).

modos de fazer e sentir, é profundamente marcada, sendo mesmo constituída, por fatores como a classe e a cor. Assim, as culturas populares<sup>13</sup> e eruditas, negras<sup>14</sup>, brancas e mestiças podem interagir ou conflitar dependendo das circunstâncias.

Perspectivas teóricas que norteiam estudos sobre identidades regionais têm se fixado basicamente em evidenciar que elas são invenções e construções,<sup>15</sup> muitas vezes acentuadamente ideológicas<sup>16</sup> – visão esta que, em geral, dá particular atenção às produções dos intelectuais e artistas; e, algumas vezes, têm se ocupado com o problema das diferentes experiências que os sujeitos podem vivenciar redefinindo e transformando aquelas identidades.<sup>17</sup> Penso que esses dois prismas precisam se complementar. Desse modo, só faria sentido analisar processos de modelação e (re)invenção de identidade maranhense inserindo-a

<sup>13</sup> Compartilho com ABREU (1999) as razões que me levaram a utilizar o termo cultura popular. O conceito de cultura popular é polêmico e “desgastado pelas disputas teóricas e políticas que o envolveram”. Desde os folcloristas do século XIX, “que o elegeram como o local da ‘alma nacional’, passando pelos que o associaram à ‘consciência fragmentária’ dos oprimidos ou pelos que o reduziram a uma correspondência de resistência de classe, assistiu-se, mais recentemente, a um movimento pela sua invalidação, seja pela dificuldade em se precisar a origem social das manifestações culturais, seja pelos motivos da massificação das sociedades moderníssimas”. Porém, “há uma posição clara, teórica e política ao se utilizar esta expressão”. Trata-se de destacar na investigação “as pessoas pobres, simples, comuns”, pessoas que compartilhavam uma série de manifestações, que agiam, criavam e transformavam seu próprio mundo, sendo agentes de sua própria história. (ABREU, 1999, p. 27-8) A cultura popular era apresentada por romancistas e folcloristas dentro do antagonismo tradição / transformação. Criticando tal perspectiva, alguns autores, como CANCLINI, entendem que na dinâmica da cultura popular esses dois pólos são complementares. Algo construído, o popular é um processo constitutivo da modernidade, que abarca as contradições moderno/tradicional, culto/popular e hegemônico/subalterno (CANCLINI, 1989).

<sup>14</sup> Concordo com SANSONE (2003, p. 23), para quem “nem todas as pessoas que podem ser definidas como negras num contexto específico participam da cultura negra o tempo todo”, assim, “qualquer definição que dermos da cultura negra e que tente apontar para uma essência supostamente universal das coisas negras será um cobertor curto, que não conseguirá cobrir todos os grupos dentro da população negra”.

<sup>15</sup> ALBURQUERQUE JÚNIOR (1994) analisa “a invenção do Nordeste”, partindo sobretudo do conceito foucaultiano de “episteme” – conjunto de condições que possibilitam a emergência de certas formas de pensar em dada cultura e tempo. CORRÊA, R. (1993), CORRÊA, H. (2003) e LACROIX (2000; 2002), interessados nos processos de “invenção” e “construção” dos sentidos do Maranhão e do maranhense, dão especial atenção à atuação de alguns intelectuais nesse processo, tanto na construção do Maranhão erudito, ateniense (CORRÊA, 1993) e francês (LACROIX, 2000; 2002), quanto na invenção do Maranhão popular (CORRÊA, 2003). Como nota BOURDIEU (1989), a região é, “em primeiro lugar, representação”, a identidade regional é um produto da construção humana, a região é uma construção do sujeito.

<sup>16</sup> Estudando “a Idéia de Bahia”, embasando-se especialmente em Homi BHABHA (1990, 1992), PINHO (1998) entende que “baianidade” é “um objeto discursivo construído e repostado como argamassa ideológica para a Bahia como comunidade imaginada e como ‘dissolvente’ simbólico de contradições raciais, de modo a concorrer para a construção do consenso político (hegemonia), base para a dominação”. Analisando “paulistanidade” (“ideologia da paulistanidade”, “regionalismo paulista”), tendo como norte teórico LEITE (1983), CERRI (1998) discute “a construção de determinadas imagens utilizando a história tradicional por parte dos intelectuais da oligarquia paulista, bem como a projeção dessas características histórico-tradicionais dessa ideologia através do tempo via ensino público”.

<sup>17</sup> Este é o caso de ALBERNAZ (2004), que estuda identidade maranhense e analisa processos que demarcam essa identidade em meio a políticas, narrativas e instituições, sobretudo a partir dos anos 1960, dando especial atenção à questão da “experiência”, como pensada por THOMPSON (1981). Para ALBERNAZ (2004, p. 296), mais significativo que insistir na discussão de processos de “invenção”, o que traz “um certo tom de denúncia, que parece ter subjacente uma intenção de desnudar a falsidade das afirmações feitas para exprimir identidade”, e “construção”, o que seria redundante, pois “tudo na cultura humana é construção”, de identidades regionais, é mostrar como elas são transformadas, afirmadas, como funcionam, como operam com desigualdades.

no conjunto das relações sociais e mudanças históricas das quais ela própria é agente e produto.

Entendo que os chamados populares participam ativa e concretamente dos processos de construção e transformação de identidade maranhense, assim como grupos e indivíduos que freqüentemente ocupam o lugar das elites e dos estratos sociais intermediários, a exemplo dos intelectuais e outros letrados.<sup>18</sup> Busco, assim, analisar mudanças e permanências no sistema de representação coletiva da região denominada Maranhão,<sup>19</sup> entendendo que esse sistema deve ser interpretado a partir de uma abordagem que considere as produções discursivas e as práticas sociais.

Em grande medida, o processo por meio do qual o Maranhão adquiriu uma nova feição, que foi socialmente aceita e difundida, deu-se em meio a movimentos de apropriação<sup>20</sup>, circularidade<sup>21</sup> e mediação cultural<sup>22</sup>, dominação e resistência<sup>23</sup>, e porque um bom número de textos e imagens, de práticas e experiências, permitiu a interiorização progressiva dessa representação para aquela região. O que aqui se pretende, fundamentalmente, é mapear e analisar esses discursos e práticas, na sua heterogeneidade,

---

<sup>18</sup> Uma mesma fonte que pretende descrever os grupos populares como não-evoluídos, estanques, pode apresentá-los como dinâmicos e criativos. Exemplares, nesta perspectiva, são os textos produzidos por folcloristas, um das principais fontes deste trabalho. Como afirma THOMPSON (2001, p. 238), o fragmento folclórico pode ganhar sentido caso deixe de ser visto como “sobrevivência” e seja reinserido em seu contexto social e histórico mais amplo, em seu contexto total. Desse modo, considero os discursos que mostram “folclore” enquanto parte de um processo mais amplo de definição de identidades regionais e nacionais em diversas localidades da América Latina, particularmente ativo em meados do século XX, do qual identidade maranhense é produto e agente.

<sup>19</sup> Segundo BACZKO (1985), toda sociedade elabora para si um sistema de representação coletiva, constituído de idéias-imagem que formam um esquema de referência para a vida e a compreensão do mundo. Tal imaginário social orienta condutas, determina e hierarquiza valores, estabelece metas e constrói seus mitos, enfim, dá legitimidade à ordem vigente.

<sup>20</sup> CHARTIER (1985), através da noção de apropriação cultural, salienta que indivíduos de grupos diferentes ou de um mesmo grupo social podem se apropriar, de maneira variada, das mesmas práticas e representações que circulam numa dada sociedade.

<sup>21</sup> Através do conceito de circularidade cultural, desenvolvido em BAKHTIN (1987) e diretamente formulado por GINZBURG (1987), rejeita-se pelo menos dois modelos de interpretação da cultura popular, o de cultura imposta às classes subalternas pelas classes dominantes e o da vitória de uma certa cultura original e espontânea das classes populares sobre projetos aculturadores das elites. Entende-se que a cultura popular se opõe à cultura de elite, mas também se define a partir de contatos que mantém com esta última. A cultura popular relê, a partir de seus próprios valores e visões de mundo, a cultura das elites.

<sup>22</sup> Os chamados estudos culturais colocaram em voga o tema das “mediações culturais”, presente, por exemplo, nos trabalhos de HALL (2001), BHABHA (2001), CANCLINI (1998) e VIANNA (1995). De maneira geral, salienta-se aqui o papel de alguns agentes, particularmente intelectuais e artistas, que, posicionados entre os populares e as elites, funcionariam como mediadores das produções culturais e interesses destes e daqueles. Obviamente, a existência da mediação cultural não elimina os conflitos e as disputas.

<sup>23</sup> Segundo THOMPSON (2001, p. 252), “um ‘ato de doar’ deve ser simultaneamente visto como um ‘ato de ganhar’”. Nesta perspectiva, a cultura popular conecta-se com a resistência social, os ritos, as tradições e o cotidiano das classes populares num contexto histórico em contínua transformação. Numa sociedade cujas relações sociais foram delineadas em termos classistas, “há um sem-número de contextos e situações em que homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida” (Idem, p. 260-1).



notando seus mais diversos lugares de produção.

Cabe salientar ainda que, no contexto do Maranhão, muitas vezes, as manifestações culturais (que constituem forma e conteúdo de identidade maranhense) apresentam-se, de modo mais saliente, como festas e comemorações. Através destas festas diferentes indivíduos e grupos encenam e vivenciam emoções e paixões, nas quais ludicamente são propostos estilos diversos de ser e existir, e por meio das quais a identidade regional é definida e transformada.<sup>24</sup>

No capítulo 1, evidencio os processos através dos quais a região era representada e legitimada em perspectivas fundamentadas em branquitude e erudição, em cultura, identidade e tradição europeicamente definidas. Pontuo, ao fim do capítulo, que um dos lugares de onde brotou a dimensão popular da identidade regional foi exatamente destes padrões eruditos da representação da região, o que procuro discutir pormenorizadamente nos capítulos seguintes. Argumentando que identidade maranhense é modelada nas trilhas do “povo” e da “raça”, no capítulo 2 busco mostrar que a identificação de culturas e elementos populares com a identidade regional (cujo ponto máximo é a transformação do bumba-meu-boi em símbolo central do patrimônio cultural regional) pode ser observada através do constante acionamento da idéia de “povo maranhense” e por tentativas de mudanças na percepção de negros, pretos e afro-maranhenses, e das manifestações que lhes eram características. Dedicando especial atenção aos (des)encontros entre práticas e representações de diferentes indivíduos e grupos sociais, no capítulo 3, referente ao bumba-meu-boi, e no 4, ao tambor de mina e à pajelança, analiso velhos olhares inscrevendo de modo negativo essas manifestações de cultura e religiosidade popular e negra, ao mesmo tempo em que alguns de seus elementos, particularmente o bumba-meu-boi e, mais seletivamente, alguns tambores de mina, começam a fazer parte da identidade regional difundida e propagada tanto no Maranhão quanto fora dele.

Por aceitar que definir a região significa pensá-la como “um grupo de enunciados e imagens que se repetem, com certa regularidade, em diferentes discursos, em diferentes

---

<sup>24</sup> Diferentes abordagens sobre festas mostram, dentre outras coisas, que elas são capazes de traduzir experiências, expectativas e imagens sociais daqueles que as realizam (ABREU, 1999; AMARAL, 1998; BAKHTIN, 1987; DAVIS, 1990; DURKHEIM, 1998; DUVIGNAUD, 1989; FERRETTI, 1995; SOIHET, 1992; 1995; VOVELLE, 1987). As festas se apresentam como objeto privilegiado para se estudar os movimentos de uma determinada coletividade, população, região, nação. As identidades, valores e tensões de diferentes grupos sociais podem ser expressos através das celebrações. Para a história, mais do que o significado de cada festa, é necessário estudar a dinâmica, o curso e os objetivos para uma determinada época e seus efeitos para certa sociedade, observando suas diferentes propriedades, significados e sentidos (ABREU, 1999). “A festa se constitui num palco onde a dialética dominação/resistência marca sua presença, possibilitando ao historiador [...] alcançar a essência de significados sociais por vezes inacessíveis através de outros caminhos” (SOIHET, 1992).

estilos” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1994, p. 6), utilizo como principais fontes periódicos de circulação diária e semanal. Optei por fazer um uso serial dessas fontes, tentando observar como diária, semanal, mensal ou anualmente, em diferentes periódicos, manifestações culturais eram vistas e ditas, quais eram os espaços dedicados a cada uma delas. Assim, visa-se perceber possíveis ambigüidades presentes nos processos de modelação de identidade maranhense, pois através de fontes como jornais de circulação diária, pode-se notar, com mais acuidade, permanências e mudanças nos processos sociais. De fato, não estou interessado em mostrar a representação do Maranhão e do maranhense.<sup>25</sup> Outrossim, pretendo analisar como diferentes práticas e representações, na maioria das vezes permeadas de conflitos e dissensos, conformaram cotidianamente os processos de adaptação da identidade da região.

A escolha dos jornais obedeceu, primeiramente, o critério de sua disponibilidade em São Luís na Biblioteca Pública Benedito Leite (BPBL), onde está o acervo mais significativo de documentos escritos, especialmente jornais, referentes ao Maranhão novecentista. Não localizei nenhum jornal diário no estado que tenha circulado durante todo o período que vai de 1937 a 1965. Diante disso, analisei os jornais mais constantes: *Diário do Norte* (1937-45), *O Globo* (1939-49), *Pacotilha – O Globo* (1949-58) e *Jornal Pequeno* (1952-65), todos estes de circulação diária e sediados em São Luís. Considerei também uma série de outros jornais, de periodicidade semanal ou mensal, muitos dos quais de cidades do interior do estado, como *Correio de Timon* (1956-9), de Timon, *A Tarde* (1934-5; 1950-5), de Carolina, *Trabalhista* (1946-52), de Itapecuru-Mirim, *Boletim Paroquial* (1953-59), de Arari, e *Cruzeiro* (1934-59), de Caxias. Foram ainda importantes algumas revistas, como a *Revista Athenas* (1939-42), e as revistas do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão (IHGM) e da Academia Maranhense de Letras (AML), publicadas ao longo de todo o período, embora sem periodicidade regular.

Além disso, busquei analisar jornais com visões sociopolíticas diferentes, ainda que isso tenha sido pouco possível durante o Estado Novo. Assim, *Diário do Norte* foi o porta-voz do Estado Novo no Maranhão. Até 1943, quando ingressou nos “Diários Associados” de Assis Chateaubriand, esse diário se dizia, antes de tudo, um “jornal provinciano”, ocupado com as questões especificamente do estado, embora, efetivamente, estas questões estivessem em constante diálogo com os problemas nacionais e internacionais. Sediado em São Luís, *O Globo* (OGB) estava vinculado às elites locais. Embora ainda estivesse relacionado àquelas elites, a partir de 1943, quando passara a fazer parte dos

---

<sup>25</sup> Concordo com ORTIZ (1994, p. 8), para quem “não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos”.

“Diários Associados”, *O Globo*, como *Diário do Norte*, inseriu-se num projeto além-Maranhão. Em 1949, ele se juntou à *Pacotilha* (PCT), fundado em 1880, nascendo assim o jornal *Pacotilha – O Globo* (PGB). *Trabalhista* (TBL) e *Correio Trabalhista* (CTB), este de São Luís e publicado em 1949-50, eram ambos vinculados ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), defensores de Getúlio Vargas. *Jornal Pequeno* (JPQ) era um periódico de perspectiva sobretudo local e politicamente à esquerda. *Boletim Paroquial* e *Cruzeiro* (CRZ) eram periódicos católicos semanais e foram úteis particularmente para o capítulo referente ao tambor de mina e à pajelança. Eles oferecem, de maneira exemplar, a visão católica oficial das religiões populares e afro-brasileiras, embora esta perspectiva também possa ser observada em outros jornais.

Acrescente-se a estes periódicos um conjunto de jornais analisados e que se refere especificamente a cada capítulo, como os jornais estudantis (capítulo 1), a série de jornais na qual analisei especificamente o contexto do São João no Maranhão (capítulo 3) e as comemorações do aniversário de morte de Gonçalves Dias, o 2 de Novembro (capítulo 1).

Além das fontes escritas, que constituem a maior parte do material aqui analisado, utilizo também alguns depoimentos de agentes da cultura popular. Realizei entrevistas semi-estruturadas com três mães-de-santo, duas do interior do estado e uma da zona rural da ilha de São Luís, e com um policial militar atualmente na Reserva, residente em São Luís. As entrevistas com estes agentes visaram, sobretudo, obter informações sobre as perseguições tanto da perspectiva do povo-de-santo do interior da ilha de São Luís e do estado (já que parte significativa dos trabalhos enfoca membros do povo-de-santo da capital) quanto da perspectiva da polícia acerca daquelas perseguições e do disciplinamento dos bumbas-meu-boi. Também foram úteis algumas entrevistas descritas em trabalhos de outros pesquisadores, particularmente antropólogos. Outros depoimentos analisados são aqueles disponíveis em *Memória de Velhos*, um conjunto de entrevistas dadas ao Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho (CCPDVF) (MARANHÃO, 1997) por agentes atualmente envolvidos com a cultura popular, alguns dos quais vinculados a órgãos institucionais. Esses depoimentos foram úteis especialmente para se observar o modo como os populares, na atualidade, recordam e constroem o passado da cultura popular no Estado.

Assim, pretende-se discutir como e quais elementos e repertórios culturais serviram como mediadores para as experiências e construções de “ser maranhense”; visa-se analisar o processo de formulação de identidade maranhense particularmente de 1937 a 1965, período em que esse construto sócio-histórico e cultural é modelado nas trilhas da “raça”, “povo”, tradição, cultura e identidade, e por meio de movimentos intergrupais e trânsitos

translocais.<sup>26</sup> Fundamentalmente, discutem-se questões em torno da fixação de símbolos identitários que fundam a crença em uma região com determinada forma, com certas linhas que passam a se repetir em discursos e práticas, e que embora sendo profundamente instáveis e cambiantes, manifestam-se como identificadores naturais e atávicos da região.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ao longo da dissertação, particularmente no capítulo 3, em momentos muito específicos, visando uma melhor fundamentação argumentativa e por falta de referências bibliográficas, analiso algumas fontes primárias anteriores a 1937. Penso, entretanto, que esta opção não interfere na argumentação central do trabalho bem como no seu recorte temporal fundamental, 1937-65.

<sup>27</sup> Não estou percebendo os “maranhenses” e o “Maranhão” como culturas, tradições, identidades ou territórios essencial e naturalmente “regionais”. Isso levaria a simplificações ou generalizações. O que pretendo analisar é como cultura, tradição e identidade se processam enquanto construções cujo papel é fundamental na representação da região. Em documentos de época, a expressão mais utilizada para demarcar identidade maranhense é “tradições maranhenses” ou “verdadeiras tradições maranhenses”. Entretanto, tão ou mais importantes que essas nomeações diretas, em geral reveladoras sobretudo da visão das elites letradas, são os múltiplos meios através dos quais a região era vivida e representada, o que conduz a um leque mais amplo de práticas e representações sociais.

## 1 “A BRANCURA LIRIAL DE NOSSAS TRADIÇÕES GLORIOSAS”: QUANDO O MARANHENSE É FRANCO-ATENIENSE

Nos anos 1937-65, o Maranhão e os maranhenses são representados como atenienses e, também, franceses. A região e o tipo regional são pensados e instituídos cultural, histórica e socialmente como cultos e refinados. Indivíduos e grupos letrados, ligados sobretudo às elites, propagam, através de discursos e práticas, uma identidade regional fundada em elementos europeus, em padrões anunciados como culturalmente eruditos.

A representação do Maranhão como Atenas Brasileira não passará intacta diante das transformações locais, nacionais e globais que modificam, em diversos países da América Latina, comunidades imaginadas<sup>28</sup> fundadas em cor, “raça” e cultura.<sup>29</sup> Ela não desaparecerá totalmente. Entretanto, não mais será a principal e única idéia-imagem que significa o Maranhão e os maranhenses diante de outras regiões e da própria nação, como até então ocorrera, particularmente até os anos 1920.

A literatura que trata do “mito da Atenas Brasileira” tem se referido à sua origem, suas características e desenvolvimento até a Primeira República (1889-1930), e não o tem relacionado, diretamente, ao problema da cor no Brasil, elemento central nas relações sociais do país.<sup>30</sup> Quando se analisa a Atenas Brasileira, freqüentemente, discute-se cultura, cultura erudita e identidade regional, e se desconsidera, que pelo menos desde Gobineau, o mais explícito teórico da ambivalente teoria racial, proposições sobre cultura e “raça” se confundem, e que “um racismo implícito subjaz às noções ocidentais de cultura. Ele é velado, mas difundido” (YOUNG, 2002, p. 11).

<sup>28</sup> No início dos anos 1980, alguns historiadores se sentiram motivados para pesquisar os meios pelos quais as nações conseguiram tornar-se uma referência fundamental para a constituição de sentimentos de pertença. ANDERSON, por exemplo, perguntou-se sobre o que levaria os homens a morrerem pela nação, “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana” (ANDERSON, 1983). Dentre outras coisas, esses pesquisadores mostraram que comunidades nacionais são fortes referenciais para a formação de identidades (ver ANDERSON, 1991; HOBSBAWN; RANGER, 1997; BALAKRISHNAN, 2000; SCHNEIDER, 2004). Argumento que, assim como comunidades de caráter nacional, comunidades regionais, se assim se pode caracterizá-las, são fortes referenciais para formação e transformação de identidades.

<sup>29</sup> O período que vai dos anos 1920/30 aos anos 1960 é apontado como um momento transitivo no tratamento das questões de cor e “raça” no Brasil e na América Latina. É até esse período que tem voga a ideologia do branqueamento, que dominou o pensamento racial da elite brasileira (SKIDMORE, 1976). A partir da década de 1920, em países latino-americanos, especialmente Brasil, Cuba e México, emergem respostas ao “preconceito europeu frente às raças do Novo Mundo” (STEPAN, 1991, p. 146). No Brasil dos anos 1930, as relações raciais começam a centrar-se “no mito da democracia racial” (SANSONE, 2003; SCHWARCZ, 1993). Nos anos que antecedem a Segunda Guerra Mundial o Brasil era apresentado como uma espécie de *alter ego* do sistema racial norte-americano. Entre as décadas de 1940 e 1960 ocorre um processo de “reinvenção da raça”, num contexto em que as idéias de “raça”, “nação”, “culturalismo”, “população”, “cor” e “classe” constituem o debate em torno da “questão racial”. (MAIO; SANTOS, 1996)

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, CORRÊA (1993) e MARTINS (2002; 2004).

Diante disso, levanto a hipótese de que a representação maranhense-ateniense, embora seja um pretense marcador identitário regional, que pretende diferenciar a região de outras regiões e da própria nação, instituindo o Maranhão em padrões eurocêntricos, em grande medida, é tornada possível no contexto da ideologia do branqueamento, que é de caráter nacional e mesmo latino-americano. Ela pode ser interpretada como um regionalismo que foi gestado e estruturado como uma refinada idéia-imagem local daquela ideologia. A partir dos anos 1930, a Atenas Brasileira e a ideologia do branqueamento deixam de ser padrões centrais de referência para a efetivação de práticas e construção de representações, respectivamente, do Maranhão e do Brasil.<sup>31</sup>

Ao longo da história do Maranhão, é possível observar dissensos, ambigüidades e mediações entre as práticas e representações culturais consideradas populares e aquelas denominadas eruditas, especialmente quando se toma como referência as produções de intelectuais ocupados com o chamado folclore, como Celso de Magalhães. De fato, devem-se considerar estas mediações, evitando-se assim explicações baseadas em modelos que pensam o popular e o erudito como campos bipolares e absolutamente distintos e separados. De outro lado, também não se pode esquecer que a representação sobre o Maranhão a partir de padrões eruditos e eurobrasileiros, de um lado, e os preconceitos e perseguições às produções culturais negromestiças, de outro, constituíram, muitas vezes, o avesso e o direito de um mesmo processo.<sup>32</sup> Nesta perspectiva, podem ser destacados os conflitos sociais, intensificados em algumas situações, como durante as perseguições ao povo-de-santo e nas tentativas de disciplinamento dos bumbas.

As representações Atenas Brasileira e *fundação francesa de São Luís* têm sido consideradas como “mitos” e “mitologia”, destacando-se o fato de se tratar de “invenções”,<sup>33</sup> ou como “símbolos”, em que se salienta o fato de que aquelas representações estão diretamente relacionadas a experiências vividas por diferentes sujeitos sociais.<sup>34</sup> Em ambos casos, trata-se de representações através das quais alguns maranhenses se percebiam e se

<sup>31</sup> Mereceria um estudo específico as possíveis relações entre a Atenas Brasileira e a ideologia do branqueamento durante o Império e a Primeira República.

<sup>32</sup> Concordo com a crítica de ALBERNAZ, segundo a qual, atualmente, muitos intelectuais que estudam manifestações de cultura popular no Maranhão, como o bumba-meu-boi, por exemplo, “legitimam sua presença entre os símbolos de identidade maranhense como síntese de uma totalidade – expressão de relações entre raças, classes e entre humanos e natureza – portanto, com um sentido de presença eterna”. Não mencionando “que São Luís um dia foi Atenas, o valor que o bumba apresenta hoje para exprimir ser maranhense, parece ocorrer fora de processos históricos”. Trata-se “da aceitação do bumba meu boi como um símbolo para a atual identidade maranhense, falam das suas perseguições passadas, porém não relacionam estas perseguições como decorrentes da valorização local da erudição que o termo Atenas simbolizava antes.” (ALBERNAZ, 2004, p. 59)

<sup>33</sup> Ver, por exemplo, CORRÊA (1993), LACROIX (2000; 2002), MARTINS (2002; 2004) e SOARES (2002).

<sup>34</sup> Ver ALBERNAZ (2004).

percebem como eruditos, refinados, herdeiros de culturas e valores europeus, construindo e experienciado a região a partir dessa perspectiva. Seguindo a proposta de Santos (2005, grifo meu), quando trata do “*mito da democracia racial*”, entendo a *Atenas Brasileira* e a *fundação francesa de São Luís* enquanto objetos de conhecimento da sociedade maranhense, aceitando que é possível refletir sobre seus significados, pelo que eles podem trazer de compreensão sobre aquela sociedade, e não como pura negação, estória, ideologia ou falsa consciência.

### **1.1 Decadência e prosperidade – singularizando identidade maranhense**

Nos anos 1937-65, o Maranhão é inscrito como decadente, mas pronto para se reerguer e reviver tempos áureos e prósperos de Atenas. Essas idéias-imagens instituem a região e seu tipo como singulares.

Há pelo menos dois momentos políticos que perpassam este período. Primeiro, o Estado Novo, quando Paulo Ramos foi nomeado por Getúlio Vargas para Interventor do Maranhão (MEIRELLES, 1980). A estratégia política do Interventor Federal foi “a da produção e consolidação de uma convincente autonomia administrativa, que promovesse o distanciamento gradativo dos tradicionais litigantes oligárquicos da máquina do Estado”. Para isso, Paulo Ramos contou com a colaboração dos intelectuais. A máquina estatal foi expandida. Houve um crescimento das instituições públicas. Surgiu um mercado de trabalho mais típico dos intelectuais. Estes, antes “reclusos à existência vacilante da boemia, de mestre-escola e do jornalismo provinciano” passaram a “compartilhar das responsabilidades administrativas do Estado”. (CORRÊA, 1993, p. 208-217)

Paulo Ramos foi encontrar os intelectuais do Maranhão na AML, “instituição concentradora da inteligência e dos mecanismos regulares e legitimados de um hipotético reconhecimento das qualidades literárias”. No contexto estado-novista, vários foram os intelectuais maranhenses que se destacaram no exercício da atividade pública.<sup>35</sup> Eles justificavam o Estado Novo enumerando suas conseqüências positivas. (CORRÊA, 1993, p. 209-19) Nesse período aparece a *Revista Athenas* (RAT), periódico que visava ser a confirmação das “gloriosas tradições” que seu próprio nome sugere. A noção de cultura por ele veiculada aponta especialmente para uma tradição que valoriza a Europa. Ao mesmo tempo, essa revista se constituirá num dos principais porta-vozes das tradições maranhenses identificadas com o mundo popular e negro.

---

<sup>35</sup> Entre os quais Agnello Costa, Clodoaldo Cardoso, Ribamar Pinheiro, Astolfo Serra, Luso Torres, Oliveira Roma, Armando Vieira da Silva e Nascimento Moraes.

Com a renúncia de Getúlio Vargas, foi desmontada a máquina administrativa estatal na qual os intelectuais atuavam. Diante disso, “numerosos escritores e estudiosos maranhenses procuraram o contato educativo e estimulante da mocidade” (CORRÊA, 1993, p. 222). Um dos resultados desse contato foi a tentativa de reviver Atenas Brasileira através de discursos que eram proferidos nos mais variados lugares, de escolas e centros estudantis à praça pública, por ocasião de reuniões, comemorações e festas.

Já o período que vai de 1945 a 1965 é marcado pela “oligarquia vitorinista”<sup>36</sup>, que será substituída por uma outra, a “oligarquia Sarney”, a partir de 1966.<sup>37</sup> O vitorinismo se caracteriza pelo domínio, da cena política estadual, de Victorino Freire, que era líder da “Ocupação”. Esta era acusada pelas “Oposições Coligadas” de consolidar um projeto contrário às ditas verdadeiras tradições maranhenses. Em 1966, com a vitória desta última, inicia-se o “sarneismo”.<sup>38</sup>

No contexto vitorinista, tiveram papel fundamental membros da chamada *Geração de 45*, grupo modernista da cultura local. Também denominados de “Atenienses de 1950”, “Geração de 50”, “Novíssimos Atenienses”, trata-se de um grupo que se pretendia porta-voz do “Novo” para um Maranhão visto por ele como “Velho e Decadente”. O início do processo de sua organização se dá com a fundação, em 1945, do Centro Cultural Gonçalves Dias (CCGD), sob a liderança de Nascimento Moraes Filho, Lago Burnett, Ferreira Gullar, Vera-Cruz Santana, Bandeira Tribuzi e José Sarney. Uma das características mais marcantes dessa geração é o fato de que sua militância cultural logo se transforma em militância política (CORRÊA, 1993), acusando o vitorinismo de ser o responsável pela miséria social e cultural do Maranhão. Emblemático, neste sentido, é o caso de José Sarney que, em 1966, torna-se, ao mesmo tempo, presidente da AML (cultura) e governador do Maranhão (política).<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Após o declínio do Estado Novo, a história política maranhense foi marcada pela ascensão de Victorino Freire, um dos principais articuladores da campanha do General Dutra à presidência da República e responsável pela organização do Partido Social Democrático (PSD) no Maranhão, partido que tinha fortes ligações na esfera federal e mantinha-se internamente baseado em mandonismos locais e no uso sistemático da “Universidade da Fraude” nos processos eleitorais (COSTA, 2004, p. 183). Os governadores no período vitorinista foram Sebastião Archer (1947-1951), Eugênio Barros (1951-1956), José de Matos Carvalho (1957-1961) e Newton de Barros Bello (1961-1966).

<sup>37</sup> Oligarquia “não indica uma forma específica de governo”, mas o fato de que “o poder supremo está nas mãos de restrito grupo de pessoas propensamente fechado, ligados por vínculos de sangue, de interesse ou outros e que gozam de privilégios particulares, servindo-se de todos os meios que o poder pôs ao seu alcance para os conservar” (BOBBIO, 1997, p. 838). Desse modo, a “oligarquia Sarney” refere-se ao grupo político oriundo de uma única facção ou família, os Sarney, que vêm dominando o cenário político do Estado do Maranhão desde 1966. Processo similar aconteceu entre 1945 e 1965 com a “oligarquia de Victorino Freire”. Ver COSTA (2000; 2001).

<sup>38</sup> O grupo político chamado de Ocupação foi assim caracterizado pelas Oposições Coligadas (COSTA, 2000).

<sup>39</sup> ARAGÃO & PRAZERES (2007) interpretam este processo como a “romanização da Atenas Brasileira”, isto é, quando os Novíssimos Atenienses entram na política, particularmente a partir dos anos 1960, afirmando



A Atenas Brasileira teria sido “motivada, originalmente, pelo desempenho cultural (socialmente condicionado) do ‘Grupo Maranhense’ [a geração de Gonçalves Dias]”, que nasceu “em uma sociedade de senhores e escravos” (CORRÊA, 1993, p. 22). Nesse contexto, a categoria Maranhão é construída “envolta em uma mitologia endêmica, de terra vocacionada pelas hipotéticas forças superiores, a um destino especial, porque grande, heróico e glorioso” (CORRÊA, 1993, p. 35). No contexto de construção da identidade nacional patrocinada pelo Estado Imperial, no século XIX, num momento em que o Maranhão combinava “crescimento econômico e esplendor cultural”, a elite maranhense “fabricou uma excepcionalidade, consagrando-se como brasileira, em consonância com o processo em elaboração, e distinguindo-se do conjunto em elaboração, pelo manuseio de uma superioridade espiritual”; definindo-se como Atenas “colocou-se na selvagem América, protegida pela cultura clássica da Europa”. (CORRÊA, 1993, p. 102-4)

#### A Atenas Brasileira oitocentista

viveu com Odorico Mendes, fundando o humanismo brasileiro; João Lisboa, liberal a distância dos balaios, bailando com a erudição histórica; Gonçalves Dias, o preferido dos deuses para cantá-los em verso, e Gomes de Sousa, escolhido deles para reinventar em números o universo; Maria Firmina dos Reis, abolicionista, professora primária de pobres no interior e a primeira romancista do Brasil; Joaquim Serra, talento jornalístico e companheiro de Nabuco na luta abolicionista e nas desventuras políticas do liberalismo, viveu, enfim, com Sousândrade, visionário, retórico e republicano que lia, escrevia e falava grego, quando a Atenas Brasileira enfrentava, com seu sebastianismo, a solidão dos escombros. (CORRÊA, 1993, p. 63)

A louvação dos méritos desse complexo de intelectuais “foi transposta à condição de essência particular de todos os maranhenses [...] Maranhenses, nascidos na Atenas Brasileira. Atenas Brasileira, nascida dos maranhenses” (CORRÊA, 1993, p. 102-104).<sup>40</sup>

O fim do século XIX no Brasil trouxe uma série de transformações que culminaram com a Abolição da Escravatura (1888) e a Proclamação da República (1889), o que teve impactos profundos na sociedade maranhense. “De repente a nobreza rural viu-se sem meios” de manutenção de sua prosperidade sócio-econômica (LIMA, 1993, p. 182). Estudando representações formuladas pelos “Novos Atenienses” – os atenienses da Primeira República – acerca do “mito da Atenas Brasileira” e sobre processos de decadência e de

---

assumir uma suposta missão política redentora para com o Estado do Maranhão. Importante lembrar que o modernismo chega ao Maranhão, ainda que aos pedaços, antes dessa geração, embora ela se pretenda sua legítima portadora. Uma análise mais aprofundada sobre esse grupo é feita por GONÇALVES (2000). Deve-se salientar que a Geração de 45 não aponta para um grupo homogeneamente definido, como se poderá notar nos capítulos posteriores, particularmente nas relações, às vezes díspares, que seus membros mantêm com elementos da cultura popular.

<sup>40</sup> Em pesquisa de doutorado ainda em andamento, José Henrique de Paula Borralho está analisando as circunstâncias de fabricação do mito da Atenas Brasileira no contexto do século XIX.

renovação cultural com que se debatia a elite letrada maranhense durante esse período, Martins nota que uma marca da produção intelectual daquela elite “foi a disposição para refletir sobre o Maranhão, visando elucidar especificidades da trajetória do torrão natal”. Assim, buscava-se “montar imagens basilares e fundantes do Maranhão, passíveis de utilização simbólica na construção identitária, de sentido novo, reclamada naquela época prenhe de transformações”. (MARTINS, 2004, p. 103)

No início do século XX, essa elite tentou viver o presente através da rememoração de exemplos do passado, especialmente da segunda metade do século XIX, cuja geração justificaria o título de Atenas Brasileira. Isso serviria como uma espécie de remédio para sanar as mazelas provocadas pela estagnação econômica e ainda inspirar renovação nas letras maranhenses. Contudo, os esforços e propósitos foram forjados sem a consideração devida das condições concretas necessárias para sua realização. (MARTINS, 2002; 2004)

Nos anos 1937-65, freqüentemente, o desejo de reatualizar a Atenas Brasileira dava-se pelo anúncio de um presente decadente. A chamada “decadência da lavoura”, registrada no Maranhão do século XIX, foi analisada por Almeida (1983), que parte da leitura de formas de explicação da situação econômica e social da região, que se cristalizaram na vida intelectual, tomando como norte teórico Bourdieu (1974)<sup>41</sup>. Almeida (1983) nota que a abordagem sobre aquela decadência feita, em inícios do século XX, por alguns intelectuais consagrados a nível regional, em sua maioria membros das duas mais significativas instituições maranhenses do período, o IHGM e a AML, acabou por marcar definitivamente a produção intelectual posterior.<sup>42</sup>

As interpretações produzidas por aqueles intelectuais sobre a situação sócio-econômica do Maranhão do século XIX foram profundamente eficazes, na medida em que levaram à “reprodução de noções e argumentos, que integram o seu esquema de pensamento, nas diversas interpretações que lhe sucedem”. Os intérpretes “comportam-se como epígonos daqueles” intelectuais do início do século XIX. “Cedem ao impulso inconsciente de reproduzir as maneiras de pensar, que estruturam suas versões relativas à chamada *decadência da lavoura*” (ALMEIDA, 1983, p. 27-8, grifo do autor). Isso irá consolidar um movimento em que será introjetado nas representações futuras sobre o Estado um dilema fundamental que contrapõe a “decadência” à “prosperidade” (ALMEIDA, 1983, p. 202).

Segundo Costa (2001, p. 79), o discurso da *decadência* é “uma fantasmagoria

<sup>41</sup> Especialmente a categoria “pensamento de escola”.

<sup>42</sup> A AML foi fundada em 1908. É também chamada Casa de Antonio Lobo, em referência ao nome de seu fundador. A fundação do IHGM deu-se em 1925.

[que] preside as discussões sobre o Maranhão, ocupando uma posição estratégica quando se pretende pensar o complexo e multifacetado processo de instituição dos imaginários sociais acerca da identidade regional”. Destaca ainda que,

A decadência e sua contraparte (o mito da Atenas Brasileira) se conjugam para fornecer o referencial imagético e discursivo a partir do qual se fala e se escreve sobre o Maranhão; constituindo e sedimentando várias camadas de idéias-imagens e representações, presentes nos trabalhos de historiadores, geógrafos, literatos, produtores culturais, cientistas sociais, políticos (de esquerda e de direita), dentre outros. O debate sobre a identidade regional, com variações múltiplas e contribuições diversas, tem preponderantemente se organizado em torno destes temas, conformando uma teia discursiva ampla que sustentou (e ainda sustenta) práticas políticas, econômicas e culturais dos mais diversos atores sociais. (COSTA, 2001, p. 80)

*Decadência* e *Atenas Brasileira* são representações que se refazem. Nesse processo, o Maranhão e o maranhense são pensados e vividos como singulares. Partindo do pressuposto sugerido por Hobsbawm e Ranger (1997), segundo o qual o momento em que sociedades passam por situações difíceis é propício para a invenção de tradições, Lacroix (2000; 2002) questiona toda uma historiografia que afirma terem sido os franceses os fundadores da capital maranhense. A historiadora analisa como se deu a passagem da valorização da fundação portuguesa, cujo resultado é um forte lusitanismo da cidade e do estado, para a valorização da fundação francesa pela população e particularmente pela elite de São Luís. Ela nota que é somente no momento em que o crescimento econômico maranhense declina, em fins do século XIX, que se começa a falar sobre a fundação francesa da cidade, oficialmente fundada em 1612. O século XIX foi o período de maior influência da cultura francesa no mundo, o “século do galicismo”. Numa tentativa de se mostrarem diferentes diante dos outros estados da federação, os contemporâneos lançam mão de um elemento que os singularize. Mistura-se ilusão de origens e presunção de superioridade intelectual. “No bojo do discurso laudatório, constituindo a comunidade maranhense como a mais erudita, elegante, gentil e hospitaleira, surgiu a construção de uma distinção: a da fundação de sua capital pelos franceses” (LACROIX, 2002, p. 120).

A “ideologia da singularidade” pode ser vista, segundo Soares (2000), “como um sentimento de ‘orgulho’ exacerbado da diferença do Maranhão e da figura do maranhense, impresso no modo de ver a história e, principalmente, nas expressões locais da cultura, no contexto da história e da sociedade brasileira”. De acordo com o historiador, é importante que se pergunte sobre como pensar um mito como o da fundação francesa de São Luís numa cidade “onde a maioria dos habitantes, seu contingente de negros e mestiços, nela nascidos ou não, parece marcada antes pela indeterminação das origens, míticas ou históricas”. O “mito”,

talvez, mantenha “intocada a idéia em si da fundação, afastando a possibilidade, esta sim terrível, de que São Luís seja uma cidade sem origens”. Pensar a história e a memória da cidade “à falta de expressão exata, poder-se-ia chamar de longa vivência do falso”. Essa vivência aponta para uma “situação onde as tentativas visando a invenção de identidades esbarraram sempre com esse campo de indeterminação constitutivo”; primeiro a elite ludovicense quis ser portuguesa, depois francesa...<sup>43</sup>

As (auto)representações construídas sobre os ludovicenses transbordam para os maranhenses. A fundação de São Luís pelos franceses transforma os maranhenses em regionais política, social e culturalmente definidos por uma determinada tradição e cultura francesa. Mito, invenção, história, o que importa é reconhecer que a fundação francesa de São Luís constituía-se como algo importante para parte da sociedade ludovicense e maranhense dos anos 1937-65. Neste período, ao lado do aposto maranhense-ateniense, a representação ludovicense-francês servirá de base para rememorar um Maranhão definido como próspero, erudito e europeu.

Enfim, o maranhense aqui representado reivindica duas descendências diretas. A primeira é encontrada no mundo antigo, os atenienses. A segunda é localizada no mundo contemporâneo, os franceses do século XIX. Nesta perspectiva, identidade maranhense pode ser interpretada como um construto cujos caracteres são transculturais no tempo e no espaço. Sua substância é essencialmente européia. Porém, não se trata de qualquer Europa, mas da representação desta vista através da Grécia antiga, em seu momento glorioso, o século de Péricles, e da França contemporânea em seu século máximo, o século XIX.

## **1.2 Reinscrevendo Atenas para além da Apenas Brasileira**

Entre o Estado Novo e a primeira metade da década de 1960, o Maranhão era dito e visto como um espaço prenhe de potencialidades, mas que passava por um momento de degeneração. Diversos jornais e revistas, dos mais variados lugares de onde falavam, seguiam esse padrão explicativo, repetindo-o e o revitalizando. O Maranhão “deu, no século passado, homens inteligentíssimos — gênios! Nessa mesma época fôra a cidade de São Luís, capital do Estado do Maranhão, cognominada de ‘Atenas Brasileira’”, por causa de “Antonio Gonçalves

---

<sup>43</sup> Mas como já argumentara TODOROV (1991, p. 52), “a recepção dos enunciados é mais reveladora para a história das ideologias do que sua produção; e quando um autor comete um engano ou mente, seu texto não é menos significativo do que quando diz a verdade; o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu produtor tenha acreditado nele. Nesta perspectiva, a noção de falso é não pertinente”.

Dias, Humberto de Campos, Coelho Neto e muitos outros”. Proclamava-se assim uma verdade: o Maranhão tivera um passado de glórias. Porém, “em nossos dias bem poucos são os homens que possuem inteligência lucida” (LIMA, 1957). Ou nas palavras do poeta, escritor e membro da AML, Corrêa de Araújo (1949, p. 3), “entre nós, caiu, ha muito, a noite espessa. Noite sem astros, sem faiscas, sem trovões”. O Maranhão estaria vivendo a “fase mais negra de sua existência”, de “decadência de nosso passado de glórias imortais” (JPQ, 22/5/1952).

Grande incentivador da mocidade estudantil, Nascimento Moraes, intelectual negro então presidente da AML e catedrático do Liceu Maranhense, reclamava da “decadência da cultura intelectual do Maranhão” (MORAES, 1945). O fato é que de todos os cantos se declamava “a agonia de Atenas” (ARAÚJO, 1939, p. 3), anunciava-se que a “Atenas morreu. O Maranhão já teve tudo; não tem mais nada” (ALVES, 1958b, p. 3).

Em 1950, um jornalista do *Correio Trabalhista* (19/4/1950), dizendo agir por “amòr á Verdade, á Razão, ao bem estar deste Maranhão heroico e sofredôr”, sente-se na obrigação de “bradar mais uma vez aos céus da ‘Terra Gonçalvesina’” e denunciar que São Luís estava caminhando numa “escala... Descendente do Progresso e... ascendente da barbaria”, maculando a face da “imortal ‘Atenas Brasileira’”. Este discurso, em particular, teria uma intenção especialmente político-partidária, pois, para o jornalista, as administrações anteriores de São Luís contrastariam com a atuação do então prefeito da cidade, uma administração que “o pleito de 3 de Outubro vindouro apagará definitivamente da face imortal da ‘Atenas Brasileira’”.

*Decadência e Atenas* constituem idéias-chave que embasavam discursos e práticas de políticos, intelectuais, escritores, poetas, etc. Aquilo ou aquele em relação ao qual não se concordava, não raro era impresso como símbolo da decadência do Estado, da cidade, sendo que um outro (seu opositor) deveria trazer os tempos áureos de Atenas.

Este é um período em que a Atenas Brasileira é freqüentemente acompanhada da “Apenas Brasileira”. A origem das expressões “Maranhão Atenas Brasileira” e “Maranhão Apenas Brasileira” foi pesquisada, em 1960, e comentada no *Jornal Pequeno*. O autor, cujo nome não aparece no texto, não descobrira a origem. Entretanto, seu percurso merece ser destacado. A busca da origem surgiu depois que *Tribuna da Imprensa* (TBI), em suas edições de 3 e 4 de fevereiro de 1960, publicou que Brasília era “a nova Atenas Brasileira”. Como alguns afirmavam que a frase era de autoria de Osório Duque Estrada, a pesquisa foi iniciada em *O Imparcial*, no qual escrevia Estrada. “Esforço inútil como inútil foi o de folhear e

perfolhear os dois volumes do ‘Pantheon Maranhense’”.<sup>44</sup> Descobriu-se que Aluísio Azevedo, em 1883, escrevera na *Folha Nova* do Rio de Janeiro que “Maranhão não é ATENAS BRASILEIRA. Maranhão não é mais que uma triste província de terceira ordem”, uma “paupérrima província que por um abuso de retórica em 1840, ficou classificada de Atenas Brasileira...”. (JPQ, 7/5/1960)

O Maranhão, para se distanciar da Apenas Brasileira, é convocado a ressurgir resgatando suas “verdadeiras tradições”, que se identificam com uma série de textos e contextos cujo núcleo é solidificado por elementos constitutivos da Atenas Brasileira. Através de homenagens aos seus poetas vivos e mortos, do incentivo à mocidade estudantil para o culto das artes, os intelectuais maranhenses esperavam “resgatar”, “ressurgir”, “restabelecer”, “acordar”, “reerguer” uma Atenas anunciada em escombros. “Vivendo entre ruínas, o maranhense quer, no entanto, ter alma nova” (DNT, 24/4/1937, p. 2).

Durante o Estado Novo, o binômio representacional decadência-prosperidade foi maximizado por uma política oficial na qual “o Renascimento do Maranhão” era alardeado. Esse ressurgimento deve ser interpretado dentro da lógica propagandista característica do Estado Novo, através da qual se publicizava que desde o advento da “Revolução de 1930” todos os Estados da União “entraram numa phase de grande progresso social”. Nesse contexto, o Maranhão, e particularmente São Luís, “em todo o Brasil, conhecida como a tradicional Athenas brasileira”, estariam, finalmente, no caminho do progresso. (DNT, 22/4/1937, p. 4)

Em julho de 1938, foi fundada a página literária semanal *Renovação*, publicada em *Diário do Norte*. Dedicada à poesia e aos poetas maranhenses, os vivos e os mortos, a página seria um lócus para cultuar e revigorar “o espírito de Atenas”. Essa página levava o nome de um projeto mais amplo, o Movimento de Renovação (MR), movimento cultural de jovens letrados que contava com apoio do Estado e da Prefeitura de São Luís ao longo do Estado Novo.

Em 1940, em “Ressurreição”, poesia dedicada aos moços maranhenses, Manoel Sobrinho afirmava que “o sol vae surgir, o mesmo sol de outróra, que em vós vae renascer, gloriosamente, agora, para a ressurreição da Athenas Brasileira!” (SOBRINHO, 1940, p. 3).

---

<sup>44</sup> Entre 1873 e 1875, a Imprensa Nacional de Lisboa publicou *Pantheon Maranhense: Ensaios biográficos dos Maranhenses Ilustres já falecidos*, de autoria de Antonio Henriques LEAL. Uma obra composta basicamente por biografias daqueles que tiveram destaque nas letras, nas artes e na política tanto regional quanto nacionalmente. A biografia de Manuel Odorico Mendes (1799-1865), latinista e helenista, figura central da primeira geração de atenienses, abre o primeiro volume. Todo o terceiro volume é dedicado a Gonçalves Dias. LEAL, depois da obra, foi cognominado de *Plutarco Brasileiro*. Em 1987, foi publicada uma segunda edição da obra. (LEAL, 1987a/b)

No “passado maranhense” pensado por Tarquinio Filho (1940), à Grécia Antiga, uma “luminosa constelação, berço da mais refinada intelectualidade e cultura”, conectam-se Gonçalves Dias e outros nomes das letras maranhenses.

A remodelação do edifício do Liceu Maranhense, “a mais bella tradição maranhense”, era anunciado em 1941 como uma tentativa de despertar o entusiasmo pelas letras por parte da juventude (DNT, 17/4/1941, p. 6).<sup>45</sup> As homenagens a poetas, organizadas pelos acadêmicos maranhenses e patrocinadas pela interventoria federal estado-novista, eram percebidas como meios de “restabelecer os elos que ligam o Maranhão às suas tradições culturais” (DNT, 21/7/1944, p. 6). A *Revista Athenas*, “revista do Maranhão para o Brasil”, era vista como “uma arrancada” no sentido “de confirmar a gloria de seu próprio nome e fazer uma demonstração da mentalidade maranhense”. Recebendo o nome de *Athenas*,

[...] em se tratando de uma **publicação maranhense, feita no Maranhão**, levará os leitores a recordar aquela “Athenas” do tempo de Perycles, de Socrates, de Xenophonte, de Phidias [...] E dirão que “Athenas” é hoje synonymo de escombros, de ruínas, e é o nome que forçará o espirito a recordar um passado de glórias e a physionomia moral de um **povo** que já deu o que podia dar. Entretanto [...] Digam que se transmudam, que se reformam, que se reorganizam, e que tomam novas directrizes. Mas **não se verificam desornamentos** nas edificações feitas. O que ficou construído servirá de alicerce a novas edificações [...] **A Athenas Brasileira vive**. Não é menos vigorosa a sua expressão mental. (MORAES, 1939, p. 1-2, grifo meu).

A região aqui pretendida é muito bem demarcada. Sua identidade é apresentada como clara e distinta. Por mais transformações que possam ocorrer em torno de sua singularidade não se verificam “desornamentos” naquilo que está posto. Como numa espécie de maiêutica, salienta-se que é preciso rememorar-la, não se tratando, portanto, de buscar suas bases em um outro, mas sim num mesmo lugar, uma redescoberta dentro de si mesmo. E esta essência identitária não se refere a alguns indivíduos ou grupos em particular, mas sim, ao “povo”, que é o conjunto das pessoas que compõe o território demarcado como Maranhão e que deveria ser, naqueles termos, o sujeito dessa comunidade imaginada.

As idéias de civilização e cultura europeamente entendidas foram levadas muito a sério pelas elites letradas do Maranhão. Elas tentaram, a todo custo, europeizar e, sob certo aspecto, embranquecer o patrimônio identitário regional. E tal operação, muitas vezes, foi acompanhada por um outro empreendimento, a tentativa de ignorar ou execrar a herança quantitativa e qualitativa de indígenas e africanos, e de seus descendentes, na região. Elas

<sup>45</sup> O Liceu Maranhense era a principal escola de ensino médio da época, onde estudavam a maioria dos(as) filhos(as) dos membros das elites. “D’aquella casa de ensino sahiram quase todos os grandes espíritos que enobreceram as tradições de cultura do Maranhão” (DNT, 17/4/1941, p. 6).

aceitavam que havia altas culturas, e que estas se localizavam na Europa. Crentes de que a civilização se desenvolveu plenamente em países como a França ou em regiões recordadas em um passado distante, como a Grécia, acreditavam poder compartilhar de um pedaço, ainda que ínfimo, dessa civilização e dessa cultura. Fazendo-o, tinham certeza de que estavam contribuindo para o progresso do Brasil e da América. Nessa perspectiva, a representação Atenas Brasileira pode ser entendida como uma rebuscada tentativa de europeização e embranquecimento cultural e identitário do Maranhão e do maranhense.

Em seu primeiro número, publicado em 1939, *Revista Athenas*, dirigida por J. Pires<sup>46</sup>, traz na capa uma foto de palmeiras de babaçu, uma árvore comum no estado.



**Figura 1: A Terra das Palmeiras**

Fonte: RAT (1939)

<sup>46</sup> Conhecido como J. Pires, João Pires Ferreira foi presidente da Assembléia Estadual Constituinte por quatro dias em 1947. Nasceu em Loreto (MA), em 1883. Fundou os jornais *O Popular*, em Floriano (PI), *O Imparcial*, *Diário de São Luís*, *A Tarde*, *Diário Popular*, e a *Revista Athenas*, em São Luís. Faleceu na referida cidade em 1951. (FARIA, BUZAR, 2005, p. 579)



Muitos maranhenses, sobretudo mulheres, chamadas quebradeiras de coco, quebravam com o auxílio de machados, a fruta, denominada coco, da qual extraíam a amêndoa, que usavam para alimentação e comercialização. Na época, pretendia-se transformar essa reserva natural em desenvolvimento econômico para a região.<sup>47</sup> Entretanto, para além desse elemento, a simbologia é clara e eficaz. Das palmeiras à Gonçalves Dias, de Gonçalves Dias à Atenas Brasileira, e desta ao Maranhão civilizado, erudito e singular. As palmeiras são recordações de *Atenas*. O maior poeta do estado, Gonçalves Dias, um dos principais nomes do romantismo nacional, especialmente em sua vertente indianista, quando estava longe da terra, que dizia ser sua, fizera a *Canção do Exílio*. Levava, assim, a “Terra das palmeiras onde canta o sabiá...”, o Maranhão, para além das fronteiras da região e mesmo da nação. Gonçalves Dias é o imortal maior do Maranhão representado como Atenas Brasileira. Não à toa, para demarcar a região, usa-se como sinônimo de “terra ateniense” a expressão “terra gonçalvina”. Afinal, teria sido afirmado por Gonçalves Dias: “E o nosso nome voará de boca em boca — de pais a filhos — até às mais remotas gerações e o esquecimento não prevalecerá contra ele” (DNT, 23/5/1943, p. 6; CORRÊA, 1993, p. 28).

Em sua “Ode a Gonçalves Dias”, Corrêa de Araújo (1945, p. 2) apresenta o Sabiá e a Palmeira, como respectivamente, a alma e o corpo do estado, a inteligência e a ação; “nos cantos do Sabiá” e “nos frutos da Palmeira”, “símbolo sagrado”, “há glória e há oiro para o Maranhão”.

A representação do Maranhão como a Atenas Brasileira era reificada por viajantes e visitantes que passavam pelo estado, como o ministro canadense Jean Désy. Em viagem organizada por Assis Chateaubriand em 1943, Désy, discursando no Palácio dos Leões, afirmava que o Maranhão era uma “pátria de tantos homens ilustres pelo brilho da inteligência, pela capacidade de ação e, sobretudo, pela erudição, pelo trato das letras, pelo amor á língua, pelo cultivo da mágica poesia, homens êsses que valeram a São Luís o merecido título de ‘Atenas Brasileira’”. O “ambiente espiritual”, o “amor á tradição e à cultura” e a “solicitude pelo saber”, na visão de Désy, seriam características marcantes não exclusivamente dos letrados, mas de todos os maranhenses. (DNT, 23/5/1943, p. 6)

---

<sup>47</sup> A palmeira *Orbinaya Phalerata Martius*, conhecida como palmeira de babaçu, costuma ter até 15 metros de altura, capaz de produzir mais de 500 frutos a cada florada. Além do Brasil, ocorre em outras partes da América Latina, como Bolívia, Colômbia e México. No Brasil, além do Maranhão, ocorre no Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Minas Gerais. O fruto da palmeira é o coco babaçu. Calcula-se, atualmente, que dessa semente – amêndoa, pelo menos 68 subprodutos possam ser extraídos. Ver ASSEMA (2005). Para um excelente estudo sobre a atuação das quebradeiras de coco babaçu sobretudo a partir dos anos 1980 e acerca dos usos desse recurso natural por setores estatais e empresariais privados ao longo da história do Maranhão, ver BARBOSA (2006, 2007).

Nessa ocasião, o interventor federal convidou professores, escritores, poetas, jornalistas e políticos para participarem de um jantar oferecido a Chateaubriand e sua comitiva. Chateaubriand (1943) considerou a refeição um “ágape, com as iguarias saborosas que a arte culinária nortista seria capaz de inventar”. Além disso, afirmava ser “espantoso como esta São Luiz quase lacustre metida no fundo de uma baía, dando a impressão de que parou, lê, lê, gulosamente, para viver em dia com as idéias novas e com os novos problemas que agitam a humanidade”.

Em 1962, Padilha, diretor do *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, afirmava que, no Maranhão “sente-se, perene, a marca do Ocidente”. Padilha lembrava ainda que os letrados maranhenses, que naquele momento estariam em silêncio, no passado, tinham se debruçado sobre textos gregos e latinos, traduzindo-os para o português. “Os gregos de São Luís precisam falar novamente”, pois “pelo sul há quem tenha proferido voto de desconfiança nesta civilização ocidental”. (O IMPARCIAL – OIP, 9/9/1962)

Se, em anos anteriores, a Atenas Brasileira se atualizara num contexto em que o branqueamento não era questionado e, além disso, era o próprio objetivo das elites maranhense e brasileira, esta sua rememoração ocorre num momento que se acreditava ser de renascimento, de reconhecimento da força dos povos sul-americanos, pensados desde o lugar do progresso e da civilização. Neste período, em países da América Latina começam a emergir respostas ao preconceito europeu frente às “raças” do Novo Mundo (STEPAN, 1991). Como afirmava, em 1939, Clodomir Teixeira, jovem médico diplomado pela Faculdade da Bahia, “nossos povos, habitando imensa região tropical” demonstram “acordar de uma longa lethargia, e de um atroz conformismo”, fato que “não deixará de impressionar algures, dada a fixação de preconceitos que nos mostravam ao mundo como gente dotada de incapacidade para exercer um relevante papel no desenvolvimento do ciclo da civilização que nos atingiu no seculo de Colombo” (TEIXEIRA, 1939, p. 18).<sup>48</sup>

Os alaridos atenienses, como aquele da *Revista Athenas*, tinham fôlego curto. A história era estabelecida por meios de repetições obrigatórias. No período pós-Estado Novo, quando foi desmontada a máquina administrava que subsidiava os guardiões das tradições atenienses, costumava-se reclamar que a terra gonçalvina estava passando por um profundo marasmo. Nesse contexto, grêmios e centros estudantis de escolas e faculdades davam sua parcela de contribuição, rememorando e tentando rejuvenescer o Maranhão-Atenas, através da

---

<sup>48</sup> Clodomir Teixeira nasceu em Codó (MA), a 17 de agosto de 1913. O Ensino Fundamental fez naquela cidade e em Coroatá, o Médio em São Luís. Diplomou-se em médico pela Faculdade da Bahia (1936). Foi deputado federal em três legislaturas, senador da República em uma legislatura. Professor de Clínica Médica na Faculdade de Medicina da Universidade do Maranhão. (FARIA; BUZAR, 2005, p. 569)

publicação de jornais e da realização de cerimônias. Já no final do Estado Novo, Mata Roma (1944, p. 4), dedicando uma ode poética à mocidade, dizia que ela devia despertar cedo e dormir tarde, pois, vivendo num momento “feio e triste”, teria a nobre e penosa função de “socorrer um mundo aflito”.<sup>49</sup>

Foram diversos os jornais estudantis fundados após o Estado Novo e durante os anos 1950. São jornais de vida curta e periodicidade variada. Em geral, são poucos ou apenas um número publicado durante o ano. Boa parte deles foi produzida pelos centros ou grêmios estudantis de escolas de nível médio, particularmente o Liceu Maranhense. Tomados isoladamente eles são efêmeros, mas, no conjunto, consubstanciam um corpus relativamente uniforme em que identidade maranhense é instituída como ateniense.<sup>50</sup>

Os diretores e professores das instituições de ensino (alguns dos quais membros da AML e do IHGM) incentivavam e mesmo guiavam as iniciativas da “mocidade ateniense”. O jornal *Folha Escolar*, por exemplo, tinha como diretoras as professoras Benedita Silva e Elda Martins (FES, 1949). Esses jornais eram percebidos como sinais do ressurgimento das esperanças depositadas nas classes estudantis. Ficando, “portanto nas mãos dos Estudantes de nossa terra o bom nome bem como o futuro de Atenas Brasileira” (AVT, 8/1950). Cada “jornalzinho” desses indicava um caminho para a concretização dos anseios estudantis e significava verdadeira “jornada heróica” (RAMOS, 1950).

A composição dos centros e grêmios estudantis se dava em sessões solenes. Professores e alunos membros participavam das cerimônias de posse. Orações, discursos e poesias eram peças-chave nessas sessões. Quando se tratava da passagem de cargos, os que estavam deixando ou que desejavam continuar nos centros e grêmios costumavam salientar as dificuldades em manter vivos os valores da Atenas Brasileira. Como afirmava José Brito, diretor d’*O Estudante de Atenas*, “a trilha por nós seguida era pedregosa e difícil, nossas plantas ficaram ensangüentadas, nossas forças exauridas, mas nosso coração ficou

<sup>49</sup> Mata Roma nasceu em Chapadinha (MA) em 1896. Formou-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito do Maranhão. Foi jornalista e poeta, professor do Liceu Maranhense, vereador, professor da Faculdade de Filosofia de São Luís. (FARIA; BUZAR, 2005, p. 585) Foi empossado na AML em 1945.

<sup>50</sup> De acordo com aqueles atualmente disponíveis na BPBL, *O Clarim* (OCL), “Órgão Independente” dirigido pelo estudante Lago Burnett, foi publicado em 1947; *Folha Escolar* (FES), “trabalho em cooperação dos alunos da Escola Benedito Leite”, teve algumas edições em 1949; de periodicidade mensal, *Avante* (AVT), órgão do grêmio cultural e recreativo Luís Rego, foi publicado nos anos 1949-50; *Folha Estudantil* (FET), órgão do grêmio liceísta, teve pelo menos um exemplar publicado em 1951; *Arte e Cultura*, Órgão do Grêmio Literário Professor Paulo Freitas foi publicado somente no ano de 1954 com não mais que cinco números circulados; *O Estudante de Atenas* (OEA), órgão oficial do grêmio liceísta, teve sete números publicados em 1956-7; *A Juventude*, órgão oficial do grêmio cultural João Lisboa, teve um número publicado em 1957; *Nosso Sentir*, órgão do grêmio cultural e recreativo Desembardor Joaquim Santos, foi publicado em 1952; órgão educativo, cultural e recreativo, *Alvorada* (ALV) foi publicado nos anos 1955-6; órgão oficial do centro liceísta, *O Liceu* (OLC) teve uma dezena de números publicados em 1957-8.

contaminado por um júbilo irrepreensível e irrefreável pois contribuímos, embora com pouco, para reviver o prestígio intelectual desta depauperada Atenas” (BRITO, 1957, p. 1).

Esse movimento se processava tanto na capital quanto em cidades do interior do Estado, como Caxias, onde nascera Gonçalves Dias.<sup>51</sup> “O que vemos em nossa Caxias [...] é o ressurgimento das letras. Notamos na mocidade um certo desejo de saber e poder expressar o que aprendeu”. A mocidade das escolas caxienses “em poesias e discursos memoráveis” comemorou, em 1956, os dias de Gonçalves Dias, do Estudante e do Soldado, o que foi visto como “o despertar risonho de uma nova era”, “uma época de luz”. “Já não vemos o marasmo que se apossou da cidade [...] A vida literária que volta trazendo a Caxias o título de celeiro intelectual da Atenas Brasileira, ha muito perdido”. (GONZAGA, 1956)

Cabe lembrar que o reconhecimento do Maranhão, e não somente de São Luís, como Atenas Brasileira, era motivo de discussão, para se evitar o que seria uma deturpação histórica. Em 1962, um artigo assinado por “Três estudantes interioranos” criticava uma palestra feita em um programa de rádio, segundo a qual São Luís seria a Atenas Brasileira, “quando, na verdade, Atenas é o Maranhão. Este título foi conquistado pelo chamado ‘grupo maranhense’, do qual apenas dois eram ludovicenses” (JPQ, 26/2/1962, p. 6). Deve-se relativizar a argumentação de que “a idéia de Atenas Brasileira se reporta basicamente a São Luís, local onde havia uma intensa atividade literária. Não se refere ao Maranhão, nem é extensiva aos maranhenses” (CORRÊA, 2003). São Luís é o centro produtor de algo cuja pretensão é significar o “povo”, a “comunidade” maranhense. São os maranhenses em geral e, dentre estes, particularmente os letrados, que se apropriam da Atenas Brasileira, e não exclusivamente os ludovicenses.

Em geral, os primeiros números dos jornais de estudantes apresentam um eixo central: salienta-se que o Maranhão tem um passado de glórias imortais, e que, apesar dos sinais presentes de sua propagada decadência, ainda tem condições de se reerguer e, desse modo, manter e reviver sua distinção, sua singularidade em relação a outras regiões do país, garantindo um lugar privilegiado no solo da civilização brasileira. *Folha Estudantil* tem um primeiro número paradigmático, no qual se afirmava que a juventude “quer enveredar o caminho palmilhado pelos seus ilustres e doutos antepassados”.

O passado não volta, mas incontestavelmente é a base da grandeza de todos os povos. E a grandeza intelectual do Maranhão é conhecida dentro e fora do Brasil. Não é sem justo motivo que lhe deram o aposto de Atenas Brasileira. Atenas pela cultura das letras e pela cultura das artes. Atenas pelas fulgurações da palavra escrita

<sup>51</sup> Em Caxias também nasceram Vespasiano Ramos, Coelho Neto e Teixeira Mendes, nomes lembrados nas descrições poéticas que recordavam os homens das letras.

e pela imponência da palavra falada. Atenas porque como a da Grécia, não copiou ninguém [...] Atenas porque as produções de seus filhos serviram de plano e colorido aos grandes espíritos dos outros Estados do Brasil [...] Atenas porque Odorico Mendes sabia o grego como os próprios gregos, pois assim o demonstrou com as suas traduções, sem igual, dos trabalhos dos grandes poetas gregos. (FET, 13/6/1951, p. 1)

Nesses primeiros números, rememora-se um passado miticamente construído, denuncia-se um presente supostamente decadente e se vislumbra um futuro pelo espectro daquele passado. Repetem-se incessantemente os nomes dos doutos do passado, pois “não podemos esquecer a vida e os relevantes serviços de nossos primeiros irmãos que honraram o nome, a tradição e a história de nossa gente”. E se conclama a mocidade maranhense a seguir em frente “com a mesma cadência que desenvolviam os maranhenses de ontem; para que a tua plaga não só patenteie esta tradição que é o orgulho do Maranhão, mas de todo o Brasil!” (BASTOS, 1951, p. 2)

No primeiro ano de *Alvorada*, através de uma poesia homônima do jornal, Reginaldo Teles de Sousa procurava acordar a mocidade.

Acorda Mocidade! Acorda Ateniense!  
Alça teu vôo pelo espaço e nas alturas,  
Recorda o teu passado e, em teu presente, vence,  
Batendo o ostracismo e as sombras mais escuras

Acorda Ateniense! Acorda Mocidade!  
Sôbre glórias dormiste e glórias em dezenas...  
E' tempo de acordar, despertando a verdade,  
Clareando o horizonte e iluminando Atenas!

Acorda Mocidade! Acorda Maranhão!  
E mostra que depois de sonhos, despertado  
Sorrís, como um Gigante, um Gigante ateniense  
Que vem haurir num templo imenso edificado

Desperta Ateniense! Os cânticos são belos!  
Desperta Mocidade!... E' fresca a madrugada  
O sol da inteligência enloira os teus castelos!...  
Há sorrisos de luz, cambiantes de alvorada!  
(SOUSA, 1945, p. 1).<sup>52</sup>

Os jovens desejavam seguir o caminho aberto pelos ilustres e doutos antepassados, de cujas histórias pretendiam ser continuadores. Embora sabendo da impossibilidade de um retorno ontológico ao passado, não tinham dúvidas de que nele estavam produzidas as bases nas quais era possível se apoiar. Aqui, as relações entre região e

---

<sup>52</sup> Reginaldo Teles de Sousa nasceu em São Luís (MA), a 15 de novembro de 1925. Estudou o Primário em Fortaleza e o Secundário no Liceu Maranhense, em São Luís. Diplomou-se em Direito na capital do Maranhão em 1952. Foi vereador da Câmara Municipal de São Luís e chefe de assessoria jurídica da prefeitura da referida cidade. (FARIA; BUZAR, 2005, p. 602)

nação são de dependência. As contribuições da primeira são, ao mesmo tempo, para o engrandecimento de ambas e para a própria singularização da região. As bases da identidade regional são apresentadas como sólidas e inquestionáveis. O passado da região é anunciado como linear, distinto e autoconsciente. Enfim, trata-se de uma identidade que se auto-representa como indelével. Caminhar nas trilhas da identidade da região é, em última instância, percorrer caminhos já percorridos, reabrir trilhas já desbravadas.

Os jornais visavam apagar quaisquer controvérsias, tanto aquelas que questionavam a capacidade da mocidade em continuar a obra ateniense quanto aquelas que viam o Maranhão como terra “apenas” e não necessariamente “Atenas” brasileira. “Dizem: Atualmente, a mocidade, arvorando-se das nossas glórias de Atenas, sepulta as nossas tradições, sem todavia, tentar dar um passo para a perpétua consolidação do nosso passado”. Tornando-se, assim, um dever “mostrar aos incrédulos [...] e aos pessimistas [...] a nossa capacidade, o nosso valor, a nossa fôrça [...] pois o Maranhão tem êsse defeito: Em seus próprios filhos é que mais encontra manchas”, e a isso não teriam escapado nem os escultores de “nosso glorioso mármore”. “Havemos de mostrar ao Brasil e ao Mundo, que a nossa terra não é ‘apenas brasileira’; sim, que foi Atenas, o é e será sempre – o eterno celeiro de imortalidades”. (ALV, 13/8/1946, p. 6)

Se alguns criticavam, outros defendiam a mocidade. Anunciando uma “nova fase da cultura maranhense”, com a reabertura das faculdades de Direito, Farmácia, Odontologia e Agronomia, Guerreiro (1945) lembra que se aquelas foram fechadas não foi por falta de potencialidade intelectual da mocidade maranhense, mas sim pela carência de recursos financeiros. Os alunos do Maranhão “sempre souberam honrar as nossas tradições” e “saberão honrar cada vez mais o nome de Atenas Brasileira”.

José Brito (1957), aluno do Liceu Maranhense, salientava que a função do jornal *O Estudante de Atenas* não era “fazer germinar a sementeira, ela já estava desenvolvida e havia dado a seu cultivador primitivo a satisfação de contemplar os frutos do seu sacrifício”. O dever era “continuar incessantemente a colheita”, e num tom de convocação, bradava, “Liceista, Êste é o teu jornal! Ajuda-o porque êle está tentando salvar uma mocidade que enegrece com a lama da corrupção a brancura lírial de nossas tradições gloriosas”. (BRITO, 1957) Os estudantes jornalistas costumavam apelar para a mocidade, especialmente à que freqüentava os centros estudantis, “para que se aproximem da Academia [AML], para que se façam seus amigos, para que lhe freqüentem as sessões públicas – que muito ali terão a aprender, com os vivos e com os mortos” (OEA, 14/5/1957).

Tudo indica que esses estudantes não contavam com condições objetivas para a

realização de muitos de seus anseios e ambições, que eram constituídos com o substrato do *Maranhão Atenas*. As próprias escolas, como o Liceu Maranhense, “tradicional estabelecimento de ensino de nossa terra” (OLC, 04/1957, p. 7), costumavam apresentar um estado “terrivelmente desolador”, “janelas venesianas, tendo as vidraças totalmente quebradas, as paredes riscadas a giz, ou lapis”. As salas “se apresentam em sua maioria, em tal estado que, dir-se-ia, por elas, ter passado um tornado, em vista da lamentável aparência dos moveis, inteiramente danificados” (ARAÚJO, C. F., 1951, p. 3). Diante da falta de assistência para as escolas ludovicenses se acreditava que, “dentre em breve, existirá somente o nome dos velhos colégios e as tradições que o fizeram famosos” (JPQ, 23/11/1961, p. 5).

De certa forma, o passado mítico e dourado da Atenas Brasileira servia como um referimento tão opaco quanto longínquo, mas que se tornava próximo e real na falta de condições objetivas capazes de manter a tradição maranhense-ateniense, tal qual ela teria sido no glorioso século gonçalvino.

A mocidade estudantil reconhecia que a distinção ateniense estava sendo mantida “somente” pelos “bustos que estão colocados nas praças publicas”, “artigos dos nossos jornais”, “as frases dos nossos oradores nos dias de festa”, “o nosso orgulho” e “nossa vaidade sem termos”. Mas, não se desestimulava. Ao contrário, desejava “continuar a obra extraordinária que legaram ao Brasil e à América os maranhenses ilustres de ontem.” (FET, 13/8/1946, p. 1)

Em 1952, Lago Burnett<sup>53</sup>, poeta, a dois anos de se tornar imortal da AML, lembrava que um dos principais empecilhos para o desenvolvimento de escritores jovens era a falta de apoio das autoridades maranhenses que, “sem nenhuma originalidade, fazem o mesmo que as demais autoridades do Brasil: põem a cultura em plano secundário e desconfiam dos literários, justamente por sabê-los superiores”. Para ele, existiam apenas duas revistas “dignas de registro” no Maranhão, *A Ilha*, dirigida por José Sarney Costa, Bandeira Tribuzi e Luiz Carlos Belo Parga, e *Afluente*, dirigida por Ferreira Gullar e por ele próprio. Elas “tiveram duração efêmera mas, senão pelo conteúdo, ao menos pela intenção dêsse conteúdo, representam o primeiro grito de revolta dos moços maranhenses, contra os cânones estabelecidos”. Ainda para o poeta, aquelas revistas “fôram um sôpro de atualidade, no velho Maranhão decadente”. (BURNETT, 1952)

---

<sup>53</sup> José Carlos Lago Burnett nasceu em São Luís (MA), a 15 de agosto de 1929. Estudou o Primário em Codó e o Secundário em São Luís. Foi radialista, jornalista, cronista, chargista, editor e poeta, funcionário público estadual. Trabalhou em diversos jornais, dentre os quais *O Imparcial*, *O Globo*, *O Combate*, *Diário de São Luís*. Foi locutor da *Rádio Timbira* e fundador do CCGD (FARIA; BUZAR, 2005, p. 581-2). Foi empossado na AML em 1954.

A crítica de Burnett feita contra autoridades maranhenses se constrói a partir da idéia-imagem em que o poeta se considera, ao lado de Sarney, Tribuzi, Parga e Gullar, dentre outros, como fazendo parte do grupo que está caminhando de braços dados com as legítimas tradições maranhenses. Além disso, Burnett critica os políticos situacionistas que seriam, naquele momento, a personificação da degeneração, fazendo uma convocação à revolta. Ora, ao chegar ao poder político do Estado, Sarney é construído como “libertador”. Sua chegada é lapidada como momento-chave para apagar a decadência. A Geração de 45, da qual é membro o “libertador”, nesse contexto, vem sendo inventada como a portadora heróica do moderno.

Da fase que se convencionou denominar “Decadência” conseguimos dar os primeiros passos de liberdade a partir do Governo José Sarney, embora com a criação da Academia Maranhense de Letras, Antonio Lobo e outros tentassem promover um surto cultural genuíno. [...]

O vôo-de-pássaros datamos 1945, o ponto de partida para as gerações, modernas no espírito e na renovação, que buscaram lançar novas sementes artísticas, na terra de Gonçalves Dias.

A partir de 1948 um grupo integrado por José Sarney, Lago Burnett, Ferreira Gullar, Bandeira Tribuzi etc., sacudiu São Luís! Eram encontros literários nos cafés, nos bares, nas casas de família, nas praias... Enfim, o que se pôde fazer para dar novos rumos à literatura local foi feito. (AZEVEDO, 1978)

Como já mostrou Gonçalves (2000), analisando processos de (re)invenção do Maranhão, a partir da análise da trajetória de José Sarney, deliberadamente construída, que se apresenta como natural, no campo político e no campo intelectual, a Geração de 50 idealizou o Maranhão propondo um projeto coletivo para o mesmo. Tal projeto foi convertido em projeto pessoal pelo próprio Sarney. Longe de ser natural, “o Maranhão foi inventado e reinventado, tantas vezes quanto puderam ser construídas estratégias para tal”. (GONÇALVES, 2000, p. 179).

Para além de significar uma mentalidade etérea, o maranhense próspero-decadente constituía um imaginário encarnado na cotidianidade de diversos sujeitos. Pode ser que, enquanto fato, a Atenas Brasileira não tenha existido durante o século XIX. Entretanto, aqui, o mais importante é que, nos anos 1937-65, diversos atores sociais, particularmente letrados, afirmavam-na e a propagavam. Os textos nos quais se afirmava o Maranhão como a Atenas Brasileira eram aceitos e acreditados por parte significativa da sociedade maranhense.

Partindo de um conceito de cultura identificado sobretudo com “a arte de bem escrever”, Ignacio Reis (1956) nota uma “Degeneração na Cultura”. Para ele, a cadência de tal degradação é acelerada, impondo-se a necessidade de “restabelecer os fóros de inteligência, dignificante a geração hodierna”. É “preciso reagir, influenciar, rememorando os tempos primordiais da elevada cultura dos nossos antepassados, que, como pirâmides, deixaram



marcos e honraram as nossas tradições através das páginas históricas que ilustram a literatura do Brasil”. Tornava-se necessário promover “a recuperação de uma cultura perdida”.

É sintomático o anúncio de que “O Sabiá de novo está cantando...”, como poetizara Corrêa de Araújo, por ocasião da entrada de Laura Rosa, em 1943, na AML.<sup>54</sup> A inspiração de Araújo se dá exatamente num tempo em que são cada vez mais freqüentes as acusações de que os intelectuais maranhenses silenciaram e a ênfase no fato de que eles “precisam ser para a mocidade de hoje a continuação daqueles que construíram e honraram a velha Atenas Brasileira” (DNT, 5/6/1941, p. 6).

No louvor à professora e poetiza, Corrêa de Araújo mescla lamento e alegria, esperança e desespero. De um lado, o passado é luz e o presente escuridão. Vê-se um Maranhão envolto em trevas. Não há sequer uma minúscula luz para cintilar aquelas glebas que dormem um sono profundo. “O Ateniense venceu e hoje o bárbaro vence”. As glórias regionais são vistas no passado, um “dia esplêndido!”, uma constelação de heróis e gênios imortais. O presente e os homens do presente: o tempo. O passado e os homens do passado: a eternidade. O tempo presente, sombrio, para reviver a eternidade passada, luminosa, precisa invocar o “Além”, os imortais, “nomes imorredoiros” e “ainda vivos nos séculos vindoiros!”. De outro lado, o passado é também trevas e o presente luz. O passado contém sombras, mas “sombras transluminosas”. E, no presente, nem todos se deixam dominar pelo sono coletivo. Alguns vigiam. São sinais de que as luzes podem dominar as trevas. (ARAÚJO, C., 1949, p. 3-8) Enfim, aqui identidade maranhense é uma relação dorida e prazerosa na qual se cruzam passado, presente e futuro entremesclando o tempo e a eternidade em sinais de luz e prosperidade, trevas e decadência. A identidade regional é imaginada, mas também acreditada, experimentada. Ela é séria e profundamente vivida e propagada.

Foram os padrões estéticos do Império e da Primeira República que balizaram a produção artística de Newton Sá, principal escultor maranhense da primeira metade do século XX, cuja obra se situa da década de 1920 a início dos anos 1940. Sá “relacionou-se durante grande parte da sua vida com os conceitos que envolviam a velha ‘Atenas Brasileira’, deixando um legado artístico diretamente relacionado com a mentalidade literária maranhense de sua época” (FORTES, 2001, p. 97).

A divulgada herança européia maranhense era também tornada presente em outros elementos, indicadores identitários da sociedade maranhense naquele período. Cidades do interior do estado buscavam nas imagens de países europeus explicação para suas

---

<sup>54</sup> Primeira mulher a entrar na AML, Laura Rosa foi empossada para a cadeira número 26 em 17/04/1943.

características sociais, econômicas e culturais. São Bento era representada como a “tradicional Suíça Maranhense” (DNT, 3/8/1939, p. 2; JPQ, 19/5/1951). Caxias se propagava como “Caxias Literária” (CRZ, 11/3/1950, p. 2), terra onde as letras seriam cultuadas com amor e afeto (VIVEIROS, 1950). Tratar-se-ia de um “tradicional conceito que a nossa lendária cidade gosa em todo País, referente à cultura literária dos seus ilustres filhos, insígnies vultos nas belas artes” (CRZ, 11/3/1950, p. 2).

Se os sentidos da Atenas Brasileira se referem mais diretamente a São Luís, as outras cidades a refletem. Localizada no sudoeste do Maranhão, próxima ao Pará e à região tocantina, na época, ainda Goiás (hoje Tocantins), Carolina “é conhecida em todo o Estado pelo alto nível cultural de seus filhos, [cuja] mocidade é sempre ávida de saber”, seria, assim, a “Atenas Sertaneja” (OGB, 7/4/1947).

Quaisquer meios, eventos, comemorações, festas e inaugurações poderiam ser usados para rememorar a identidade maranhense ateniense. *A Pátria* (APT), em sua edição de 19 de março de 1947, noticiava que “renova-se, atualmente, em nossa vetusta capital, um entusiástico surto renovador na radíofonia local. A Atenas Brasileira poderá, doravante, dizer que possuía, pratica e aprecia um ‘bom rádio’” (APT, 19/3/1947).

Em seu discurso de recepção a Fernando Viana<sup>55</sup> por ocasião do ingresso deste na AML em 1946, o escritor Manoel Sobrinho (1998, p. 43) identificava as verdadeiras tradições maranhenses com *Ressurgimento*, suplemento literário dirigido por Viana e publicado no jornal *Correio da Tarde*. Essa página semanal “foi, por espaço de pouco menos de três anos, a alegria vespéral dos sábados sanluísenses. E ela seria ainda hoje a festa espiritual dos nossos fins de semana se não houvesse desaparecido o jornal em que era impressa”.

Tratando da “cultura maranhense que ficou esquecida”, em mais uma de suas palestras culturais pelo rádio, Nascimento Moraes (1945), então presidente da AML, aponta o sumiço das editoras como o grande responsável pela “decadência da cultura intelectual do Maranhão”. Em 1954, quando o sindicato dos trabalhadores das indústrias gráficas decidiu fundar um jornal, ele foi batizado de *O Gráfico de Athenas*. Além de perenizar, de salvar o dito no texto, era preciso expandi-lo, para, desse modo, divulgar a prosperidade maranhense.

A Atenas Sertaneja recebera esta caracterização porque nela foram identificados sinais que a assemelhavam à *Atenas* maior. Além do “alto nível cultural de seus filhos”,

---

<sup>55</sup> Fernando Ribamar Viana nasceu em São José de Ribamar (MA), em 1904. Fez os cursos Fundamental e Médio no Liceu Maranhense, diplomou-se médico pela Faculdade de Medicina da Bahia, em 1934. Foi funcionário público federal, atuou em diversas instituições como professor ou médico, membro da AML e do IHGM. Jornalista de *O Pacotilha*, *O Combate*, *Jornal do Povo*, *O Imparcial*, *Correio da Tarde* e *Correio do Nordeste* (FARIA; BUZAR, 2005, p. 573), e empossado na AML em 1946.

possuía “um jornal de feição moderna”, *A Tarde*, que tinha “um corpo de redatores que em nada ficam a dever aos da capital” e circulava para além das fronteiras do Estado, alcançando parte do sudeste do Pará e do extremo Norte de Goiás, a região do Tocantins e Araguaia. Na sede do jornal “foi fundada uma biblioteca para o pessoal da redação e oficinas assim como para outros interessados”. A cidade também possuía uma biblioteca “para uso da população”. E, por fim, como corolário dessa inclinação às letras, “um grupo esforçado de literatos que se reúnem numa associação unica no interior do Estado: a Academia Carolinense de Letras.” (OGB, 7/4/1947) A reinstituição da identidade maranhense ateniense consiste em um processo através do qual o novo é, antes de qualquer coisa, um revestimento do velho.

Em 1951, Carolina passara por uma “crise de Instrução” que teria vitimado as escolas da referida cidade. Isso se tornava “tanto mais lamentável” por que “se trata de uma cidade maranhense que, modéstia à parte, sempre se distinguiu, entre as suas vizinhas, de tres Estados limítrofes, exatamente pelo amor á Instrução e ao cultivo das Belas Letras” (A TARDE / CAROLINA – ATC, 11/8/1951). A *Atenas Sertaneja* toma da Atenas Brasileira um elemento basilar para a configuração de seu estatuto, a necessidade de se distinguir, de ser diferente, de se singularizar.

### 1.3 Ícones de Atenas: revivendo a vida na morte

Os repertórios e manifestações culturais demarcadoras da identidade regional deveriam se identificar com arte, literatura, indicando algo que é culto e clássico, que é combinado com o progresso e com a civilização. Não à toa, em 1946, Fernando Viana lembrava Coelho Neto quando este afirmou que “a Literatura é o registro de um povo, e que os povos sem Literatura, ainda que os mais gloriosos, somem-se na História” (VIANA, 1954, p. 24). O que é dito e visto pelos contemporâneos em Apolônia Pinto e Gonçalves Dias mostra muito bem aquela percepção do patrimônio cultural regional. A arte de Apolônia e as letras gonçalvinas são percebidas como cultura e civilização, são motores da alegoria identitária fundada em reminiscências de Atenas.

Apolônia Pinto, em comparação a Gonçalves Dias ou a outros ícones do *Pantheon Maranhense*<sup>56</sup>, é uma figura extremamente artificial. E é exatamente por isso que ela se torna uma personagem paradigmática que serve muito bem para ilustrar processos de modelação de

---

<sup>56</sup> Em frente à biblioteca pública do Estado, a Biblioteca Benedito Leite, localiza-se a *Praça do Pantheon*. Nela estão bustos (atualmente só há o lugar dos bustos) daqueles que são tidos como grandes nomes do passado do Maranhão, como Arthur Azevedo, Coelho Neto e Humberto de Campos.

identidade maranhense sob os signos atenienses. O caso de Apolônia possibilita sugerir que não há pressuposição de que as situações e pessoas através das quais a Atenas Brasileira será simbolizada e significada tenham uma relação anterior forte, clara, direta ou real com os sentidos atenienses que passarão a expressar. Ora, os signos e símbolos da Atenas Brasileira são manipulados e (re)inventados por interesses os mais diversos, e em diferentes momentos.

### **1.3.1 A artista ateniense: a divina Apolônia Pinto (1854-1937)**

Apolônia Pinto nasceu a 21 de junho de 1854 num dos camarins do teatro Artur Azevedo (então Teatro São Luís). Em 1896, quando foi a Portugal a bordo do navio francês *Chili* em busca de um especialista em doenças auriculares, que impedisse a sua surdez (impedimento este que não aconteceu), já possuía uma respeitável empresa teatral no Brasil. Era filha de atores portugueses, Rosa Adelaide Marchety e Feliciano da Silva Pinto, e se casou com o ator Germano Alves da Silva. Foi uma das maiores atrizes de sua época, tendo participado do *Movimento Trianon*. Passou os últimos dias de sua vida no *Retiro dos Artistas*, Rio de Janeiro, onde faleceu a 24 de novembro de 1937.<sup>57</sup>

Apolônia Pinto, antes esquecida pela grande maioria dos intelectuais e políticos maranhenses, mal falecera, fora transformada num símbolo do Maranhão. Para o imaginário social local ela foi mais útil morta do que viva. Já em 1940, através de um decreto oficial (DNT, 27/11/1940), tentava-se trazer seus restos mortais, o que se realizaria em 1947.

Tanto durante quanto nos primeiros anos após o Estado-Novo, os aniversários de Apolônia Pinto são lembrados e comemorados. As homenagens à artista, em geral, eram cerimônias públicas, para as quais se convidava o povo, mas das quais participavam sobretudo estudantes, professores, intelectuais, poetas e as autoridades políticas e eclesiásticas.

No Estado Novo foi fundado o Grupo Apolônia Pinto (GAP) cujos membros se autodenominavam amadores teatrais e “Amigos de Apolônia”, a “grande e gloriosa”, uma “atriz da mais fidalga estirpe” (DNT, 21/6/1940, p. 2). Apolônia, nascida na Atenas Brasileira (MARTINS, 1940, p. 1), seria a “maior atriz da América do Sul” (DNT, 13/6/1940, p. 6), mulher “que soube conquistar a púrpura do gênio” (RAPOSO, 1940, p. 3), e que “como mulher, foi mais que mulher, foi Arte, e como arte foi da Arte uma expressão divina” (SOBRINHO, 1940, p. 1).

---

<sup>57</sup> O Trianon, do qual participou Apolônia Pinto, refere-se ao movimento de eclosão do teatro nacional dito “moderno”, em contraposição a um outro “velho e decadente” nas primeiras décadas do século XX, no contexto do modernismo teatral (FERREIRA, A., 2004).

Em 1940, o local escolhido para receber o busto do “mais radioso espírito feminino da história intelectual do Maranhão” foi o teatro Artur Azevedo, “onde ela nasceu e fez a sua estréia”. Cada triunfo artístico de Apolônia e ela própria eram alardeados como “uma Victoria para o nosso Maranhão”. Todos foram convocados para organizar e participar da homenagem em memória da “lídima glória maranhense”, particularmente as mulheres, (DNT, 4/2/1940, p. 6) pois, uma vez sendo Apolonia “a maior expressão do talento feminino maranhense”, “nossas patrícias de hoje concorrerão com todo o seu prestígio para que a nossa terra natal cumpra o dever de cultuar condignamente a figura que mais fez brilhar a intelligencia da mulher maranhense” (DNT, 13/6/1940, p. 6).

O prefeito de São Luís e o interventor federal inauguraram o camarim número 1 do Artur Azevedo em homenagem a Apolônia. O camarim foi artisticamente ornamentado por Guimarães Martins, membro da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), “promotor da homenagem e grande amigo e venerador da artista”. (DNT, 13/6/1940, p. 6) Guimarães Martins era visto como uma “sentinela avançada”, “sempre atento a todos os instantes que se oferecem para lembrar as grandes figuras da Atenas Brasileira” (DNT, 25/6/1942, p. 6).

“O Estado do Maranhão” homenageava Apolônia por que ela “tão nobremente lhe aumentou a glória”. Entendia-se que uma personagem como Apolônia dignificava a região e, assim, glorificava o Estado Nacional. Ela seria uma das “vidas modelares que honram a nacionalidade, dignificando a espécie humana, em nome da civilização universal”. (DNT, 20/6/1944, p. 2) Assim, na perspectiva do Estado Nacional, a vida de Apolônia Pinto engrandecia a nação e contribuía para a dignificação da humanidade e, na visão do Estado instituído na região, ela enobrecia a região e contribuía para o engrandecimento da nação. Enfim, a artista era representada como patrimônio nacional (situado diante do universal) e regional (que se situa diante do nacional).

Quando, em 1941, Guimarães Martins descobriu poemas inéditos da “grande intérprete”, esta foi imediatamente relacionada à arte do verso, cuja principal característica, segundo Mário de Almeida (1941, p. 5), seria a espontaneidade. De fato, Apolonia Pinto também poetizou e propagou o Maranhão como um espaço singular, uma “terra de genios poéticos”, “o coração do Brasil”, como se pode notar em duas de suas poesias publicadas em 1940 na *Revista Athenas*. Viajando “por mares remotos”, Apolônia apontou e definiu uma outra singularidade do maranhense. Mais que outros, o maranhense sentiria saudades, “Saudade eterna” que provoca dor, por isso, ele deve retornar à sua terra, quer nela morrer, (RAT, 1/10/1940) assim como o fizera o ilustre Gonçalves Dias.

Em 1943, o GAP comemorou a passagem do aniversário da artista com um programa de homenagem através da rádio PRJ-9. Palestrou-se sobre a vida da homenageada e se declamou a poesia “Apolônia – a Divina”, de Guimarães Martins. (OGB, 21/6/1943) Na data em que completaria 90 anos, em 1944, Apolonia Pinto foi homenageada no Cine Teatro em uma cerimônia organizada pelo conjunto artístico *Gente Nova* e por uma empresa. Filmes e números artísticos marcaram a cerimônia e foram feitas visitas ao camarim em sua homenagem. (DNT, 4/9/1944, p. 4) Em 1945, a “divina intérprete de todas as paixões humanas” teve seu 92º aniversário celebrado pelo GAP. A cerimônia em homenagem à “maior atriz do Brasil em todos os tempos” se realizou no Teatro Artur Azevedo, “em frente ao camarim n. 1, local do seu nascimento, uma solenidade que contou com o comparecimento de amadores teatrais, intelectuais, estudantes e pessoas outras”. (ALV, 1/7/1945)



**Figura 2: A Divina Intérprete**

Fonte: ALV (1/7/1945)<sup>58</sup>

Terminado o Estado Novo, continuava “a consagração pública de Apolonia Pinto”, como a que ocorreu em 1947 (OGB, 19/12/1947). Tratar-se-ia “da mais justa homenagem” que “o Maranhão através de suas classes intelectuais e do seu próprio povo” prestara “àquela que em vida soube ser fiel às nossas tradições de cultura, enriquecendo com o seu extraordinário talento e a sua cultura dramática, o nosso patrimônio mental” (OGB,

<sup>58</sup> Esta imagem de Apolônia era comumente publicada em jornais. Em 1941, por exemplo, ela ilustrava uma das páginas de *Diário do Norte* (DNT, 8/6/1941, p. 5).

17/12/1947). Seu nascimento no Artur Azevedo era visto como um fato que veio “marcar a sua destinação artística”, crescendo “num ambiente de arte”, numa “atmosfera de poesia e espiritualidade da tradicional Atenas Brasileira” (OGB, 19/12/1947). O “mundo intelectual e artístico” de São Luís recebeu entusiasmadamente os restos mortais da grande artista. A cidade teria ficado em verdadeiro “frenesi” para receber as urnas com os famosos despojos, que foram acompanhados por uma “brilhante comitiva.” (OGB, 17/12/1947)

“As 7 horas da manhã, juntamente com os amigos do senador Vitorino Freire [...] dirigiram-se varios automoveis ao aeroporto” da cidade. No culto a Apolônia Pinto, isto é, uma das celebrações à civilização e à cultura pela reatualização da Atenas Brasileira, estão as instituições que freqüentemente legitimavam tal discurso, as maiores, a AML, o IHGM e o CCGD, e outras, como a Casa do Estudante do Brasil (CEB) e o Teatro Universitário (TU). O Governo do Estado fretara um avião que “desceu precisamente às 8 horas, recebendo a embaixada os cumprimentos das autoridades intelectuais e artistas presentes”. A comitiva era composta ainda por acadêmicos, escritores, jornalistas, poetas, universitários e cinegrafistas, e representantes da CEB, do TU, da Casa dos Artistas (CA) e do Conjunto Coreográfico Brasileiro (CCB). Além da imprensa local, esteve presente a convite do governador, o maranhense Guimarães Martins, então jornalista radicado em São Paulo. “Tudo isto, regido, foi feito com o beneplácito do nosso governador.” (OGB, 17/12/1947)

As elites intelectuais e políticas divulgavam a identidade maranhense dita ateniense. Elas manipulavam as imagens, as representações sobre a região, mas também eram, de certa forma, por elas manipuladas, cooptavam-nas e eram por elas cooptadas. Senador e governador, acadêmico, escritor e jornalista, universitário e poeta, associados um ao outro, ilustram isso muito bem.

Faziam-se presentes no culto à “intelectualidade maranhense” de 1947 verdadeiras autoridades da “cultura”. Rememorava-se que a Atenas Brasileira tem por marca ir além das fronteiras do estado, para atingir toda a nação e sendo mesmo caracterizada por uma pretensão universal. O próprio perfil histórico da homenageada, que estivera em diversos lugares do mundo, especialmente em Portugal e na Argentina, era visto como uma cristalização de tal desejo. Relembra-se que Apolônia era elogiada pela mais alta crítica nacional e recebera, em plena aurora do seu talento, elogios de Pedro II. (OGB, 19/12/1947)

Para a “confirmação da crença de muitos, de que os artistas e poetas são marcados pelo Destino, a grande Apolônia veio a morrer em dolorosa penúria, no Retiro dos Artistas” (OGB, 19/12/1947). Busca-se na história de Apolônia um percurso similar ao do maior símbolo da Atenas Brasileira. Seu trágico destino lembrará um outro, o de Gonçalves Dias,

morto em um naufrágio próximo à costa de São Luís. A celebração/culto a Apolônia Pinto se constitui como uma verdadeira “jornada cívica”, afigurando-se como momento basilar de tal marcha, os discursos. A entrega oficial da urna se dava no bojo das palavras enunciadas pelos oradores, poetas, professores, “doutores” e letrados representantes das mais significativas instituições do Estado (OGB, 17/12/1947).

Homenagens como inauguração de bustos ou obras com o nome de memoráveis constituíam momentos salientes para se notar a revivescência da crença na singularidade maranhense. Tratava-se de tornar a Atenas Brasileira visível e, por assim dizer, palpável. Em seu oratório no culto a Apolônia Pinto, o poeta Assis Garrido (1945) lembrava que “ainda há bem pouco tempo, pagamos uma velha dívida ao nosso grande poeta Joaquim Souzafrade, inaugurando uma famosa praça com o seu nome glorioso de bardo ateniense”.

Além de presentes nas ruas, os monumentos também são impressos nas letras de revistas, como em 1946, quando Corrêa de Araújo (1946) escreveu na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão (RIHGM) lembrando os “Monumentos Históricos” da capital. Importa, fundamentalmente, propagá-los. O “marco comemorativo da fundação da cidade” se localizava na Avenida Pedro II, praça “do tempo da Missão Francesa”, erguido aos oito de dezembro de 1922, por ocasião do centenário da independência nacional; numa festa nacional, mostrava-se à nação uma singularidade local. A estátua de Gonçalves Dias, “monumento ao grande poeta”, era colocada sobre uma coluna que imitava um troco de palmeira; palmeiras, Gonçalves Dias, Atenas Brasileira e identidade maranhense singular guardam relações simbólicas profundas. A estátua de João Francisco Lisboa, construída pelo escultor francês Jean Magrou no começo do século XX, tendo ao pedestal a seguinte inscrição extraída de sua obra: “Os gênios gigantes não mister de pedestais alçados pela glória, donde dominem tudo e tenham por espectador o universo inteiro”. “A herma de Antonio Lobo”, monumento oferecido pela mocidade maranhense. Também os bustos de Silva Maia, Gomes de Castro e Odorico Mendes, a Estela de Sotero dos Reis, todos estes homens das letras. (ARAÚJO, 1946, p. 107-17)

Os bustos dos poetas espalhados pelo estado representariam cada um deles um “altar da pátria do Maranhão” (DNT, 15/3/1940, p. 6). As estátuas, ao mesmo tempo em que relembram e reinstituem o Maranhão singular porque ateniense, produzem um incômodo para a completude da engrenagem imaginária. Teriam restado os bustos, as pedras, tornando-se necessário reanimar essas coisas sem vida. Ambigualmente, o “povo”, na consagração de Apolônia Pinto, é quase ausente e claramente presente. Ao mesmo tempo em que se informa que “encerrada a solenidade, sob vibrantes palmas da assistência, constituída quasi que



exclusivamente de intelectuais, artistas e estudantes, acompanharam êstes a comitiva até o Hotel Central, onde ficou a mesma hospedada”, lembra-se que “toda a cidade se movimentou”, “também o povo” rendera sua homenagem a Apolônia (OGB, 17/12/1947).

Celebra-se a morte para gerar a vida. Os restos mortais de Apolônia Pinto reeditam as vivazes glórias que teriam sido alcançadas somente por maranhenses. Depois de celebrações e consagrações, Apolônia também não escapa ao estigma da decadência. José Brasil, em 1948, um ano depois da consagração pública da artista, lamentava-se, pois “com tristeza se observa a decadência da arte de Apolônia no Maranhão” (BRASIL, 1948, p. 4).

A partir dos anos 1950, as homenagens públicas a Apolônia se tornam cada vez mais tímidas. Saem de cena os intelectuais e suas instituições e ficam alguns artistas e atores. Em 1953, José Jansen publicou pelo Serviço Nacional de Teatro (SNT) a obra “Apolônia Pinto e seu tempo”, uma biografia da artista. Em 1954, comemorando o primeiro centenário do aniversário de Apolônia, foi apresentada, em São Luís, “Oráculo”, comédia de Artur Azevedo, que tinha interpretação de atores locais dirigidos por José Brasil, na época estudante do Conservatório Nacional de Teatro (CNT). (JPQ, 4/7/1954, p. 4) Em 1961, membros do Teatro Nacional de Comédias mandaram celebrar missa, na Catedral Metropolitana, em homenagem a Apolônia Pinto, e visitaram o busto da artista (JPQ, 28/10/1961, p. 5).

### **1.3.2 Gonçalves Dias (1823-64): Atenas para além do esquecimento**

Não há personagem mais venerada e rememorada como símbolo da Atenas Brasileira que Gonçalves Dias. Um sem-número de poesias é-lhe dedicado. O dia de sua morte, 2 de Novembro, não passava despercebido. “Prestar homenagem a Gonçalves Dias é um dever para o Maranhão” (DNT, 31/10/1942). Tudo indica que o 2 de Novembro começara a ser comemorado com a organização da Oficina dos Novos. Este foi o grupo fundador da AML, cujos membros se auto-intitulavam os “novos atenienses” durante a Primeira República, e que será visto como a segunda geração dos intelectuais maranhenses, a geração posterior à de Gonçalves Dias.<sup>59</sup>

Em 1898, no dia 3 de novembro, Baima de Carvalho (1898, p. 2) escrevia em

---

<sup>59</sup> A terceira geração será aquela de 1945. Sobre a Oficina dos Novos, ver MARTINS (2002). Além dos jornais já mencionados, busquei em *Pacotilha* (1880-1938) e no *Diário Oficial do Estado do Maranhão* (1906-62) informações sobre homenagens e festas para Gonçalves Dias no 2 de Novembro, analisando esses periódicos da segunda metade do mês de outubro à primeira metade do mês de novembro ao longo dos anos em que foram publicados.

*Pacotilha* uma poesia em homenagem a Gonçalves Dias.<sup>60</sup> Em 1900, “a mocidade, pronta sempre a render homenagens aos grandes vultos da pátria”, tomou aquela data para celebrar o poeta (PCT, 3/11/1900, p. 1). Em 1905, a Oficina dos Novos prestou sua homenagem ao poeta com salva de 18 tiros. Houve também um “préstimo cívico”, da João Lisboa à Praça Gonçalves Dias, na área urbana de São Luís, com bandas de músicas civis e militares. (PCT, 3/11/1905, p. 1) Em 1912, a festa do tricentenário da fundação francesa de São Luís começou no dia 28 de julho, dia da Adesão do Maranhão à Causa da Independência, e foi até o 2 de Novembro, a data gonçalvina, quando se glorificou o poeta através de um cortejo (MARANHÃO, 1912). Em 1913, rememorara-se o morto por meio de poesias (MARANHÃO, 1913, p. 1). Em 1917, a União Estudantil organizou uma homenagem que ocorreu com “grande brilhantismo”, nas quais os oradores foram agraciados com “demorada salva de palmas” (MARANHÃO, 1917, p. 3). Quatro anos depois, a mocidade era a encarregada de organizar as homenagens (MARANHÃO, 1921, p. 3). Em 1924, o cortejo cívico pelas ruas da cidade já era apresentado como uma “romaria anual” até a estátua do poeta, onde alunos e oradores recitavam poesias (MARANHÃO, 1924, p. 2). No ano seguinte, também foi realizada uma comemoração cívica na data gonçalvina (MARANHÃO, 1925, p. 2). Em 1927, o IHGM homenageou o poeta, quando também ocorrera um show no Casino Maranhense, clube freqüentado pelas elites locais (MARANHÃO, 1927, p. 3).

Por se tratar sobretudo de uma festa oficial, de caráter cívico, nos anos 1930-7, quando o Maranhão passara por um momento de instabilidade social, política e econômica resultante da chamada Revolução de 1930,<sup>61</sup> houve poucas cerimônias e recordações na data gonçalvina. Gonçalves Dias fora rememorado em 1936, no *Diário Oficial do Maranhão* (1936), através de um artigo que, dentre outras coisas, narra sua morte no mar.

A partir do Estado Novo, essas festas, que algumas vezes eram realizadas tão somente por um grupo de letrados, com o auxílio de estudantes, e às vezes da AML e do IHGM, passaram a ter a participação direta e contínua do Estado e da imprensa. Os aniversários da morte de Gonçalves Dias eram comemorados com afincos e zelo. Nessas

<sup>60</sup> Esta parece ter sido a primeira homenagem feita para Gonçalves Dias em *Pacotilha* entre a segunda quinzena de outubro e primeira de novembro.

<sup>61</sup> “Nos anos trinta deste século [XX], a história política brasileira foi marcada por forte instabilidade e por vivo debate; a década se inicia com uma ruptura institucional, consagrada desde então como Revolução de 30, terminando sob a égide de nova ruptura, a decretação do chamado Estado Novo” (BORGES, 2003, p. 160). No Maranhão, esse período foi marcado por uma série de “malabarismos e mandonismos políticos”. Entre freqüentes nomeações e deposições, alternaram-se no poder político do Estado diferentes personagens, entre os quais, José Luso Torres, José Maria Reis Perdigão, Astolfo de Barros Serra, Lourival Mota, Antonio Martins de Almeida, Achilles Lisboa, Roberto Carneiro e, finalmente Paulo Martins de Souza Ramos, que primeiro assumiu o poder como governador eleito (8/1936-4/1937) e, posteriormente, como Interventor Federal durante o Estado Novo (12/1937-4/1945). (BUZAR, 1998)

cerimônias, louvava-se “esse gigante sonoro da rima indígena” cujo túmulo fora o oceano. Afirmava-se que, com ele, “a terra brasileira tem mais vida”, “o céu é mais azul; o sol mais quente” (BITTENCOURT, 1937, p. 3)

O epílogo de sua existência foi a tragédia inevitável do seu próprio destino. Morreu como os titãs. Foi o choque de duas imensidades. O oceano foi o seu túmulo, de onde ressurgiu depois, a Harpa afinada pela voz do mar, que susurra nas cordas evocadoreanas de um passado, ou retine, maviosa na garganta do sabiá nessa palmeira legendária do sólo brasileiro. (OGB, 3/11/1939, p. 2)

Gonçalves Dias era rememorado como um ataque à apatia pela qual estaria passando o Maranhão. A história e produção poética de Gonçalves Dias foi a primeira a ser focalizada, em 1944, por Nascimento Moraes, no programa de rádio *Pantheon Maranhense*.

Em 1940, as comemorações do Dia do Poeta dos Timbiras<sup>62</sup> foram organizadas pelo MR. Aos três dias do mês de outubro, Ruben Almeida e Antonio Lopes se reuniram com o prefeito de São Luís, em seu gabinete, para tratar da “tradicional comemoração da data consagrada a Gonçalves Dias”, a ser realizada na praça que leva o nome do poeta. Corrêa da Silva, Astor Raposo e Costa Santos se reuniram com os diretores das escolas de ensino superior e secundário. (DNT, 31/10/1940, p. 6) Assim, no seu 76º aniversário de morte, o “Poeta Máximo” foi homenageado por diversos intelectuais, professores, estudantes, pela prefeitura municipal de São Luís, pelo Governo do Estado e pela banda de música da Polícia Militar. (DNT, 5/11/1940, p. 6)

Em 1941, as homenagens foram promovidas pela AML, pelo IHGM e pelo MR. “Foram festas onde vibrou o espírito novo da mocidade e se eletrizaram os homens de letras da Atenas Brasileira de hoje”. Na Praça Gonçalves Dias, as festas foram participadas por estudantes, pela banda de música da Polícia Militar e também pelo “povo”. Símbolo do romantismo em sua versão indianista, Gonçalves Dias foi agraciado pelo Serviço de Índios do Estado através de “dois pequenos e legítimos índios guajajaras, Pinaré e Da Mata, que foram alvo da curiosidade geral, com os seus adornos pluminários”, sentaram-se ao pedestal da estátua do poeta e declamaram poesias. Durante a noite, houve uma sessão especial na BPBL presidida pelo interventor federal. (DNT, 5/11/1941, p. 6)

Em 1942, Josué Montello<sup>63</sup> escrevera um ensaio biobibliográfico sobre Antonio

<sup>62</sup> Timbira é uma subfamília lingüística da família Jê, que reúne línguas faladas por povos indígenas do Maranhão, Pará e Goiás.

<sup>63</sup> Josué Montello nasceu em São Luís (MA), em 1917. Cursou os Ensinos Fundamental e Médio na Escola Benedito Leite e no Liceu Maranhense. Estudou o Pré-Jurídico no Ginásio Paes de Carvalho, em Belém do Pará. Foi membro e presidente da ABL e dos Institutos Histórico e Geográfico do Maranhão e do Pará, técnico do Ministério da Educação e Cultura, adido cultural em Lima, Lisboa, Madri e Paris, romancista, novelista, contista, teatrólogo, historiador, cronista, ensaísta, biógrafo, conferencista, jornalista e professor. (FARIA; BUZAR, 2005,

Gonçalves Dias no qual se destaca que este “nasceu e viveu sob o signo do sofrimento. As horas de ventura, no seu destino atribulado e glorioso, foram como nódoas de luz no chão das florestas impenetráveis”, um poeta que a felicidade raramente se dignara a presentear (MONTELLO, 1942, p. 40). Em 1864, depois de retornar ao Maranhão, o “‘Ville de Boulogne’ não pôde entrar no porto”, naufragando pela madrugada. “Gonçalves Dias, sem fôrças, está sozinho no camarote, sem ter quem o socorra nesse instante de alvoroço. É aí que morre, sozinho, abandonado pela tripulação. E desaparece no oceano, com o arcabouço do brigue destroçado”<sup>64</sup>. (MONTELLO, 1942, p. 96)

Também em 1942, comemorou-se grandemente a data gonçalvina. “Devemos mesmo dizer que o entusiasmo e o brilho desses festejos foram uma surpresa para os sanluísenses. E dizendo-o registramos uma impressão que é geral”. À tarde, foi realizado um cortejo composto por estudantes, políticos, professores, membros da AML e do IHGM, e escritores, tendo à frente a banda de música da Força Policial do Estado. Um carro alegórico levava o retrato de Gonçalves Dias dentro de uma harpa enfeitada de flores “e uma pequena índia guajajara representando a Poesia Americana”. O carro era conduzido por soldados da Força Policial e precedido por pequenos índios guajajaras “com seus enfeites e armas”. A cada praça e busto pelos quais passava o cortejo, faziam-se louvores. Assim, homenageou-se Sotero dos Reis e se declamaram versos e se depositou um ramalhete de flores naturais no pedestal do busto de Celso de Magalhães. Quando chegaram à Praça Gonçalves Dias, “grande massa popular” se fazia presente. O prefeito de São Luís havia mandado ornamentar o pedestal da estátua. Diante desta, abriu a reunião cívica o presidente do IHGM, Braulino de Carvalho, seguido de membros do MR, intelectuais diversos, estudantes, etc. No cair da noite, entoou-se a Canção do Exílio. Assim, encerrava-se “lindamente a notável festa de civismo e tradição realizada em homenagem ao altíssimo poeta”. (DNT, 10/11/1942, p. 6)

Cerimônias como estas foram realizadas nos anos seguintes, como em 1943 (MEDEIROS, 1943, p. 2) e 1944. Neste ano, teria participado “grande multidão” e ao pedestal da estátua do poeta havia “2 jovens índios em trajes festivos, lindas corôas e diversas bandeiras, dentre estas a nacional”. A cerimônia foi transmitida por uma rádio local. (DNT, 4/11/1944)

Aos vinte e oito dias do mês de julho de 1945 foi fundado o CCGD, fundação que foi vista como “reação ao marasmo que dominava as letras maranhenses”. Nas sessões do CCGD, “todos têm externado os seus sentimentos, todos têm trabalhado pela mesma causa,

---

p. 587) Foi empossado na AML em 1948, e faleceu em 2006.

<sup>64</sup> Nesse naufrágio, Antonio Gonçalves Dias foi o único que morreu.

que é a do reconhecimento das nossas possibilidades sem, todavia, relegar a segundo plano os valores das gerações antecessoras”. (OCL, 13/8/1946)

A partir de 1945, quem, em geral, passou a organizar as festas gonçalvinas, foram os membros do CCGD.<sup>65</sup> Como no período anterior, tratava-se de uma “grande festa lítero-artística” marcada pela “presença de figuras de relevo da sociedade e dos meios literários e científicos de São Luiz”, como ocorrera em 1947. Nesse ano, o então presidente daquele centro, professor Nascimento Moraes Filho, proferiu “substancioso discurso sobre o movimento cultural que se está desenvolvendo no Maranhão”, no que foi seguido por professoras e jovens declamando poesias, discursando e cantando em coro. (OGB, 12/8/1947)

O 2 de Novembro se apresentava como “um dia santo das nossas letras”, dia em que a intelectualidade maranhense homenageava o poeta – um morto, tornado vivo. “O Bardo da Floresta”, o “Vate Brasileiro” (OLIVEIRA, 1962, p. 2), Gonçalves Dias “será sempre, na história de nossa literatura, uma figura primacial, motivo de nosso orgulho, não como simples realce provinciano, mas orgulho de brasileiros que vemos” nele “um dos modelos mais singulares de artista e sábio estudioso dos problemas de nossa formação” (RAT, 11/1948).

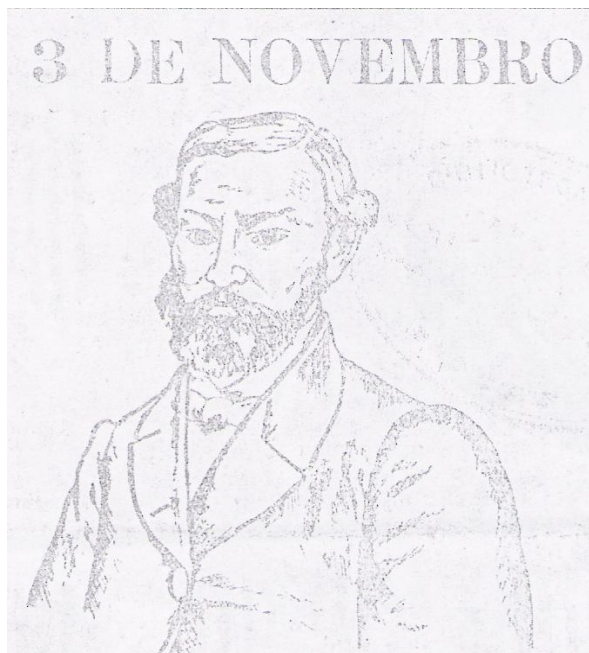
A morte de Gonçalves Dias no mar, “quase moribundo, quando começava a ver, ao longe, as palmeiras”, a “ocorrência dramática”, a “violenta tempestade”, eram rememorados, ao longo dos anos, em versos e prosas. “O corpo do poeta esse foi tragado pelo Glauco abismo, aliás, como ele numa trágica antevisão, expressa em versos impressionantes, vaticinara”. (PERDIGÃO, 1955, p. 1)

Os itinerários de Gonçalves Dias e de Apolônia Pinto são similares ao itinerário de Ulisses. Eles realizam um mesmo desejo, o de voltar para casa. Na “Odisséia”, de Homero (1981), nada é capaz de impedir o retorno de Ulisses para junto de seus mesmos, de sua Ilha Ítaca. Do mesmo modo, no ensaio biobibliográfico escrito por Montello fica claro que nada foi capaz de impedir o retorno de Gonçalves Dias para junto de seus mesmos, de sua Ilha São Luís, e na consagração pública de Apolônia Pinto, descrita pela imprensa, louva-se a chegada da artista ateniense, através de seus restos mortais, à capital do Estado. O itinerário do “povo” que compõe a região, essa comunidade imaginada, deve ser como o itinerário gonçalvino e de Apolônia, cujo ponto final é um retorno à própria região. Nessa perspectiva, a identidade regional pode ser interpretada como uma tentativa de apresentar práticas e experiências de indivíduos e grupos diversos em um percurso único e em um *corpus* identitário construído como claramente demarcado.

---

<sup>65</sup> O CCGD também homenageava os vivos, como ocorreu em 1949, quando foi homenageado Ferreira Gullar (OGB, 13/06/1949, p. 4).

Em 1949 estiveram presentes no 2 de Novembro, o governador e membros do secretariado do Estado. Ao lado da “estátua do genial poeta, artisticamente ornamentada”, estavam “altas autoridades civis e militares, professores, grande número de alunos das escolas secundárias e primárias e outras figuras de relêvo do nosso meio social”. (FERREIRA, 1949)



**Figura 3: O Três de Novembro**

Fonte: FES (7/12/1949)

Ainda em 1949, em discurso proferido pelo professor Mata Roma, dentre outras coisas, foi dada alma e vida à estátua – morta – do poeta. “É como arauto que falo [...] do poeta maior de todos os tempos. E, em câno, toda esta mocidade vibrará de comovido orgulho. E a própria estátua, animada pelo nosso entusiasmo, criará vida”. “E Gonçalves Dias terá presença real e cantará. Cantará de novo os feitos da nossa gente e os primores da nossa terra”. Contribuindo para animar a estátua, ajudaram também outros poetas e professores. E, por fim, caso as palavras não fossem suficientes para vivificá-la, tocou a banda de música da Força Policial. Desse modo, “naquela tarde, na mais aprazível Praça de nossa S. Luiz, prestaram os maranhenses mais um culto de suprema glorificação ao inspirado poeta Gonçalves Dias que, com talento, elevou o nome do Maranhão”. (FERREIRA, 1949)

Essa cerimônia, em que a estátua de Gonçalves Dias é animada e o poeta ganha presença real, pode ser interpretada como uma alegoria que representa discursos e práticas através dos quais a Atenas Brasileira se atualizava. De um lado, a estátua talvez simbolize como era vista a concreitude da vida maranhense, algo estanque, parado. De outro,

simbolizando os discursos construídos nas diversas cerimônias recordando um passado distante tornado próximo e presente, as palavras de Mata Roma, que levava entusiasmo para a mocidade durante a cerimônia. A estátua precisa de belas alocações para ganhar vida, ainda que tal sopro vital se reduza a poucos momentos, e depois, ela própria, vire espaço de outras linhas, linhas de indiferença vindas de indivíduos e grupos para os quais o *Maranhão-Atenas* fazia pouco ou nenhum sentido, até que, em outro momento, ela seja novamente animada e vivificada por outra bela alocução.

Gonçalves Dias não se constitui como um símbolo exclusivo da região, embora nesta ele fosse pia e constantemente celebrado. Em 1957, no Rio de Janeiro, foi organizada uma homenagem durante o 93º aniversário de morte do poeta, da qual participaram várias instituições culturais (JPQ, 3/11/1957, p. 1). No Maranhão, além de São Luís, Gonçalves Dias era lembrado anualmente em sua cidade natal. Em 1937, “vivendo ainda das ricas tradições dos seus notáveis vultos nas letras e nas sciencias”, Caxias prestou homenagem ao Poeta dos Timbiras (CRZ, 14/8/1937, p. 1).

Em 1959, houve um movimento organizado por intelectuais maranhenses, liderados pelo poeta e cirurgião dentista Fontenele Viana, visando colocar uma estátua de Gonçalves Dias em Brasília, então futura capital federal. A idéia teria sido bem aceita pelo presidente da república, Juscelino Kubitschek. O movimento foi articulado no Rio de Janeiro, e contou com o apoio de senadores e deputados federais do Maranhão. (CRZ, 1/8/1959, p. 2) Dada a primazia do poeta, desejava-se que a herma fosse inaugurada quando da fundação de Brasília (CRUZ, 1959, p. 1). A idéia de uma herma para figurar no panteão de Brasília seria para os caxienses “um movimento de reedificação de suas tradições”, uma “demonstração da superioridade de seus sentimentos de Cultura e Arte” (CRZ, 8/3/1959, p. 1).

#### **1.4 Alucinações no Templo**

A AML é descrita como um “templo erguido para o culto perpétuo dos deuses- lares” (MEIRELLES, 1998, p. 90), “Casa, onde pontifica a Inteligência Maranhense e se acolhem, ao sol da Imortalidade, como num refúgio sagrado, em hora tão conturbada, os expoentes das tradições da Atenas Brasileira, para o culto divino do Belo, no labor cotidiano do Espírito” (FERREIRA, 1954, p. 74-75)<sup>66</sup>, “Templo erigido em honra e pela glória dos

---

<sup>66</sup> Arnaldo de Jesus Ferreira nasceu em São Luís (MA) em 1904. Comerciante, líder empresarial e homem de letras (FARIA; BUZAR, 2005, p. 565). Foi empossado na AML em 1951.

numes tutelares do Maranhão” (BRAGA FILHO, 1954, p. 82)<sup>67</sup>.

A AML, local onde freqüentemente os acadêmicos se encontravam, proferiam palestras e conferências, e declamavam poesias (OGB, 23/10/1940), apresenta-se como a legítima herdeira da tradição escrita, grande legado da civilização ocidental. À Casa de Antonio Lobo chegariam de modo menos embaçado as luzes da cultura e da civilização. Sua função seria, em última instancia, preservar *a brancura lirial de nossas tradições gloriosas*.

Era comum a AML organizar palestras e conferências literárias, e elogios aos acadêmicos já falecidos, abertas ao público (DNT, 13/7/1944, p. 6). Em 1957, a partir de entrevista que fizeram com Clodoaldo Cardoso e Mário Meirelles, então, respectivamente, presidente e primeiro secretário da instituição, jovens auto-identificados como “os estudantes de Atenas”, contam a história da AML, cujo número de cadeiras era quarenta, “o número clássico da Academia Française”. Por ocasião de sua fundação, em agosto de 1908, aquele número era de apenas vinte, chegando a quarenta em 1942, ano de uma reforma dos estatutos da instituição. Como em instituições congêneres, o primeiro acadêmico que ocupasse a cadeira escolhia o patrono. (OEA, 14/5/1957) A posse se constituía na solenidade de uma sessão extraordinária em que o novo acadêmico em discurso fazia o elogio de seu antecessor, estudando-lhe a vida e a obra e, declarado empossado pelo presidente era, a seguir, ou numa outra cerimônia, saudado por um de seus novos companheiros, previamente designado. A própria história da instituição seria um reflexo da história do Estado e da marca da identidade regional: ela passou “por altos e baixos”, porém, “a cada mau pedaço [...] segue-se sempre uma fase de reação e de esperança” (OEA, 14/5/1957).

Em geral, os acadêmicos se consideravam guardiões da cultura maranhense. Chegando à Academia em 1946, assim discursou efusivamente Fernando Viana:

Senhoras e Senhores;  
 Não pode o Maranhão sumir na História. Tem nossa terra, como patrimônio inestimável, um passado de glórias que nos legaram os ínclitos “barões assinalados”. Cumpre-nos, pois, a nós, “mente às Musas dada”, zelar por essa riqueza que os séculos juntaram – riqueza que é um padrão de glória inexaurível, mas à qual devemos, em esforço e dedicação, acrescentar nossa moeda humilde, por que se ela não desbarate, – antes se avolume e cresça, e brilhe, num fulgor de lumaréu, à luz forte do sol americano, para a grandeza rediviva, Atenas imortal, Atenas sempre Atenas, cada vez mais Atenas – a do esplendor literário e artístico da Grécia, no glorioso século de Péricles! (VIANA, 1998, p. 24)

As festas promovidas pela AML cumprem um papel importante, especialmente

---

<sup>67</sup> Pedro Braga Filho nasceu em Barra do Corda (MA), em 1918. Diplomou-se médico em 1945 e exerceu a profissão em diversos órgãos municipais, estaduais e federais. Foi empossado na AML em 1948, deputado federal pelo Maranhão, jornalista, diretor dos jornais *O Norte*, de Barra do Corda, e *Diário da Manhã*, de São Luís (FARIA; BUZAR, 2005, p. 599).



entre os acadêmicos. “As sessões de posse, na Academia, assistida sempre pela fina flor de nossa sociedade e intelectualidade, são um desses fatos que se nos gravam perenemente na memória” (OEA, 14/5/1957). Trata-se de um momento em que esse diversificado e heterogêneo grupo se reúne, uma ocasião em que seus membros, amigos e familiares partilham e celebram seus ideais. Por meio de fórmulas e discursos se expressam valores de indivíduos cuja pretensão é que sua sociedade se firme em padrões de uma cultura entendida especialmente como produção das letras, evidência de erudição e civilidade. A sabedoria, o belo e o verdadeiro, o harmônico e o puro são associados um ao outro, revelando-se nas letras, isto é, na alma da identidade regional. Não por acaso se afirmava que o português maranhense era o mais bem falado do Brasil.

Senhores Acadêmicos:

[...]

É da vossa regra proteger nos campos da estética e da ciência, a verdade contra o embuste e a beleza contra a deformação, velar pela pureza do nosso idioma, amparar as fortes personalidades contra a mediocridade devastadora e espalhar entre os homens as amáveis harmonias do belo e as edificantes lições da sapiência, através dos milagres do verbo. (PERDIGÃO, 1998, p. 65-66)<sup>68</sup>

Realizadas por ocasião da chegada dos novos acadêmicos, essas festas, com seus atos de recepção e saudação, podem ser compreendidas como “alucinações simbólicas”, um dos modelos de festa da teoria duvignaudiana.<sup>69</sup> Nelas os contemporâneos rememoram a aspiração da Atenas Brasileira, sonhos que ganham naquelas celebrações festivas contornos simbólicos nítidos a partir da apreensão de conteúdos gerais que eram suscitados pelo simples pronunciar da palavra. Por ocasião dessas festas, vislumbra-se e se pensava concretizar o presente de um passado distante. Tais festas, uma alucinação simbólica: passava-se de uma sociedade maranhense anunciada como decadente para uma sociedade maranhense representada e sentida como próspera.

Adentrando na Academia, afirmou Antenor Bogéa<sup>70</sup> (1998, p. 47) que esta o

<sup>68</sup> Fernando Eugênio dos Reis Perdigão nasceu em São Luís (MA), em 1908. Estudou Primário e Secundário no Liceu Maranhense. Formado em Direito. Exerceu a profissão em órgãos do Estado, em Bancos, foi membro da CMF, professor de economia da Faculdade de Direito da UFMA. Advogado e jornalista. Membro do IHGM (FARIA; BUZAR, 2005, p. 573). Empossado na AML em 1951.

<sup>69</sup> As alucinações simbólicas constituem momentos em que “invocar uma atitude, um comportamento, uma pessoa imaginária, é criar uma realidade supra-real que se torna real pela comunicação que ela implica e pela mensagem recebida”, instantes em que “um sonho organizado adquire aí nitidez, apreendendo conteúdos onde os encontra”. Aqui, “as alegorias [...] são signos [...] cuja eficácia é hipócrita, pois não indicam em absoluto as coisas ou as solicitações reais, mas operam para simular situações”. Enfim, “a alucinação simbólica, se assim podemos chamá-la se correlaciona, justamente, com esta tensão que resulta da contínua ultrapassagem de uma sociedade por ela mesma.” (DUVIGNAUD, 1983, p. 90; 93; 100)

<sup>70</sup> Antenor Américo Mourão Bogéa nasceu em Grajaú em 1909. Bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, professor da Faculdade de Direito do Maranhão, secretário particular do interventor Paulo Ramos, deputado,

receberia “para compor o seu augusto conjunto quadragenário, insigne assembléia dos doutos, que mantém as tradições de cultura da Atenas Brasileira”, os acadêmicos “alteiam esta casa [...] por um fenômeno de orogênese intelectual, à culminância de Acrópole da cultura”, completando a “unidade estelar no sistema galaxial da cultura maranhense”. Os acadêmicos tornam sacra a Academia e esta os torna semideuses. Os que chegavam sentiam passar a fazer parte de “um outro lugar”, certamente um “où-tópos”.

Em 1948, a posse de Correia da Silva, poeta que em 1940 era visto como “uma figura de vanguarda do espírito moço do Maranhão” (DNT, 29/10/1940, p. 6), “constituiu uma grande festa espiritual”. O salão nobre da Associação Comercial “ficou superlotado do que possui São Luiz de mais representativo na sociedade, na arte, na cultura e na imprensa”. Estiveram lá o governador do Estado, que presidiu a sessão, representantes do arcebispado e da Assembléia Legislativa. “A bellissima oração de Correia da Silva impressionou vivamente todos quantos se encontravam na sessão”. No evento, tocou a banda de música da Força Policial do Estado e a sessão foi transmitida pela Rádio Timbira, principal meio de comunicação de massa da época, de modo que “os eloquentes verbos” puderam chegar “a todos os lares maranhenses”. (OGB, 19/06/1948)

De fato, o ápice da alucinação se dava nos discursos. Nas palavras de Manoel Sobrinho saudando o recém-admitido Fernando Ribamar Viana, as “gloriosas tradições maranhenses” seriam mantidas pelo pensamento, pela escrita e pela rima (SOBRINHO, 1998, p. 27). Agrediam-se e se negavam sinais vistos como degenerativos, ao mesmo tempo em que se atualizavam representações de prosperidade. Os acadêmicos, uma vez que eram “rapsodos legados pela Grécia”, “iluminados das letras”, visavam contribuir “para a fulguração maior do áureo nome de Atenas”, haja vista que teriam conseguido “galgar os altiplanos augustos”. Os “ínclitos ‘barões assinalados’”, como eram chamados “os maiores”, responsabilizados pelo “passado de glórias” do Maranhão (VIANA, 1998, p. 23-24), sugerem não um mundo real, concreto, ligado ao que é prático, mas um mundo ideal, épico, das armas e barões assinalados de Camões, um mundo fantástico, sobre-humano, mítico.

Como num ritual, os discursos da AML eram insistente e repetidamente reditos, posto que a linguagem ritualística é “condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambigüidade da mensagem que deve ser transmitida” (AMARAL, 1998, p. 18). As mensagens dos livros, revistas e jornais produzidos na casa de Antonio Lobo se comparavam à mensagem salvífica do evangelho cristão católico e os acadêmicos a apóstolos que

---

prefeito de Grajaú, presidente da Ordem dos Advogados do Brasil / MA, membro do IHGM e empossado na AML em 1963. (FARIA; BUZAR, 2005, p. 561).

receberam a incumbência de “ir por todo o mundo” levando a “mensagem”. A própria geografia da cidade de São Luís, cujo horizonte é o Atlântico, era acionada para justificar essa vocação ao universal. “Não nos esqueçamos de que o mar que envolve a cidade abre-nos uma estrada real para todos os continentes” (MONTELLO, 1998, p. 55).

Achilles Lisboa (1998, p. 48) dizia se considerar “felicíssimo” “pela honra” que obtivera por fazer parte “deste egrégio templo das letras” como um de seus “sacerdotes”; uma “religião quase convertida numa conspirata de catacumba”, mas pronta para elevar “dentre em breve os seus altares nas praças públicas para as missas campais”.<sup>71</sup> Meirelles (1998, p. 25) agradecia a seus “amigos que foram muito longe” buscá-lo e o teriam guiado “até este templo de luz e sabedoria, cuja resplandecência em tantas vezes admirava lá de baixo, onde vivo”, e afirmava que os acadêmicos, sobretudo os “de maior força”, como Gonçalves Dias, teriam “poder de antevisão”, poder que, “como as línguas de fogo do Espírito Santo, só baixam e iluminam as inteligências predestinadas”.

Segundo Perdigão (1998, p. 64), o “encargo portentoso” da “comunidade acadêmica” seria “de guardar e cultivar os mais sagrados tesouros da gente maranhense: a luminosa tradição cultural e a memória da numerosa falange de varões ilustres que dera ao Maranhão os legítimos e incontestados títulos de glória de que se orgulha”. Ele se sentia “deslumbrado [...] pela presença subjetiva dos semideuses da nossa terra, cujos nomes são aqui de contínuo invocados, pela comunhão sempre repetida do pão da sabedoria e do vinho capitoso da beleza, que prodigaliza em forma de discursos, conferências”.

Lisboa, saudando Mário Meirelles, dizia “prever uma era nova, de *almas juvenis* em alto potencial de fé e confiança”, que estaria se abrindo, provocando “novos impulsos para a conquista mental de glórias renovadas”. Uma nova era “cirenear no transporte homérico da bandeira da fama ateniense do Maranhão”. Aqueles que estavam chegando eram vistos como “enviados da fortuna” (LISBOA, 1998, p. 43-44). Os “jovens letrados” do Maranhão eram tidos como “a promessa que temos hoje de que o pouco de amor às letras que ainda nos resta não desaparecerá com a nossa geração” (SOBRINHO, 1998, p. 43).

Prognosticava-se um futuro próspero e se reclamava de um presente degradante e degradado. “O Maranhão por várias décadas divorciado da literatura que se fazia no resto do Brasil e no mundo, está em condições agora de rearticular os seus valores literários em

---

<sup>71</sup> Achilles Lisboa nasceu em Cururu (MA). Em 1872 iniciou os estudos primários naquela cidade, terminando-os em São Luís. Farmacêutico pela Faculdade da Bahia e médico pela Faculdade de Medicina da Universidade do Rio de Janeiro, exerceu a profissão através de diversos cargos no Estado, foi prefeito de Cururu (MA), governador do Estado do Maranhão, fundador do IHGM (FARIA; BUZAR, 2005, p. 564), e empossado na AML em 1945.

consonância com as letras universais”. Antevia-se “no horizonte um dilúcido de aurora, que promete cobrir de luz novamente a planície”. (MONTELLO, 1998, p. 54)

### 1.5 O Maranhão Francês

Ser ateniense é uma representação que conduz a região para um mundo que é só seu. Ser ateniense é como “ser francês”. Josué Montello, em seu discurso de posse na AML, em 1946, dizia que “a base da nossa formação social e política foi a bandeira da França que tremulou nos mastros plantados em nosso chão” (MONTELLO, 1998, p. 56).

Do mesmo modo que a Atenas de Péricles, a França é vista como uma nação que vencera o tempo. Analisando aspectos da Segunda Guerra, Costa Rego (1945) afirmava que, sobretudo em momentos como aquele, podia-se entender porque “se diz sempre que a França é eterna”, por ser uma terra de homens pacientes, tenazes e altivos. Athayde (1944) lembrava que foi a “Velha Mãe França” que deu as mais preciosas reservas de “gênio da raça” à latinidade; “somos um povo de cultura francesa e queremos conservar as dignidades desse grandioso patrimônio”.

Os contemporâneos teriam até uma dança que “parece de origem francesa que teve voga na cidade de Rosário”, a dança do lelê (VIEIRA FILHO, 1953, p. 93), que também era tida como uma “dança popular” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 77)<sup>72</sup>.

Em 1962, numa grande festa, reatualizou-se a herança francesa do Maranhão.<sup>73</sup> Nessa festa, pode-se observar que São Luís já era bem menos Atenas e muito mais a capital brasileira francesa. Houve uma troca entre o que era complementar, antes a dimensão francesa do Maranhão, e o que era central, antes a Atenas Brasileira. O lugar que o discurso da fundação francesa de São Luís passa a ocupar nas representações sobre a região fica ainda mais claro quando se observa que na festa do tricentenário, realizada em 1912, a Atenas Brasileira se constituía como o referencial fundamental na definição do Maranhão e do maranhense. Recorde-se que durante a Primeira República, as elites estavam profundamente empenhadas em reviver o presente através da rememoração de exemplos do passado, especialmente da geração que justificara o título de Atenas Brasileira (MARTINS, 2002;

<sup>72</sup> Domingos Vieira Filho nasceu em São Luís, em 1924. Bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas pela Faculdade de Direito de São Luís, procurador do Estado do Maranhão, membro da Comissão Nacional de Folclore (CNF) e do IHGM. Foi fundador da CMF em 1948, empossado na AML em 1953 e faleceu a 11 de setembro de 1981 (FARIA; BUZAR, 2005, p. 571).

<sup>73</sup> As festas podem ser interpretadas como um momento em que uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, algumas vezes, filtrando metaforicamente algumas de suas tensões (VOVELLE, 1987).

2004). Na ocasião, a festa, que começara em julho, mês de celebração da Adesão do Maranhão à Causa da Independência,<sup>74</sup> terminara na data gonçalvina, em novembro.<sup>75</sup> Ao longo dos anos 1937-61, antes da celebração dos 350 anos de fundação da cidade em 1962, embora a origem francesa da capital fosse freqüentemente lembrada em textos e artigos, não houve grandes festas e foram poucas as cerimônias no dia da fundação. Em 1942, por exemplo, alunos do Colégio de São Luís desfilaram, passando em vista às autoridades do Estado, às forças militares, aos estabelecimentos de ensino e à imprensa (OGB, 9/9/1942, p. 1). Atenas Brasileira, São Luís seria também uma cidade “que tem um pouco da alma cálida, romântica e heróica da França eterna” (JPQ, 8/9/1960, p. 1).

Esses referenciais de identidade maranhense tinham algo em comum. Fundamentalmente, o Maranhão francês revitalizava o Maranhão ateninense ao pensar o torrão local como um espaço distinto a partir de padrões europeamente definidos. Lembrava-se que o brasão de São Luís, criado em 1926, depois de se revogar os anteriores, era um “escudo francês”.



**Figura 4: Brasão de São Luís**

Fonte: OIP (7/9/1962)

No significado oficial do brasão, as flores representariam a fundação da cidade, as quinas “a incorporação do Maranhão à América Portuguesa, após a expulsão dos franceses” e

<sup>74</sup> Em comparação ao resto do Brasil, tardiamente a então Província do Maranhão aceitou ser brasileira. As elites preferiam continuar portuguesas.

<sup>75</sup> Manoel de Jesus Barros Martins está elaborando tese de doutorado sobre o tricentenário da fundação francesa. Além de indicar-me no Arquivo da BPBL os principais jornais nos quais poderiam ser encontradas informações sobre a festa de 1912, informou-me que se tratava, sobretudo, de um conjunto de cortejos cívicos. Não estou interessado em analisar pormenorizadamente a festa de 1912, mas tão somente em mostrar alguns elementos em que a de 1962 se diferenciava dela.

as estrelas “os vultos do movimento da Atenas Brasileira”. (OIP, 7/9/1962) Todos estes símbolos eurocentrados.

Como bem informava o *Jornal Pequeno*, tratava-se de um “culto”, de uma “divinização” de “todos estes 350 anos de existência” de São Luís (JPQ, 8/9/1962). A festa foi uma semana de comemorações envolvendo diversas atividades (OIP, 1-10/9/1962; JPQ, 1-10/9-1962). O ponto alto ocorreu de 5 a 8 de setembro. A celebração dos 350 anos da fundação de São Luís pelos franceses foi uma grande exposição dos elementos que se consideravam significativos da cultura e história do Maranhão.

Participaram da festa diversos intelectuais que estavam fora do estado, entre os quais Josué Montello e Astolfo Serra, então respectivamente diretor do Museu da República e ministro do Tribunal Superior do Trabalho, além de membros da Academia Brasileira de Letras (ABL). Também estiveram presentes uma comitiva da embaixada francesa no Brasil e uma equipe de televisão francesa. Foram lançados no auditório da BPBL os livros *França Equinocial* e *Breve História das ruas de São Luís*, escritos respectivamente por Mário Martins Meireles e Domingos Vieira Filho.

Ao longo das comemorações, realizaram-se concurso para a Miss Centenário no Casino Maranhense; desfile escolar que foi iniciado pela representação de uma nau histórica com Daniel de La Touche e os nobres, além da tripulação do veleiro francês que aportou em São Luís em 1612; reconstituição do ato solene de fundação da cidade de São Luís; queima de fogos de artifício; exposição agropecuária; exibição, no cinema Édén, do filme *Capitão do Rei*, de procedência francesa, com entrada franca para estudantes fardados; cerimônia na AML, no qual foram evocadas vidas e obras dos mais altos nomes do Pantheon Maranhense; fundação da Aliança Cultural Franco-Brasileira; jantar solene no salão nobre do Hotel Central de São Luís; parada militar da qual participaram a Marinha, o Exército e a Polícia Militar do Estado; inauguração do obelisco comemorativo de fundação da cidade, na Avenida Pedro II; recepção a convidados especiais no Palácio dos Leões e entrega de medalhas comemorativas dos 350 anos; sessão de gala na sede do governo, precedida de um balé organizado por um Clube de Mães; missa campal com o bispado maranhense na Catedral Metropolitana; regata de barcos a vela; desfile de motociclistas e lambretistas devidamente uniformizados; corrida de bicicletas; torneio de futebol de salão; maratona estudantil e desportiva, com distribuição de prêmios, no Estádio Municipal.

Um dos grandes momentos dos festejos foi o Desfile Histórico dos 350 anos. O cortejo era composto por representações de objetos, fatos e personagens eleitos como significativos da história da cidade, lembrando-se, por exemplo, índios, portugueses,

holandeses, franceses, a Baliada, a Abolição da Escravatura e a Literatura Maranhense.

A história da fundação francesa, escrita e reescrita nos jornais, pode ser bem representada pela poesia de Artur Rabut.

Cidade de São Luís

Eras simples aldeia e vivias contente  
Quando aqui aportou uma esquadra francesa  
Daniel de La Touche, o fidalgo imponente,  
Que detinha o poder, era o chefe da empresa.

E tu foste fundada e depois batizada  
Com o nome São Luís que era em terras de França  
O de menino e Rei, do Santo, da Esperança  
Da Pátria bem distante, altiva e indomada!

Tendo a Cruz implantada em teu solo bendito,  
Logo se celebrou a missa inaugural,  
Numa oblata a Jesus, ao Senhor do Infinito,  
Num cântico piedoso, exímio, magistral!  
(RABUT, 1962)

O jornalista Assis Padilha, do *Jornal do Comércio*<sup>76</sup>, em nome do embaixador Assis Chateaubriand, em discurso, por ocasião da inauguração do obelisco comemorativo dos 350 anos, deixava muito claro o papel dos portugueses e franceses na história de São Luís. “O Senhor de La Ravardière acendeu uma lâmpada que o azeite lusíada sabiamente manteve iluminada nesta terra durante dois séculos”. (OIP, 9/9/1962)

Manipulação, dúvida e imaginação eram palavras freqüentes nos textos de diversos articulistas quando se referiam à fundação francesa. Enquanto alguns legitimavam a São Luís de La Ravardière, diversos outros questionavam essa interpretação.

É sugestivo o fato de que logo no início de sua oração, falando em nome de Chateaubriand, Padilha afirma que este “é um hábil manipulador de símbolos” (OIP, 9/9/1962). Paulo Nascimento Moraes (1962, p. 1), em seu louvor à cidade, quando se refere aos franceses enquanto fundadores, salienta que “há duvidas” sobre isso.

A fundação francesa de São Luís era questionada e mesmo ridicularizada, como o fizera de maneira paradigmática Teodomiro (1962). “Há quem diga que a cidade tem 350 anos. Há quem diga que a cidade tem 427 anos. Há quem diga que a cidade é eterna. Há quem diga que a cidade não existe. E a opinião geral é de que estamos comemorando uma fundação à francesa”. Teodomiro considerava tal fundação um “galicismo histórico, o que é contrário ao espírito de uma terra que nunca deixou de primar pela vernaculidade de nosso falar e pela pureza de nosso sentimento de brasilidade”. Segundo ele, a aceitação dos franceses como

<sup>76</sup> Afirmava-se que o *Jornal do Comércio* também havia sido fundado por franceses.

fundadores “não fica bem para nós”, pois se trataria de um “terrível pecado original”.

Teodomiro (1962) critica “um dos nossos professores de cuja autoridade não se pode duvidar” (certamente, estava se referindo a Mário Meirelles), dizendo que para galicizar São Luís foi “necessário confundir colonização com fundação, misturar o depois com o antes, balburdiar tudo”. Nesta confusão residiria a “vantagem”. “O professor tem consciência de seu ensinamento. Está aí um caos à nossa disposição”. Assim, “podemos criar a cidade ao capricho de nossa imaginação. Temos até o direito de escolher o tipo de fundação mais de acordo com o nosso gosto. Há fundação portuguesa, fundação francesa, fundação holandesa e fundação grega [...]”. A mais simpática das opções, na visão de Teodomiro, era a grega, pois vieram os franceses “e não foi possível uma França Equinocial. Vieram portugueses, e não foi possível um Portugal novo. Vieram os holandeses, e não foi possível do lado de cá uma Holanda”.

Diante de tanto fracasso, resolvemos dispensar esses europeus falidos. E foi então que fizemos uma respeitável Atenas sem precisar de gregos. Eis a grande verdade do Maranhão. [...] E se é doloroso verificar-se que à Atenas Brasileira nunca mais pode voltar o esplendor de outrora, digamos com José Veríssimo: “Console-se o Maranhão: também a Atenas, que lhe deram por antonomástico, nunca jamais lhe voltou o tempo de Péricles...”. (TEODOMIRO, 1962, p. 2)

A França Equinocial e a São Luís francesa deram certo, em grande medida, porque seus defensores tinham apoio institucional e falavam desde o lugar das instituições oficiais. Além disso, para a maioria dos letrados maranhenses não havia nenhum antagonismo ou conflito entre a Atenas Brasileira e a São Luís Francesa. Ao contrário, elas se complementavam e inscreviam o Maranhão e o maranhense como eruditos e refinados, uma região e um tipo regional singulares.

## **1.6 A caminho do Maranhão Popular**

Alguns intelectuais engajados no revigoramento da Atenas Brasileira, com maior ou menor intensidade, participarão do novo processo que se consubstancia, qual seja, o de identificação de elementos das culturas popular e negra com identidade maranhense. Muitos deles perceberão seu engajamento na valorização do universo popular como uma ação cujo objetivo é reviver os tempos culturalmente produtivos do Maranhão do século XIX. Outros, entretanto, manter-se-ão fiéis aos velhos olhares, às visões predominantes ao longo do século XIX e da Primeira República, e só conseguirão identificar o patrimônio cultural regional com elementos europeus e as heranças indígenas e africanas com sinais de degeneração e



decadência, práticas que necessitariam ser escondidas, afastadas dos centros das principais cidades do Estado, ou mesmo eliminadas através da ação policial.

Seria um equívoco pensar que as práticas e representações demarcadoras do Maranhão franco-ateniense sejam sempre e em toda circunstância antagônicas aos discursos e experiências característicos do Maranhão Popular. Com a crescente valorização de alguns elementos das manifestações culturais populares a partir dos anos 1930, outros lugares, significados e conteúdos serão dados para a Atenas Brasileira e a São Luís francesa. Este novo lugar é revelado nas comemorações do aniversário de Apolônia Pinto em 1940 e na festa de comemoração dos 350 anos de fundação francesa da capital gonçalvina.

Em 1940, a festa era vista como a realização de algo positivamente “nosso”. Organizou-se um festival cultural como primeiro passo da campanha pró-busto da imortal artista. Neste, em primeiro lugar, apresentava-se como algo “nosso” Apolônia Pinto, enquanto símbolo ligado à arte e cultura clássicas, elementos tão caros à velha Atenas Brasileira. Mas o festival em homenagem à “nossa Apolônia” consistiu numa noite de arte de “caracter accentuadamente maranhense: musica de compositores nossos, executadas por musicistas nossos, canções maranhenses, poesias maranhenses, ‘folklore’ da nossa terra”. Os padrões marcadamente eruditos sob os quais se definia o ser maranhense para as elites intelectuais e letradas recebiam em seu universo outros elementos, aqueles então identificados como folclore. No festival pró-Apolônia, esperava-se a apresentação de “um conjunto musical tipicamente popular do Maranhão”, junto a “poetas e ‘diseuses’ que recitarão versos de Apollonia Pinto e outros maranhenses”. Enfim, “uma apotheose às glórias do Maranhão coroará o festival”. (DNT, 27/11/1940, p. 6)

Em 1962, uma das grandes atrações da semana de fundação era a cultura popular, o chamado folclore maranhense. Lembre-se que na festa do tricentenário em 1912 não houve preocupação com a cultura popular ou com o folclore ou com qualquer coisa que se assemelhasse a isso. Embora o “povo” tenha participado, práticas e representações diretamente relacionadas ao universo cultural popular não se constituíram como elementos presentes na programação da festa. Esperado como um dos pontos altos das comemorações, o Festival Folclórico de 1962 foi realizado no sítio Veneza, onde se ergueu uma casa de fazenda com terreiro. Visava-se “apresentar um quadro autêntico e grandioso das manifestações de folclore ainda vivas no substratum do povo maranhense”. A então Sub-Comissão de Folclore convidava os vendedores de garapa, refrescos e guloseimas diversas para comparecerem àquele sítio. A intenção era levar ao Veneza “os festejos nitidamente populares, mostrando aos visitantes toda a riqueza de sabor apurado da cozinha afro-maranhense”, sua culinária e

doçaria. (JPQ, 22/8/1962, p. 3)

No Veneza, além da reconstituição de cenas da vida colonial, também houve “folguedos teatralizados das dansas folclóricas”, bem como tambor de mina, tambor-de-crioula, dança do lelê, dança do coco, bambaê, bumba-meu-boi e folia do Divino Espírito Santo, além da exibição de rendeiras. Muito aguardado e anunciado, o esperado Desfile Folclórico pelas ruas e praças da capital foi cancelado. A Sub-Comissão de Folclore alegou dificuldades de locomoção dos integrantes dos grupos folclóricos, o que prejudicaria a exibição das danças. (JPQ, 4/9/1962; OIP, 7/9/1962; 8/9/1962)

Eruditos e elegantes, franceses e atenienses, os ludovicenses e maranhenses passam a ser vistos a partir de signos e símbolos do universo popular. Como afirmava, em 1954, Vieira Filho (1954a), “a cidade [São Luís] é civilizada e próspera, a despeito da inoperância das autoridades municipais. Mas não se pode furtar à influência de sobrevivências negro-africanas”. É preciso considerar que existe um processo amplo e heterogêneo de identificação de elementos caracterizados como populares e negros com a identidade regional da qual o bumba-meu-boi funcionará como corolário. O fato é que os símbolos e signos das chamadas tradições maranhenses serão, de modo direto, contínuo e intenso, identificados com alguns elementos populares e negromestiços. Evidência de uma nova imagem da região que se consolida, em 1958, apresentando o Maranhão para o Brasil, em uma série de três artigos publicados no *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro (e republicados no *Jornal Pequeno*), o carioca Márcio Moreira Alves<sup>77</sup> (1958a, b; c) construíra um enredo no qual se intercambiavam as palmeiras de babaçu, os bumbas-meu-boi, os tambores de mina e de crioula, o popular bairro do João Paulo de São Luís, as múltiplas lendas do Estado, e uma dita morta, a Atenas Brasileira.

---

<sup>77</sup> Nascido no Rio de Janeiro em 1936, Márcio Moreira Alves, desde 1953 era jornalista do *Correio da Manhã*. Em 1958, quando escrevera aquela série de artigos, iniciara Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

## 2 “POVO” E “RAÇA” NOS PROCESSOS DE REPRESENTAÇÃO DO MARANHÃO

Dizer que o Maranhão começa a ser representado, pensado e propagado, de modo diferente, implica afirmar que estão emergindo novos conceitos, imagens e temas ou novas roupagens para velhas práticas e representações, que possibilitam que se fale dele de modo diferenciado de como se vinha falando. A identificação de culturas e elementos populares com identidade maranhense pode ser observada através do constante acionamento da idéia de “povo maranhense” e por tentativas de mudanças nas percepções sobre negros, pretos ou afro-maranhenses, e dos discursos e práticas que lhes eram característicos. Identidade maranhense foi modelada tanto nos caminhos da cultura e da tradição como nas trilhas do “povo” e da “raça”.

### 2.1 Buscando identidade maranhense na alma do “povo”

Antes dos anos 1930, vozes dissidentes ligadas às elites, particularmente alguns letrados, já destacam as “coisas do povo” no Maranhão, no Brasil e na América Latina, alçando-as a símbolos de diferentes regiões e nações. Neste contexto, cabe lembrar o maranhense Celso de Magalhães, precursor dos estudos de folclore no Brasil. No Maranhão, a obra de Magalhães é continuada por seu sobrinho, Antonio Lopes. Magalhães integra a segunda geração de atenienses, que consolidara o título de Atenas Brasileira para São Luís. Ele faz parte do conjunto de pensadores e instituições que durante o século XIX tentou encontrar termos para uma autodefinição da nação (SCHWARCZ, 1993).

Pelo menos desde o século XVIII, observa-se na Europa uma íntima relação entre a investigação acerca dos costumes populares e a criação de uma dada nacionalidade ou manifestação do caráter nacional (DAVIS, 1990). O fato é que passaram a ser constantes e crescentes as associações entre estética, povo, “raça”, folclore, cultura e identidades nacional e regional, quando ali ocorre “a descoberta do povo” (BURKE, 1989).

Na França do século XVIII, foi preciso censurar e reprimir politicamente a cultura popular, eliminando seu perigo, para que, então, ela pudesse ser estudada. “Uma repressão política está na origem de uma curiosidade científica”. Desse modo, “não surpreende que a julguem ‘em via de extinção’, que se dediquem agora a preservar suas ruínas”. “Uma espécie de entusiasmo pelo ‘popular’ toma conta da aristocracia liberal e esclarecida do fim do século XVIII”. Quanto mais perseguidas mais as tradições do povo se tornam interesse dos intelectuais e entram em seus catálogos classificatórios. Emerge, assim, a rusticofilia.

(CERTEAU, 1995, p. 55-8)

Na Inglaterra, um padrão explicativo nascido no século XVIII rege as interpretações de folcloristas do século seguinte. Os costumes, para eles, eram uma espécie de “reliquias” de uma antiguidade remota e perdida tomados como traços de uma herança pré-cristã, pagã ou ariana. Entendia-se que essas formas fraturadas sobreviviam, e a gente ignorava as repetia mecanicamente. A esse arsenal, Max Muller, em meados do século XIX, acrescentou a idéia de que através da ferramenta do folclore seria possível averiguar a dispersão de “raças” e culturas. Os folcloristas passaram a buscar saber se os costumes forneciam uma prova da ligação com o princípio da história da humanidade e em que medida eles mostravam quanto os povos que os praticavam eram consangüíneos, ou se haviam mantido contato, ou sido indiretamente influenciados um pelo outro, ou ambos, a partir de uma origem comum. Um interesse classificatório similar à taxonomia da ciência no século XVIII. Costumes e crenças foram escrupulosamente examinados de acordo com seus atributos formais, que foram comparados transpondo-se imensos abismos culturais e temporais. A ascensão do fascismo acabou por suscitar uma identificação dos estudos folclóricos com uma ideologia reacionária ou racista. (THOMPSON, 2001, p. 230-3)

No século XIX, do mesmo modo que para teóricos europeus, para brasileiros e latino-americanos, “raça”, povo e cultura se tornam elementos fundamentais no processo de definição da nação. Celso de Magalhães, que começa sua obra dedicando-a ao romanceiro popular, entendia a poesia como reveladora do gênio, da índole e do caráter do povo, “um documento de sua vida, da sua vitalidade” (MAGALHÃES, 1973, p. 35). Para ele, as criações do povo são imemoriais, reveladoras da evolução humana segundo leis naturais. Não à toa sua pesquisa sobre a formação da poesia a relaciona ao “povo” (MAGALHÃES, 1973, p. 67) e à “raça” (MAGALHÃES, 1973, p. 35). O povo brasileiro seria formado por “raças” inferiores, isto é, índios, negros e mesmo os portugueses, que seriam inferiores a germanos e anglo-saxões. Apesar disso, a poesia popular, que dele brotaria, poderia revelar uma singularidade nacional por possuir originalidade, embora sendo transplantada de além-mar. (MAGALHÃES, 1973, p. 31-45)

De fato, a operação de identificação das tradições e características regionais com a cultura popular é anunciada, ainda que timidamente, já durante o século XIX, movimento este não se restringia exclusivamente às letras dos intelectuais. Em 1893, informava-se que o Maranhão seria representado na Exposição de Chicago através do bumba-meu-boi, do tambor

e do chorado.<sup>78</sup>

No vapor inglez “Maranhense”, seguiram hontem para New York 7 homens e 6 mulheres de côr, acompanhados por um interprete especial, contractados para, no parque da grande exposição, exhibir as dansas populares, do nosso Estado, conhecidas pelos nomes de “Bumba-meu-boi”, “Tambor” e “Chorado”.

Foi pintado pelo conhecido artista João Cunha O BOI que ha de servir para a dansa e ao qual deu-lhe a apparencia de um formidavel garrote taurino.

Esse grupo contractado, pelo representante dos emprezarios desse e de outros costumes do sul e do norte do Brazil, estabeleceu para o pessoal as melhores garantias, e toda a segurança, sendo os contractos aqui visados pela chefatura de policia, com viagens de ida e volta, passagens de 1ª classe, e todas as despesas de tratamento até o mez de novembro.

Além de generos que o Maranhão expõe, e que darão perfeita ideia de suas industria, arte e lavoura, vai offerecer, na secção competente, uma interessante diversão que há de athrahir attenção nacionaes e forasteiros que concorrerem a esse grande certamen conhecido do mundo inteiro.

Bem felizes são os 14 maranhenses que, com certeza a não ser a Exposição Colombiana, não teriam occasião de uma tão agradável, util e instructiva viagem. (DIÁRIO DO MARANHÃO, 22/05/1893)<sup>79</sup>

No Maranhão, a obra de Magalhães, dedicada ao romanceiro e centrada sobretudo na busca da definição de uma identidade nacional, será continuada, mas os ares já não serão os mesmos. Livro publicado postumamente em 1967, *Presença do romanceiro. Versões maranhenses*, de Antonio Lopes<sup>80</sup>, foi concluído em 1948.<sup>81</sup> Nele, Lopes pretende continuar a obra de seu tio, Magalhães, ampliando a coleta sobre o romanceiro maranhense. Para isso, contara, como ele próprio informa, com a colaboração de alguns amigos, seu irmão Raimundo Lopes,<sup>82</sup> Lucy Teixeira, escritora e ex-aluna sua, Curt Nimuendaju, Clarindo Santiago e Milton Barbosa Lima (LOPES, 1967). Assim como Magalhães, Lopes se detém nas

<sup>78</sup> As exposições universais, como a que ocorreu em Chicago em 1893, cujo tema foi “400 anos do descobrimento da América”, eram uma espécie de vitrines da modernidade. Pretendiam-se oferecer grandes panoramas do poder do homem sobre o mundo, uma tentativa de abranger todo o conhecimento humano, organizá-lo e catalogá-lo. Enquanto os países desenvolvidos apresentavam a evolução técnica de suas nações, reforçando a idéia da evolução embasada nas novas teorias biológicas e geológicas do século XIX, os ditos subdesenvolvidos, como o Brasil, tentavam impressionar tanto com seus esforços no campo industrial quanto com suas características “exóticas”, enviando para lá alguns exemplares de seu folclore. Sobre as exposições universais oitocentistas, ver PESAVENTO (1997).

<sup>79</sup> *Diário do Maranhão* circulou em alguns anos da segunda metade do século XIX à primeira década do século seguinte. Em 1893, subintitulava-se *Jornal do Comércio, Lavoura e Indústria* e era propriedade de uma empresa. Soou através de Sérgio Ferretti que haveria uma notícia sobre cultura popular nesse ano e jornal.

<sup>80</sup> Antonio Lopes estudou em Recife, na Faculdade de Direito e integrou o movimento literário, publicando *Litanias da Morte*. No Maranhão, ensinou no Liceu Maranhense e na Faculdade de Direito de São Luís. Foi fundador da Associação Maranhense de Imprensa, do IHGM, da Comissão Maranhense de Folclore (então sub-Comissão de Folclore) e do jornal *Diário da Noite*. Escreveu nos jornais *A Pacotilha*, *O Imparcial* e *Diário da Noite*. Publicou livros de poesia, ficção, história, crítica e folclore. Integrou o grupo dos *Novos Atenienses*, a *Renovação Literária*, cuja preocupação basilar era revigorar o cenário intelectual maranhense, a partir das suas características ditas atenienses (MARTINS, 2002, p. 117).

<sup>81</sup> A maior parte da pesquisa foi feita nos anos 1940, embora tenha sido iniciada em 1915.

<sup>82</sup> Raimundo Lopes da Cunha foi um intelectual maranhense da primeira metade do século XX (morreu em 1941), herdeiro da tradição antropogeográfica de Friedrich Ratzel, Emmanuel Martone e Euclides da Cunha. Foi pesquisador do Museu Nacional, um dos precursores da ecologia cultural do País. (CORRÊA, 2005)

contribuições das três “raças”, brancos, negros e índios, para a formação da nação. Relaciona o povo aos pobres incultos em oposição aos ricos e cultos. Diferentemente de Magalhães, Lopes considera fundamental a coleta junto ao povo, como uma espécie de prova de fidedignidade do romancista.

Ele entende que a poesia popular, ao mesmo tempo, transforma-se e revela a índole do povo. Longe de ser resultado de transformações históricas ou culturais, as criações do povo resultariam dos atributos psicológicos que o povo traz em si. Nessa perspectiva, Lopes localiza as seguintes características nos maranhenses: a ironia, “a facilidade no apreender o lado ridículo de tudo e a habilidade no criticar sem azedume” (LOPES, 1967, p. 59); a compaixão, sendo o homem maranhense um “inimigo de vinganças e castigos violentos” (LOPES, 1967, p. 213); “nada inclinado e quase de todo ou todo emancipado de fanatismos religiosos, a ponto de parecer até cético a quem não lhe conheça a sinceridade das crenças”; um regional de “espírito crítico”, de “pendor para a poesia”, de “graça” e “espiritualidade” (LOPES, 1967, p. 65). O povo, diferentemente das elites, usaria uma linguagem mais simples. Entretanto, ambos se encontrariam marcados por uma essência regional, uma identidade cuja índole seria tecida em espírito crítico, ironia, graça e espiritualidade, e, de modo particular, em inclinação à poesia.

De fato, Lopes interpreta o romancista popular “pelos conteúdos constitutivos dos símbolos de Atenas”, de modo que, “a experiência de identificação como maranhense, retorna constantemente à valorização de ser ateniense” (ALBERNAZ, 2004, p. 177). Entretanto, ao relacionar o “povo” à identidade regional ele contribui para a crescente associação e interconexão entre identidade maranhense e cultura popular. Mesmo que em suas linhas essa operação seja mediada por padrões eruditos. Se sua intenção foi localizar o *Maranhão – Atenas Brasileira* em meio à índole dos maranhenses não-letrados, esse mesmo movimento por ele efetivado mostra que elementos populares redimensionavam a identidade regional pretensamente erudita. Ao mesmo tempo em que se apropriava de elementos populares, indicando neles seus vestígios de erudição, aqueles elementos escrupulosamente selecionados contribuíam para redefinir a imagem erudita da região e de seu tipo regional. Não relacionando a identidade regional somente aos valores característicos das elites ditas letradas, ele acaba se posicionando como uma importante peça na complexa engrenagem através da qual identidade maranhense é ressignificada em sinais negros e populares. A bipolaridade entre o popular e o erudito, embora freqüentemente anunciada na época pelos sujeitos sociais e muitas vezes responsável pelo disciplinamento e perseguição às produções culturais populares e negras, já durante os anos fortes da *Atenas Brasileira* era questionada.

Embora Lopes tenha delimitado sua ação no nível do romanceiro popular como fizera seu tio, não é isso que será feito por outros intelectuais, poetas e escritores, e pela imprensa. O próprio Lopes incentivava que o folclore, em geral, fosse estudado. Em junho de 1942, Fulgêncio Pinto relatou, através de uma rádio da cidade de São Luís, a festa do Divino Espírito Santo realizada em Alcântara. Antonio Lopes, comentando o fato, afirmava que ainda é escasso “o número de maranhenses que se dedicam ao estudo das tradições tão belas de nossa terra”. Ele lembrava ainda que “muitas tradições maranhenses estão agonizando” e concitava “os moços estudiosos de S. Luís e do interior do Estado a se dedicarem às investigações folclóricas”. (LOPES, 1942, p. 6)

A partir dos anos 1930, no Brasil, são publicadas algumas obras que se tornam emblemáticas em meio aos processos de modelação de identidades regionais e da própria brasilidade, no que concerne aos seus elementos populares, mestiços, negros e negro-populares. Além de *Casa Grande & Senzala* (1933), “marco inaugural nas análises da cultura brasileira” (SOUZA, 2003, p. 20), que trazia uma proposta de interpretar o Brasil enquanto nação, obra cujos significados são marcantes do pensamento social brasileiro (SORÁ, 1998), é importante destacar *A influência africana no português do Brasil*, de Renato Mendonça, e *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, de Jacques Raimundo, ambas publicadas em 1933. Contemporaneamente a Freyre, cuja abordagem “valoriza sobretudo o aporte cultural africano” (SOUZA, 2003, p. 21), eles analisam a participação africana na língua nacional, destacando listas de palavras de origem africana e apontando influências prováveis dessas línguas na fonologia e sintaxe do português do Brasil. Nesse conjunto de obras, deve-se destacar ainda *A cozinha africana no Brasil*, obra de Luís da Câmara Cascudo na qual a culinária nacional emerge como mestiça, com marca predominantemente negra. A construção do Brasil mestiço, e especialmente negro-mestiço, resultado da mistura, biológica e cultural, tem nessas obras momentos ímpares.

No Maranhão, as buscas folclóricas se confundem com a procura dos caracteres identificados como verdadeira e legitimamente regionais das produções culturais. Durante o Estado Novo, o “povo” é convidado a “restaurar” as manifestações culturais que lhes seriam características e que teriam sido perdidas no tempo, e preservar aquelas ainda vivas (DNT, 18/5/1939, p. 5), afinal, “um povo não deve esquecer suas tradições” (DNT, 24/6/1942, p. 6).

Em texto dedicado aos seus alunos do Liceu Maranhense e do Colégio de São Luís, Lilah Lisboa de Araújo (1942, p. 6) lembrava que todos os povos possuem sua música “caracteristicamente popular”, e que o folclore musical brasileiro resultava das interações entre as “três raças” que compuseram a nação. O folclore revelaria de modo incontestável o

sentimento, o caráter e a inteligência de um povo. É o folclore “que nos ensina a amarmos o que é nosso”, tornando-se, assim, fundamental a sua preservação e difusão.

Como se sabe, foi em torno dos conceitos de nação e região, em torno da cultura nacional, regional e internacional, identidade nacional e regional, identidade cultural,

que emergiu, no Brasil, um conjunto de regras de enunciação que chamamos de formação discursiva nacional-popular e todo o dispositivo de poder que as sustentou, que chamamos de dispositivo das nacionalidades, em torno dos quais, por sua vez, se desenvolveu grande parte da história brasileira, entre as décadas de vinte e sessenta. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1994, p. 9)

No Maranhão, o nacional-popular e o dispositivo das nacionalidades se converteram num conjunto de discursos e práticas que demarcavam os sentidos característicos da região. Estes sentidos, muitas vezes, não acordam ou se resumem àquilo que se convencionou denominar de “brasilidade”<sup>83</sup> ou “Nordeste” e “nordestino”<sup>84</sup>, embora possam manter um contínuo diálogo com estes referenciais identitários.

Particularmente nos anos 1937-40, os temas folclore e brasilidade se disseminaram no Maranhão, contribuindo para o redimensionamento dos signos e símbolos da região. Reclamando-se do fato de que a festa de São José de Ribamar<sup>85</sup> teria perdido muito dos seus aspectos característicos de outrora, *Diário do Norte*, dirigido por Antonio Lopes, lembrava do desaparecimento da “Revistinha” de Tancredo Cordeiro, “tão cheia de chiste espontâneo”. Tancredo, “alto, espadaúdo, moreno, de cabelos que lhe desciam sobre a testa em corações”, era tido com um crítico que via com agudeza natural os acontecimentos do ano em São Luís e os registrava “em quadrinhas soltas ou ‘versos geraes’, segundo a classificação dos nossos folkloristas, todas de um sabor e inspiração bem à maneria popular”. Sua *Revistinha*, de veia satírica, vendia muitos exemplares. No arraial de Ribamar, acompanhando-se ao violão, Tancredo declamava e cantava “a sua alegre e maliciosa resenha em versos do anno sanluísense”. Quando acabava a festa, “o povo repetia muitos dos versos da ‘Revistinha’”, cujo caráter popular teria nascido no tempo em que se ia à festa de São José a pé, a cavalo, em carros de bois ou carroças. (DNT, 5/9/1940, p. 6) Na maioria das vezes, para serem louvados e caracterizados como marcas das tradições regionais, os elementos culturais ditos populares precisavam ser caracterizados como pitorescos, rústicos e mesmo bárbaros.

Algumas crônicas e poesias de *Renovação*, página literária na qual o Maranhão

<sup>83</sup> Ver, dentre outros, MATOS (1982) e VIANA (1995).

<sup>84</sup> Ver, dentre outros, ALBUQUERQUE JÚNIOR (1994) e OLIVEIRA (2004).

<sup>85</sup> O município de São José de Ribamar foi fundado em 1944. Até então, era uma das vilas de São Luís.



culto e ateniense se pretendia bem representado ao longo do Estado Novo, tinham como referencial estético currupiras, moreninhas e velhos homens negros (DNT, 7/8/1938). Sob esta perspectiva, pode-se dizer que um dos lugares de legitimação do Maranhão Negro-Popular foi exatamente o campo simbólico da Atenas Brasileira.

Além de presente em textos e livros, o folclore e as tradições populares eram estilizados e levados por letrados, artistas e produtores culturais para espaços na época vistos como aristocráticos, como cinemas e clubes destinados às elites. Em 1938, Dilu Melo, a “genial intérprete do folclore” da Rádio Nacional, e Jaci Meneses, da Rádio Transmissora do Rio de Janeiro, estiveram em São Luís e se apresentaram no teatro Artur Azevedo (DNT, 6/7/1938). Artistas como Dilu Melo foram mediadores importantes, assim como, por exemplo, Fulgêncio Pinto, apresentando para as elites algo do popular. E esse papel de mediação cultural era reconhecido na época. Como dizia Aldo Calvet (1938, p. 3), Dilu, artista e folclorista, “descobriu no grito cavo, famelico do pregoeiro algo sonoro e deslumbrante”. Dilu teria tido a capacidade de apresentar no Artur Azevedo, através de suas composições e recitais, alguma coisa do universo da gente rústica, trabalhando em prol da “expressão divina de nossa nacionalidade”. Em excursão pelo interior do Brasil, em 1940, também esteve em São Luís, em sua “tarefa de brasilidade”, Nery Camello, quando realizou palestras sobre “os costumes dos nossos sertanejos” (OGB, 23/10/1940, p. 4).

Resgatar e preservar os elementos populares é a tarefa de Domingos Vieira Filho, que escreve a partir dos anos 1950. Sua perspectiva, centrada na identificação de elementos africanos e do “seio do povo”, estava consoante com as agendas de diversos pesquisadores nacionais.<sup>86</sup> Vieira Filho incorpora seletivamente traços das culturas populares e negras ao patrimônio cultural da região. Pensando em contribuir para o estudo das variações regionais da “linguagem popular do Brasil”, ele publica em 1953 um dicionário com verbetes que indicam “certos detalhes da curiosa língua falada quotidianamente entre nós e que é inconscientemente moldada pelo povo”. Uma “obra do povo”, a qual se necessita “fixar, para o futuro”. (VIEIRA FILHO, 1953, p. 67)<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Não à toa suas referências são, dentre outros, Darwin BRANDÃO, em *A cozinha baiana* (1948), Edson CARNEIRO, em *A linguagem popular da Bahia* (1951), Renato MENDONÇA, em *O português do Brasil* (1936) e *A influência africana no português do Brasil* (1938).

<sup>87</sup> Defensor da “ciência folclórica”, VIEIRA FILHO (1954, p. 73-6) criticava aquelas pessoas “que teimam em ver no folk-lore a simples narrativa de anedotas pitorescas ou o gagarejar choroso de violeiros sertanejos”, ignorando “a profunda evolução por que passou a ciência folclórica”. Mais que “antiguidades vulgares”, o folclore significa “o saber do povo, isto é, o conjunto de traços espirituais pertinentes à cultura popular”, um campo de estudos que “tanto abrange os fatos da vida espiritual do povo como as expressões materiais de sua vida, o complexo de processos e técnicas”. O fato folclórico se caracteriza por ser tradicional, anônimo e de aceitação coletiva. Ele se perpetua pela tradição oral, “um pouco deformado ou um pouco acrescido, mas

Dentre essas obras estão as comidas vistas como “afro-maranhenses”, o angú e o arroz-de-cuchá; o bumba-meu-boi, “auto popular”; o crivador, “nome de um dos atabaques da dança tambor-de-crioula”; a matraca, “instrumento usado no cortejo do bumba-meu-boi. É composto de dois pedaços de madeira rija que atritados produzem sons rascantes”; a punga, “umbigada violenta e lasciva que homens e mulheres, na dança do ‘tambor-de-crioula’, se aplicam mutuamente”; o “bambaê”, dança, batuque; o “côioiô”, feitiço; o terecô, “dança de preto” em Codó<sup>88</sup>; a diamba, maconha; e ainda “pajelança” e “feitiçaria”.<sup>89</sup> Muitos desses termos são continuamente associados à desordem e mesmo violência, como o bumba-meu-boi e a matraca. Esta última não raro era usada como arma durante as brigas entre grupos de bois. O próprio termo angú, ainda hoje, é também sinônimo de confusão, arruaça, chinfrim, diz-se “não me meta nesse angú” (não me meta nessa confusão).

Em 1950, João Tobler, no *Correio de Timon* (CTM), salientava que “com a evolução dos tempos, tudo vai mudando de aspecto e de costumes, como se um tufão devorador fôsse varrendo os últimos vestígios do espírito de tradição do povo”. Indicados como guardiões dessas tradições, os idosos se sentiriam “desajustados na época de velocidades alucinantes que o mundo atravessa e de mil e tantas inovações deixando apagados os derradeiros vislumbres dos sulcos luminosos da tradição popular”. (TOBLER, 1959) Aqui, a idéia de moderno invoca elementos que ela própria apresenta como sua antípoda. Diante da percepção de que essas tradições são engolidas pelos ventos do mundo moderno emergem textos as decantando e poetizando. Para além de retrógradas, elas são inscritas como poéticas e puras. E, no caso do Maranhão, tenta-se resgatá-las inserindo-as na poesia que declama identidade maranhense.

O Maranhão era anunciado como terra de folgedos e lendas populares, alguns em desaparecimento “à falta de apoio oficial”. Uma terra que “merece estudos especiais dos nossos folkloristas e pesquisadores históricos, pelas originalidades e particularidades pitorescas e exóticas que apresentam”. Afirmava-se que os únicos que ainda trabalhavam para que as tradições populares não desaparecessem eram os próprios populares, a “gente simples”. Criticavam-se as instituições que deveriam realizar tais funções, como o IHGM, “encarregado de zelar pelo nosso patrimônio histórico e pelas nossas tradições”, e a Sociedade de Folclore,

---

persistente e intacto em sua significação inicial, na idéia primeira”. O que é moderno pode ser folclórico “desde que nascido no seio do povo para expressar sentimentos, idéias e atitudes populares”.

<sup>88</sup> Cidade do interior do estado que sobretudo a partir dos anos 1930 começa a ser cognominada de terra da feitiçaria e capital da magia negra (FERRETTI, M., 1999).

<sup>89</sup> Ver VIEIRA FILHO (1953). Verbetes citados: *angú*, *arroz-de-cuchá* (p. 73), *bumba-meu-boi* (p. 79), *côioiô* (p. 84), *crivador* (p. 85), *diamba* (p. 86), *matraca* (p. 94), *pagelança* (p. 96), *punga* (p. 99) e *terecô* (p. 103).

“cujos membros, segundo cremos, jamais viram uma ‘dansa de mina’ ou um ‘tambor de criolas’”. (PGB, 4/4/1950, p. 4)

Vieira Filho via um processo de descaracterização dos folguedos populares. Para ele, o principal folguedo popular do estado era o bumba-meu-boi. Ao lado deste, os Pastores, os cordões de Reis, as rodas de São Gonçalo, a folia do Divino Espírito Santo “e uma série de danças populares, de nomes estranhos: têtêcô, Lêlê, bambaê, tambor-de-crioulo”. Como outra categoria, destacavam-se ainda os “cultos fetichistas”, cujos “mais puros” de São Luís seriam os das Casas das Minas e de Nagô. O folclorista nota ainda um outro gênero folclórico presente no Maranhão, os provérbios, ditados, superstições e adivinhações populares. (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 76-87) Classificar, selecionar, definir: eis a tarefa desse intelectual.

Diferentes manifestações de conhecimento e cultura populares e negras começam a ser inseridas no corpus de identidade maranhense. O popular e seus costumes e superstições são definidos por velhos sentidos e reinventados por novos olhares. Em 1939, na *Revista Athenas*, o escritor e poeta Octaciano Rego Júnior se lamentava por que “apesar dos progressos científicos, a sociedade continua a sofrer os influxos da superstição”, sendo os principais causadores de tais credices “a tradição, a falta de cultura e os hostis efeitos mesológicos”. A superstição atingiria tanto a “cultura inferior” como também alguns civilizados, que viviam “na baixa camada social. Porque nesta, infelizmente, muito pouco tem aparecido a benéfica e imprescindível luz da moderna civilização – cultura”. O Norte e o Nordeste estariam entre os lugares que se ressentiam do mal. “O nosso caboclo sertanejo é fatalista. Crê ingenuamente nos curandeiros. Somente as **mezinhas** é que podem salvá-lo. Elle tem a instintiva desconfiança pela civilização”. Comprometido com o estado-novismo, o escritor vê um “facho de civilização espargindo a sua luz cultural, disseminando a instrução”, de modo que “hoje não se faz mister qualquer observação neste sentido. Porque o Estado Novo é a maior afirmação da culturologia moderna. Todos os problemas tem sido tratados.” (REGO JÚNIOR, 1939, p. 44, grifo do autor).

Entretanto, a *Revista Athenas*, na qual Rego Júnior publicara seu texto, assim como diversos órgãos de imprensa escrita da época, começaram a dedicar um espaço, que se poderia interpretar como positivo, cada vez maior aos populares e às ditas tradições populares. Naquele periódico, havia seções nas quais “typos populares”, “bairros typicos” e “vivendas características da zona rural” do Maranhão eram apresentados.

Se, de um lado, *Athenas*, através de Rego Júnior, lia os supersticiosos populares como sinais de atraso urgindo a sua civilização e educação classicamente entendidas, de

outro, exatamente por ainda serem supostamente supersticiosos, revelando hábitos e valores ditos tradicionais e rústicos, começam também eles a compor, de modo positivo, suas páginas. Apresentam-se em suas laudas fotos do cotidiano d'“O Portinho”, um “bairro typico” de São Luís (RAT, 2/1939), “vendedores de côco á porta dos compradores” em Bacabal, cidade do interior do estado (RAT, 1/1941), vivendas características da zona rural (RAT, 2/1942). Em janeiro de 1939, um dos “typos populares” impresso naquele periódico era um senhor, que carregava dois cofos unidos por uma vara por sobre os ombros, posando à frente de uma casa de taipa.



**Figura 5: Tipos Populares**

Fonte: RAT (1/1939)

Vieira Filho, quinze anos depois, não foge à ambigüidade da revista. Ao mesmo tempo em que destacava que as superstições resultariam “da falta de raciocínio lógico”, de cultura ocidental, salientava que o maior ou menor número de superstições dificilmente poderá dizer se este ou aquele povo é mais adiantado. “Londres, um dos centros mais civilizados do mundo, é um viveiro de grosseiras superstições”. Um “caipira bronco do Maranhão usa, para conjurar a erisipela, uma castanha de caju no bolso da calça, certo de que está ao abrigo do mal. Os ingleses, altamente policiados, acham que o melhor remédio para as

dores ciaticas é carregar no bolso uma batata”. (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 85)

O fato é que é significativa a presença de elementos populares em periódicos como a *Revista Athenas*. Durante a Primeira República, diversos periódicos, como *O Ateniense*, publicado entre 1915 e 1921, tinham a mesma pretensão dessa revista, isto é, visavam reconstituir as gloriosas tradições maranhenses.<sup>90</sup> Entretanto, ao contrário deles, a *Revista Athenas* considerava elementos do universo popular e afro-brasileiro como parte daquelas tradições.

Este é um momento em que ícones diversos do universo popular são pensados como parte do patrimônio identitário regional, dentre os quais se destacam a ilha de Lençóis e suas lendas, as festas do Divino Espírito Santo e o tambor-de-crioula.

Lençóis Maranhenses é apresentado dentro e fora do Maranhão como um lugar que mescla natureza e cultura. Lençóis, uma natureza lendária, “uma das praias mais lindas de todo nosso litoral, que a superstição da nossa gente simples tornou deshabitada”. O “encantamento d’El Rey D. Sebastião”, nessa praia, é visto como a mais bela lenda do Estado. (RAT, 2/1942, p. 3)<sup>91</sup> A praia, não a praia puramente natureza, mas a praia como “o reino das lendas” (ALVES, 1953, p. 3), é decantada como marca fundamental do Maranhão.

Vindo de ultra-mar, com a lembrança amargurada do desastre de Alcaccer-Quibir, onde se perdeu, nos areais ardente, o jovem Rei “maravilha fatal de sua idade” e com êle a fina flôr da fidalguia lusitana, bem como as maiores aspirações de uma expansão, no continente negro, o português transplantou para o Maranhão o sebastianismo, essa esperança lírica do regresso de El-rey, que, em meio á peleja desaparecera, sem que testemunha alguma pudesse lhe narrar o fim. (RAT, 2/1942, p. 3)

O jovem monarca sonhara “reviver as gloriosas tradições do seu grande povo”. Sua “história comovente ficou na lembrança da gente do Maranhão e, com ela, a esperança melancólica do regresso”. Passado algum tempo, “apareceu a lenda, que é contada pelos homens do mar, barqueiros e pescadores de rancharia, que vivem no litoral noroeste maranhense”. (RAT, 2/1942, p. 3)

Segundo “a gente do mar”, nas noites de São João, um touro negro surge de detrás das dunas alvíssimas soltando torvos rugidos. “É o príncipe D. Sebastião encantado pelo

<sup>90</sup> *O Ateniense* inicialmente subintitulava-se “Órgão da Sociedade Literária Barão do Rio Branco” e a partir de 1920, “Órgão Oficial da Legião de Atenienses”.

<sup>91</sup> ANDRADE (2002) estuda o sebastianismo na Ilha dos Lençóis e constata que nesse lugar foi construído um imaginário que legitima cotidianamente a presença do Rei Dom Sebastião, sendo este reverenciado nos rituais de pajelança e mina. Mostra que o Reino de Dom Sebastião compreende dois espaços distintos que se entrecruzam. “O mundo de cima, onde habitam os seus crentes/devotos, e, o mundo do fundo, moradia do próprio rei e de seus encantados”. Afirma, ainda, que há momentos em que tais personagens “mantêm contatos e através de várias narrativas é produzida uma visibilidade do mundo do fundo, multiplamente descrito para os habitantes de cima pelos pajés, pais-de-santo e pescadores” (ANDRADE, 2002, p. 84).

sortilégio estranho dos moiros de Alcacer-Quibir”. Se houvesse um homem “cujos nervos resistissem ao horror da assombração e ferisse a testa do touro negro, quando jorrasse o sangue, o Príncipe se desencantaria e, do fundo do mar, surgiriam todos os seus gentis homens e açafatas”. Os pescadores “juram ter ouvido, nas noites solitárias em que estão entregues à sua faina, os “melancólicos cantares” da corte de Dom Sebastião. Como não aparece aquele homem, “Sebastião continúa no seu eterno encantamento... Assim é a lenda”. (RAT, 2/1942)



**Figura 6: O Encantamento da Praia dos Lençóis**  
Fonte: RAT (2/1942)<sup>92</sup>

<sup>92</sup> Capa da *Revista Athenas* de fevereiro de 1942.

Não se via “nenhum fundo de messianismo” no sebastianismo no Maranhão. “A gente da praia é conformada e não pensa em outra sorte senão a que tem. Acredita que o rei visita a praia dos Lençóis uma vez por ano mas não é para salvar ou melhorar a vida de seus súditos. Pura visita de cortesia”. (ALVES, 1958, p. 3)

“As nossas Tradições” são vistas em “nossas práticas antigas” marcadas com traços indígenas e africanos. Em 1948, José Silvestre Fernandes, recém-empossado na AML, escreve na revista dessa instituição, “A Ilha dos Lençóis – Lendas”. Segundo Fernandes, aquela “bela ilha” é “uma joia a emergir do oceano”, seduzindo “logo à primeira vista quem quer que dela se aproxime”. Seu habitante se mescla com ela. Importa, para Fernandes, notar o caboclo e sua relação com a natureza. O habitante daquele ambiente é descrito como alguém que se confunde com a própria natureza, não sendo capaz de experimentar “nenhuma vibração ante o cenário que é seu desde a infância.” (FERNANDES, 1948, p. 31)

O caboclo é exatamente o contrário do esteta. Este, ao contemplar uma paisagem como que delineada por “mão de fada”, como a Ilha dos Lençóis, empolga-se. Já o primeiro está subconscientemente embaralhado àquela natureza. E, por isso, desenvolve “sentimentos de religiosidade primitiva”. “Desde o maracá do pagé aborigene que convoca nas taperas seus ancestrais para predizer os fatos da tribo ou anunciar as maldições de Tupã, ao tambor que lembra os batuques africanos, seus tabus, seus feitiços; tudo ali se reúne numa associação de práticas antigas.” (FERNANDES, 1948, p. 32)

À noite, nesse cenário de “lagoas encantadas”, “os gênios, que deixam as escamas rutilantes de seus feitiços, reis, príncipes, cavaleiros, tomam forma humana e livres, momentaneamente, de seu encanto, procuram realizar os desejos materiais”. Em meio àquele “cenário panteísta bebem, fumam diamba, o ‘haschich’ maravilhoso que os enebria e arrefece os arroubos das paixões brutais...”. “Não há ente humano que tente interromper o festim orgíaco.” (FERNANDES, 1948, p. 33-4) Assim como acontecerá com o auto do bumba-meuboi, a imagem de Lençóis também é tecida em lusitanidade, africanidade e indianidade.

Lençóis é apresentado como um espaço merecedor de incursões, um local em que um tipo maranhense emerge e, com ele, a instituição de uma determinada identidade regional, uma gente agora positivamente supersticiosa, envolta na preservação de lendas, lendas que se confundem com suas vidas. Se há um projeto para a institucionalização do maranhense e do Maranhão ele passa a aglutinar tal característica no seu cabedal de temas e textos. “Na ilha dos Lençóis, há diversas famílias que sofrem de albinismo e que se julgam preferidas de D. Sebastião”. “Cada filho, assim alvinho, despigmentado, constitui uma graça do rei cavaleiro”. (FERNANDES, 1948, p. 36)

Nos idos de 1958, Bandeira Tribuzi, um dos membros mais destacados da *Geração de 45*, constrói uma balada para a Ilha encantada. Lençóis é como “corpo de mulher despida: despida de desejada”.

[...]  
 Ó touro Sebastião  
 Refugiado no mar,  
 Mágico da morte isento  
 Dono da praia exemplar,  
 Amargo senhor imerso  
 Na forma a desencantar.  
 (TRIBUZI, 1958, p. 4)

As festas do Divino Espírito Santo constituem outro elemento do universo popular que despertava interesse no Maranhão tanto entre os populares quanto entre alguns letrados. Um dos festejos mais difundidos do catolicismo popular brasileiro, pelo menos desde o século XIX, essa festa era realizada em Alcântara, de onde se espalhou para outras regiões do estado e se tornou difundida entre as camadas mais pobres da sociedade. Esses festejos se identificam sobretudo com mulheres negras ligadas a terreiros de tambor de mina, o que os distingue de outras festas do Divino realizadas no Brasil.<sup>93</sup>

A partir dos anos 1930, cada vez mais, afirma-se que “a festa do divino Espírito santo é uma das tradições do povo maranhense” (OGB, 19/2/1943, p. 2). Quando inseridas no quadro das tradições regionais, as festas do Divino, realizadas em diversos lugares do Estado, são relacionadas ao fetichismo negro do ‘culto’ das minas” e aos “costumes” do “povo maranhense” (DNT, 26/6/1937, p. 5). Em São Luís, costumavam ocorrer nos subúrbios ou interiores da ilha, onde se situavam os terreiros de mina. Em 1938, eram anunciadas as festas organizadas por Margarida Nascimento (na Camboa do Mato), por Julieta Maria da Paixão e Andressa Ramos (ambas na Rua Costa Rodrigues), por Dionise Oliveira (no João Paulo), por Edite Linhares (na Madre Deus) e pelo senhor José Gouveia (na Estrada da Vitória) (DNT, 15/5/1938, p. 2). A festa do Divino, organizada por dona Sebastiana Passos, à rua Paulino Souza, costumava reunir habitantes de todas as zonas do município e também era frequentemente anunciada pela imprensa local, como ocorreu em 1938 (DNT, 3/6/1938, p. 3; 5/6/1938, p. 4). Em 1939, foram realizadas festas do Divino na Madre Deus, Codozinho, Camboa, Vila Operária, Primeiro Apeadouro e João Paulo, subúrbios de São Luís. Como lembrava o articulista, “a festa do Espírito Santo é uma das únicas tradições populares ainda existentes no Maranhão”, de onde teriam desaparecido tantas outras. Apesar de realizada em

<sup>93</sup> Sobre a festa do Divino no Maranhão, ver LIMA (1972), FERRETTI, S. (1995), GOUVÉIA (2001) e BARBOSA (2002).



São Luís, seria mesmo a de Alcântara que se revestiria de “aspecto tradicional [...] onde ainda tem lampejos do que foi no passado”. (DNT, 18/5/1939, p. 5)

Os jornais *Alvorada* de 1895, 1934 e 1947 eram periódicos literários que se diziam representantes das percepções juvenis e preocupados com a reatualização da Atenas Brasileira. Nos dois primeiros não há nenhuma matéria ocupada com algo que se possa denominar folclore ou cultura popular. Já no de 1947, “a rica colaboração do folclore maranhense” se torna algo fundamental. Nesse ano, Iracema Cardoso escreve “Nossas Tradições”, texto no qual a jovem estudante do Liceu Maranhense destaca a importância da festa do Divino Espírito Santo realizada anualmente na “pitoresca” cidade de Alcântara, “a mais tradicional do Maranhão”.

São quinze dias festivos, êsses em que tudo na localidade, quase ininterruptamente calma nas outras épocas do ano, se movimenta, se anima e fulge... Meio mês de ladainhas, bailes. Erguem-se “mastros” nos quais se penduram garrafas de vinho, cocos, cacho de banana. E na véspera da “festa” – barcos a vela ou a motor aportam com levas de devotos, uns pagam “promessas”, outros, elevam seus pedidos em louvores ao Senhor. (CARDOSO, 1947)

A festa, aqui, corta a seqüência cotidiana, invade e se apossa de diversos ambientes, da rampa, das ruas e dos largos das igrejas. As “caixeiras”, “num batucar infundável”, entoavam suas melodias. Durante o período dos festejos por “nem um só dia” as caixeiras deixavam de se fazer ouvir. “De casa em casa levam a imagem venerada”. “No ultimo domingo acompanham á igreja o ‘Imperador’ e a ‘Imperatriz’, que, ricamente vestidos são os portadores do ‘Divino’ nesse dia. Passada a quadra alegre, eis que a cidade se envolve de silencio”. Em meio à descrição da festa de Alcântara, o suposto passado de glórias maranhenses é lembrado. “Quem a vê [Alcântara] superficialmente, com seus sobradões tristes, não faz idéia do seu fausto nos tempos do Brasil Colonia ou mesmo do Imperio, das honrosas visitas que recebeu e das reliquias que passo a passo encerra...” (CARDOSO, 1947) Iracema Cardoso, crente convicta das tradições atenienses do Maranhão, apresenta a cultura popular como algo essencial para as “nossas tradições”. Vê-se, assim, o alargamento dos sentidos do termo “tradições maranhenses”, quando lhes são inseridos diversos conteúdos que outrora eram vistos antes de tudo como elementos antagônicos à alvorada ateniense.

Sob certo aspecto, a festa do Divino Espírito Santo, aqui, serve para reatualizar alguns elementos daquele momento de fausto do Maranhão Colonial do mesmo modo que os cultos à Atenas Brasileira revificariam aspectos dos momentos de glórias maranhenses do Segundo Reinado. Alcântara, numa expressão, é a “cidade morta”. Seu povo “diz que a vida é

tão triste que nem mesmo os santos quiseram ficar em Alcântara”<sup>94</sup> (ALVES, 1958, p. 3). No dia da festa, “a ‘cidade morta’ logrará alguma vida nas suas ruas tristes, de ruínas vestutas, com o desfile do cortejo ‘imperial’ ao toque das caixas e a festiva ascensão de foguetes”.

No estado a que chegou Alcântara, através de uma longa decadência, fala muito o coração de quem visita em maio essa festa do Divino, hoje pálida lembrança de épocas de opulência de orgulhosas famílias da nobreza territorial do Maranhão de outrora, na aristocrática cidade em frente à qual S. Luís era um burgo mercantil. (DNT, 21/5/1942, p. 3)

Existe, como sugere Costa (2001, p. 92-9), uma imagética construída sobre a decadência e a morte de Alcântara. Considerada durante o Império “o núcleo urbano ‘mais polido’, ‘mais faustoso’ e mais ‘aristocrático’ da província, tornara-se uma fantasmagoria, um vilarejo de sofridas lembranças, após o abandono de seus casarões pelas elites derrocadas”. Orientam o olhar e a percepção em torno da cidade “decomposição, ruína, relíquia, morte, fel, poesia. Representação da decadência em termos de imagens alegóricas”. Alcântara, assim como São Luís, é uma cidade-ruína; “espaços da saudade”; sentimentos estes que são despertados no simples ato da visita.

Em 1954, descrevendo a festa do Divino em Alcântara e em São Luís, Vieira Filho dá sentido e forma ao maranhense. Ele afirma que a festa do Divino tinha “alta significação na vida dos pretos de S. Luís e de Alcântara, os dois logares do Estado onde é celebrada com esplendor”. Suas centenas de devotos “descendem dos velhos africanos que vieram para o Brasil nas rotas sinistras do trafico. Velhas de carapinha de algodão e rosto pregueado”, “cafusos esbeltas, esplêndidas vênus hotentotes, negras robustas da robustez dos Minas, mulatas sagicas e lestras, crioulos possantes, vária e profusa multidão que conserva carinhosamente a tradição do Divino.” (VIEIRA FILHO, 1954b, p. 39)

Em Alcântara, “a outrora faustosa cidade de barões e doutores, a festa do Divino é realizada com certa pompa” atraindo gente de São Luís e de locais vizinhos, “que ali chega para se divertir no curso de três longos dias”. Alcântara, diz Vieira Filho, “é uma cidade abandonada, melancólica, vivendo do passado, cercada de ruínas magestosas de um tempo de prosperidade e de glória”. Tudo na cidade “ressumbra a coisas mortas e os próprios habitantes, apáticos, um ar de tristeza colado aos rostos envelhecidos, parecem comparsas de um drama terrível”. (VIEIRA FILHO, 1954b, p. 39)

Por ocasião da festa do Divino, Alcântara renasceria pela lembrança de “seus aureos tempos”. Os romeiros “demandam a cidade fronteira em frágeis canoas escoteiras ou

<sup>94</sup> “O despovoamento dos altares, no entanto, é fenômeno corrente no Maranhão. As igrejas estão completamente vazias, as imagens vão enriquecer coleções particulares” (ALVES, 1958, p. 3).

em pesadas lanchas, desfiando a fúria do **buquerqueão** e da **cêrca**, para injetar, por algumas horas, sangue novo naquele burgo morto.” (VIEIRA FILHO, 1954b, p. 39, grifo do autor)<sup>95</sup>

Vieira Filho (1954b, p. 39-40) lembra que, muito antes da festa, percorre as ruas de Alcântara o “barulho” do Divino, “bando precatório para angariar fundos. Duas ou três pretas velhas batendo ‘caixas’, uma menina levando numa salva de prata a pombinha do Divino, uma outra com uma bandeira imperial”. Quando o devoto doa “o óbulo, beija respeitosamente a pombinha ou coloca a salva sôbre a cabeça para que fique abençoado.”

De São Luís, Vieira Filho (1954b, p. 40) decreve uma festa realizada na casa de Elsa Sousa, na Vila Passos, subúrbio que “abriga em suas casinhas modestas uma multidão de operários, lavadeiras, pescadores, artesãos, gente miuda e simples, honrada e laboriosa”.

Intelectuais como Vieira Filho e Antonio Lopes podiam observar *in loco* as práticas populares. No início da festa, tribunas (tronos) do império eram abertas. Mordomos, caixeiras, impérios, aias, bandeirinhas, todos estão presentes, depois de escolhido “o local onde ficará assentado o trono, as caixas rompem num batido sêco, alternado com louvores ao Divino: Meu divino Espirito Santo / Eu já vim no seu chamado”. Vozes prolongadas e monótonas cantavam toadas tristonhas e envolventes. (VIEIRA FILHO, 1954b, p. 39-40)

O “movimento intensifica-se na casa da festa” na véspera da Ascensão. “É o dia do levantamento do tradicional mastro”. “Enfeitado de ramos de murta, cocos, bananas, jacas e garrafas de guaraná e aguardente, o mastro é solenemente erguido entre exclamações de júbilo e gritos de triunfo”. Os “interessados na festa trabalham febrilmente”. Missas são celebradas. Ritmos, canções, dança, bailes de roda, louvores, fé, suor e mulheres negras dão melodia à festa. “Meninotas risonhas, flores mal despertas para o grande mistério da vida, trauteam estribilhos populares e recortam com mãos macias de fada mil enfeites de papel de seda”. As caixas “são espanadas e repintadas e passam horas ao sol, para afinar.” (VIEIRA FILHO, 1954b, p. 46)

Na última noite, depois da ladainha, “a folia do Divino adquire novo sentido. Um véu profano como que cobre lentamente as almas. Os músicos rompem nos primeiros acordes”. “Pés movimentam-se em rodopios frenéticos, corpos estremecem em frenesi de coreicos, é o samba quente e sacudido, invadindo os corações das mocinhas sonhadoras e dos galãs endomingados”. Há “uma fervura de sangue, e alegria ruidosa e contagiante. O ar adensa-se com as respirações ansiosas, o cheiro forte de corpos suados e vibrantes.” (VIEIRA FILHO, 1954b, p. 46)

---

<sup>95</sup> Os grifos se referem a áreas de mar bravio.

Além da festa do Divino, um outro elemento lembrado como parte do edifício cultural maranhense é o tambor-de-crioula.<sup>96</sup> Comparados às festas de São Benedito, do Divino, do tambor de mina e do bumba-meu-boi, os registros do tambor-de-crioula se apresentam em menor número nos anos 1937-65. Entretanto, há diversas referências a(os) “tambor(es)”, especialmente durante os festejos juninos, muitas vezes anúncios, não se especificando se são crioula ou mina, classificação esta comum na época. Certamente, a maioria deles era de fato tambor-de-crioula. Embora pouco referido enquanto tal, quando aparece, em geral, o tambor-de-crioula é visto de maneira positiva como dança popular, ao contrário do que poderia ocorrer com o tambor de mina, por exemplo.

O tambor-de-crioula era um elemento importante da cultura local. Não à toa, quando a MPF esteve em São Luís, em 1938, além de fazer registros do bumba-meu-boi e do tambor de mina, documentou aquela manifestação cultural. Entretanto, na avaliação tanto dos paulistas que estiveram em São Luís quanto de Alvarenga (1948), que posteriormente analisara o material coletado, o tambor-de-crioula foi, sob certo aspecto, depreciado. Alvarenga (1948) afirmava que o tambor-de-crioula se mostrou “bastante desorganizado” e os paulistas que se tratava de “uma porcaria” (ALVARENGA, 1948, p. 6/83). Certamente, isso está relacionado ao caráter ambíguo e profano daquele tambor, que não era propriamente uma manifestação religiosa, não necessariamente lembrava o que se imaginava por “África”, embora também não se reduzisse a uma simples diversão popular. A questão da distinção, da clareza, da pureza, de acordo com os padrões de classificação dos intelectuais ligados à MPF, era algo importante. A dona do tambor no qual a MPF fez suas observações era uma “negra velha, cheia de joias na cabeça, brincos e colares” (ALVARENGA, 1948, p. 81).

Em 1944, buscando um motivo folclórico que revelasse a alma do ludovicense, Deomar Silva (1944, p. 2) visitou um “barracão de palha, muito bem enfeitado” no João Paulo, onde se realizava um tambor-de-crioula, ocasião em que teria vivido “com o humilde, momentos de alegria, entre o barulhar constante dos tambores de couro cru”. Segundo Silva, nos bairros humildes o folclore brasileiro ainda se acharia revestido de vestígios das antigas crenças coloniais, “onde a alma do negro escravo é relembrada em danças tipicamente africanas deturpadas pela civilização em formação no seio da gente pobre”. No barracão, “três tambores de diferentes tamanhos eram utilizados por caboclos robustos, enquanto mulheres com roupas de estampado graúdo, dansavam ao som de compassado batuque”. As dançarinas

---

<sup>96</sup> Em julho de 2007 ocorreu o registro do tambor-de-crioula como patrimônio da cultura imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), cujo anúncio foi feito na Casa das Minas. Houve uma grande festa reunindo diversos grupos de crioula com cortejo realizado em São Luís.

davam pungas. Cantavam-se toadas que eram repetidas em coro.

O tambor-de-crioula era realizado ao longo de todo o ano, e em diversas ocasiões. Pelo menos até os anos 1930, também era chamado de “tambor das pretas” (DNT, 13/8/1938, p. 3). Em 1938, ele foi suspenso (DNT, 13/5/1938, p. 4), suspensão que durou aproximadamente duas semanas. Em 1955, afirmava-se que “a barulheira nos subúrbios” era grande e que “todos os tambores de creola estão em pleno funcionamento” (JPQ, 19/10/1955, p. 1). Em 1962, tambores-de-crioula se apresentaram no baile junino do aristocrático Grêmio Líteo Recreativo Português (27/6/1962, p. 8) e constituíram uma das principais atrações do festival folclórico realizado durante a comemoração dos 350 anos de fundação francesa da capital gonçalvina (JPQ, 4/9/1962; OIP, 7/9/1962; 8/9/1962).

## **2.2 Renegociando identidade maranhense nas trilhas da “raça”**

No Maranhão do período em análise, é possível notar a continuidade de idéias baseadas na ideologia do branqueamento, a emergência de discursos que positivam a mestiçagem, a tentativa de efetivar um “resgate” da história de negros, e algumas vezes a construção dos afro-maranhenses como os produtores maiores da identidade regional. Estas representações podem ser observadas em diversos lugares, e foram cada uma delas paradigmaticamente desenvolvidas por três intelectuais maranhenses aqui destacados, Achilles Lisboa, Domingos Vieira Filho e Astolfo Serra. Como será visto nos capítulos que se seguem, tais representações se imbricam às interpretações dadas às manifestações culturais populares e negras como o bumba-meu-boi e o tambor de mina.

Este é um momento em que os afro-maranhenses são esquecidos e rejeitados; são simbolicamente colocados ao lado de brancos e índios como as “raças” que constituem a “raça maranhense” ou os grupos que formam a “alma da região”; aparecem como elementos cuja história deve ser resgatada para melhor se entender a história da sociedade; e, algumas vezes, são apresentados como os responsáveis primeiros pela formação psicológica, social e histórica da gente maranhense. Em uma ou outra perspectiva, e no emaranhado ambíguo e conflituoso que elas constituem, identidade maranhense é modelada.

### **2.2.1 *Imaginando um Maranhão branco e a caminho do branqueamento***

“Raça” era um termo invocado para asseverar a necessidade do branqueamento da sociedade maranhense. Nos anos 1940, Achilles Lisboa afirmava que o Maranhão era um

Estado débil e doente, resultado direto de seus antepassados negros africanos. As identidades africanas e afro-brasileiras são inscritas em suas penas como resultado da associação irremediável entre sangue e “raça”. Lisboa não abandona a perspectiva que se concentra entre fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, segundo a qual a mestiçagem é “uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação” (SCHWARCZ, 1993, p. 13). Ele ainda escreve num momento em que as teses médicas sobre embranquecimento saem de moda (SHEPPARD, 2001), e depois que Sodré, em 1938, argumentou que as teorias raciais escritas por brasileiros resultariam de um processo europeu e de suas influências (SODRÉ, 1938 Apud SCHWARCZ, 1993).<sup>97</sup>

Dr. Achilles Lisboa, como era conhecido, era visto como uma “figura de intensa projecção nos meios científicos do país”, homem “que tem dedicado toda a sua vida à ciência e às causas humanitárias”, “um dos mais abalizados botânicos e leprologos brasileiros”, com publicações em vários ramos do conhecimento. (DNT, 28/9/1940, p. 6) Mas a postura de Lisboa é um tanto quanto solitária no Maranhão dos anos 1940.

“Representa a imigração para nós uma verdadeira transfusão de sangue, que nos venha levantar o valor da circulação da fortuna”. Com estas palavras Achilles Lisboa iniciava um texto publicado na RIHGM, em junho de 1947, intitulado “a imigração e a lepra”. Os argumentos desenvolvidos no artigo são reveladores dos entrelaces entre “raça”, “povo”, civilização, cultura e identidade diante da necessidade manifesta do embranquecimento da população pela infusão de sangue europeu no Maranhão.<sup>98</sup>

Depois de seus estudos e de viajar pelo interior do Maranhão “em costa de burro, demoradamente portanto”, Lisboa (1947, p. 103-7) não tinha dúvidas de que a “imigração européia” traria racionalidade e vitalidade para a vida econômica e produtiva do estado. Ele

---

<sup>97</sup> O trabalho de Sodré se insere numa perspectiva que até recentemente lia as teorias raciais produzidas no Brasil como apenas uma cópia dos nacionais de teorias vindas de fora, afirmando a incapacidade destes de produzirem um conhecimento emancipado. Tal perspectiva é questionada por SCHWARCZ (1993).

<sup>98</sup> No Brasil, após a abolição da escravatura, os médicos ter-se-iam mantido indiferentes ao paradigma racial como um tópico de interesse científico ou intelectual. A crise de saúde que afetou a população de descendência africana no país não foi explicada pela “raça” como ocorrera nos EUA. No período que vai de finais dos anos 1870 até a década de 1930 um paradigma ambiental foi o escolhido para explicar o aumento do índice de morbidade e mortalidade nas ditas “classes pobres”. É só a partir da Era Vargas e do triunfo das idéias políticas e raciais do nacional-socialismo na Europa e na América Latina que “raça” emergirá como categoria fundamental para o pensamento médico brasileiro; “ironicamente, enquanto a maior parte dos brasileiros cultos nos idos de 1930 houvesse negado o racismo científico, os médicos brasileiros pareciam ter descoberto raça como variável importante na medicina, pois nas décadas de 1930 e 1940 as revistas médicas atolaram-se com trabalhos sobre as ditas doenças dos negros”. A essa regra escaparam os psiquiatras da Bahia e os higienistas do Rio de Janeiro e de São Paulo que abraçaram as teorias dos cientistas racistas do Norte da Europa e dos Estados Unidos desde o final do século XIX. (SHEPPARD, 2001) É importante lembrar que Achilles Lisboa formou-se em Farmácia pela Faculdade da Bahia e tornou-se médico pela Faculdade de Medicina da Universidade do Rio de Janeiro.

estava seguro de que os trabalhadores nativos, além de serem poucos para uma vasta extensão territorial – “escassez numérica”, também apresentavam “escassez energética”. Referindo-se a Empédocles, filósofo grego antigo, pré-socrático, ele salientava que “a vida está no sangue e povos, por isso, anemiados, são organizações humanas sem valor produtivo” que, aos menores esforços pela civilização, esmorecem.

Lisboa (1947, p. 103, grifo do autor) tinha segurança de que a “imigração africana” trouxera vários “males”, tais como “a lepra, a boubá, a ainhum, a diamba, o timbó, a bilharzia [esquistossoma], o tambor, o bumba-boi” e “o *Necator*”. Note-se que o membro do IHGM coloca num mesmo grupo, associando indelevelmente um a outro, doenças (lepra, boubá e ainhum), verme (esquistossoma), parasito (necátor), sintomas de doenças, desnutrição ou simplesmente indisposição (timbó), manifestações de cultura popular e negra (tambor [de mina, de crioula, etc.] e bumba-meu-boi) e outras práticas comumente relacionadas ao povo, como fumar maconha (diamba). O que unifica esses elementos todos e os permite fazer parte de um único conjunto é sua suposta origem: “males outros muitos da imigração africana”.<sup>99</sup>

O pior de todos, o necátor, ancilóstomo, era visto como “mais do que o próprio paludismo, o fator essencial da nossa anemia tropical, portanto, da preguiça, da inaptidão e moleza, dos nossos trabalhadores rurais”, “o maior entrave ao nosso progresso agrícola, porque é essencialmente o fator discrático do sangue da nossa gente, cujos hábitos antihigienicos lhe facilitam a infestação”. Portanto, o problema do atraso social do estado estaria menos na quantidade de trabalhadores, nas condições de higiene e saúde, do que no sangue vindo de África e circulando nas veias dos regionais. Aqueles primeiros fatores apenas maximizariam o problema. A preguiça é apresentada como resultante da doença, a malandragem da indisciplina, e ambas do sangue africano. “Com o que temos, por melhores que nos venham as medidas corretivas pela educação e pelo saneamento, não podemos contar no grau de urgência das necessidades econômicas atuais.” (LISBOA, 1947, p. 104)

Há aqui a construção de uma ordem de caráter espacial-racial em que os não-brancos são pejorativa e desigualmente pensados. Fundamentalmente, uma construção ideológica dos regionais que tem como resultado uma leitura racista do mapa do território regional. Enquanto os centros urbanos são inscritos como espaços de modernidade, as áreas

---

<sup>99</sup> No Dicionário Aurélio, edição de 1999, *ainhum* é descrito como “doença originária da África, muito freqüente nos antigos escravos”, *timbó* como “entorpecimento de membros; moleza, quebreira”, e *necátor* é “parasito do intestino delgado do homem, e, juntamente com o ancilóstomo, responsável pela doença conhecida como amarelão ou opilação. Alimenta-se de sangue, que retira perfurando a mucosa intestinal. O ciclo evolutivo faz-se através da corrente circulatória e dos pulmões”. (FERREIRA, 1999)

rurais, habitadas principalmente pela população não-branca, são impressas como lugares de inferioridade racial, violência, atraso e barbarismo.

Para “regenerar a raça, dando-lhe vitalidade e energia que lhe levantem a capacidade civilisadora [...] só o processo de renovação rápida da introdução de um sangue novo”. A presença européia funcionaria como princípio emulador, “estímulo inconsciente da verdade evolucionista” que levaria os nativos a se transformarem sob pena de perecerem. (LISBOA, 1947, p. 104)

É importante notar os usos do argumento ambiental por Lisboa. Enquanto observava os trabalhadores locais, deixava claro que o sangue africano circulando nas suas veias era o elemento principal da decadência da região. Quando trata da possibilidade real da imigração européia, então pretendida para a cidade de Alcântara, ele lembra que aquela localidade embora tivesse uma situação territorial e condições comerciais favoráveis, não possuía uma situação nosológica das melhores, haja vista que estaria infestada por uma doença infecto-contagiosa, a lepra. Neste caso, para que os imigrantes europeus pudessem “estabelecer a agricultura proveitosa” havia a necessidade primeira de um “saneamento completo, baseado em medidas profiláticas de todo rigor” (LISBOA, 1947, p. 105-7).

Lisboa trata de modo desigual os regionais e os europeus. Enquanto o sangue dos trabalhadores locais, independentemente da situação do ambiente, estaria submetido às determinações negativas do sangue africano, o sangue purificador dos esperados trabalhadores europeus (no caso, italianos que, por sinal, nunca chegaram àquelas glebas) só conseguiria surtir efeito caso encontrasse um ambiente saneado. Observando indivíduos e grupos populares e negros, suas práticas, modos de vida e formas de comportamento, ele imagina um Maranhão e um maranhense degenerados que necessitam de uma ajuda externa para prosperar e contribuir para o desenvolvimento da nação. A identidade desses grupos é inscrita a partir de seu sangue que se tornara impuro pelo sangue africano. O homem do interior, trabalhador agrícola, com tais determinações sanguíneas e condições ambientais, num “amortecimento progressivo”, para temperar as durezas da vida, entrega-se “aos vícios da diamba e do álcool” e à festa do bumba-boi. (LISBOA, 1947, p. 105)

Lisboa não pensa uma identidade regional com os sinais dos mundos popular e negro. Nele, uma tal representação da região é inconcebível. Ele é um dos que se empenha em uma só direção, “em contribuir no transporte homérico da bandeira da fama ateniense do Maranhão”. Considerava-se mesmo um dos “sacerdotes” do “egrégio templo das letras”, a AML (LISBOA, 1998, p. 43-4). Esta construção da identidade regional priva de humanidade negros e mestiços, ao mesmo tempo em que exalta valores e padrões identificáveis com uma



Europa branca. O Maranhão aqui sonhado é o mundo dos gregos do tempo de Péricles. O maranhense imaginado é erudito e branco. Sinais populares e negros, que ressumbrem a África ou a nativos, soam como degeneração. Enfim, esta é uma representação da região na qual negros e mestiços, e suas produções culturais, permanecem marginais, pois sua descendência é identificada como impura e doente, contaminadora do patrimônio genético e cultural maranhense.

### 2.2.2 “*Democracia racial*” e “*ideologia da mestiçagem*” significando o Maranhão

É criticando a idéia de pureza racial e louvando a mestiçagem maranhense e brasileira que Vieira Filho (1951, p. 11-2) se apresenta em *O engano das raças*. O título do artigo é uma referência ao livro do cubano Fernando Ortiz intitulado “El Engano de las Razas” que, para Vieira Filho, punha “em evidência a falsidade do conceito de raça superior e raça inferior”. O intelectual era muito otimista em relação à ciência e acreditava que era tarefa dos cientistas sociais desfazer aquele tipo de preconceito. Ele se posicionava como um combatente de atitudes preconceituosas e discriminatórias. Num país como o Brasil, “de rica e intensa miscigenação”, não faz sentido sonhar “com possíveis arianismos”. Vieira Filho não duvidava que houvesse raças. Entretanto, afirmava ser um erro pensá-las hierarquicamente. E, sobretudo, acreditava num Maranhão e num Brasil positivamente mestiços.

O universo mental no qual estava posicionado Vieira Filho e sua postura nesse universo se tornam claros no primeiro parágrafo de seu texto *Negros Fugidos*.

A vida dos escravos nas fazendas e nos centros urbanos constitui uma página negra em nossa história social que o conselheiro Rui quis atenuar, mandando destruir os arquivos da escravidão, por circular n. 29, de 13 de maio de 1891  
É um longo capítulo de dor e sofrimento, resignação e revolta. (VIEIRA FILHO, 1946, p. 95)

Recordando criticamente Arthur Gobineau, o intelectual salienta que esse é o responsável pela teoria da pureza racial do europeu, “‘doutrina’, hoje sem fundamento científico, mera curiosidade intelectual”. “Esse Gobineau” esteve no Brasil. Contudo, “as suas idéias de pureza racial e o seu ar ‘superior’ de europeu nobre chocaram-se brutalmente em nosso país que, não havia muito, emergira do regime colonial e onde se processava um desbravado cruzamento de pretos, brancos e índios”. Vieira Filho criticava o pensamento do conde, segundo o qual o branco seria superior e os outros degenerados e inferiores. “Em sua correspondência íntima o conde Gobineau disse o diabo da terra brasílica. Ao descrever certos hábitos e costumes do país carregou nas côres, talvez para se vingar de uma terra de

‘mulatos’”. “O conde não acreditava no valor da mestiçagem”, pois “o europeu era tudo para êsse literato extraviado em filósofo barato [...] diplomata razinza, maledicente e mau profeta porque, a despeito dos seus vaticínios, o Brasil aí está nação forte, respeitada e progressista”. Nesse sentido, o arianismo é entendido como uma “mistificação política, sem apoio na ciência [...] E por mais paradoxal que pareça foi um alemão, Leo Frobenius, que mais tarde revelou ao mundo a riqueza emocional e a fôrça criadora da raça negra”. (VIEIRA FILHO, 1951, p. 11-2)

O fato é que, para Vieira Filho, “os preconceitos raciais não têm mais cabimento nos dias de hoje. A antropologia cultural tem provado, à farta, que não há povos sem a eiva de cruzamento”. Os alemães “têm proclamado que são uma pura raça alemã, mas nenhum europeu é puro em coisa alguma. Um país tem uma população. Não tem uma raça”. (VIEIRA FILHO, 1951, p. 12) Este é o período em que ocorre, especialmente na antropologia física, a transição de “raça” para “população”. Transição que não foi abrupta, mas “híbrida e singular”: “raça” vai perdendo conotação tipológica e descritiva e vai assumindo tons evolutivos, aproximando-se de “população”, cuja ênfase é em variabilidade e dinamismo. A partir dos “Estudos de Raça” da Unesco o debate ganha status de interesse público, e não somente acadêmico. (SANTOS, 1996, p. 124)

Aqueles que, como Carvalho (1950), imaginavam uma nação democraticamente mestiça, não raro legitimavam essa percepção da nação em confronto com os EUA, pátria “onde ainda se observa o regime de separatividade”, apesar destes se auto-identificarem com a coroa da liberdade e da democracia. “Hoje sentimos grande satisfação ao encontrarmos, lado a lado, confraternizando-se, brancos e negros”, não importando onde se esteja, “quer nas oficinas, nas fabricas, nos estabelecimentos comerciais, nos lares, nos templos, enfim, em todo o território nacional, formando uma só família, a grande família brasileira”. Sendo assim, seria necessário “considerar não duas raças distintas, a negra e a branca, porém, duas partes constitutivas de um todo, de uma comunidade universal — a Humanidade”. E desejava “que nos EE.UU, possam os negros viver junto aos brancos com a mesma liberdade e fraternidade existente em nosso glorioso Brasil Cristão. A civilização pertence tanto aos brancos quanto aos negros”.

Depois de notar que, na cidade de São Luís, o preconceito racial existe, mas não é aberto, franco, ostensivo e que, mesmo quando se apresenta, é atenuado, não havendo, desse modo, hostilidades deliberadas por parte de brancos em relação aos negros, Vieira Filho mostra o espaço religioso como lugar privilegiado para a manifestação dessa amistosidade. “No terreno das relações religiosas, brancos e pretos confraternizam, movidos todos de

sentimentos idênticos”. Um exemplo dessa fraternidade ele localiza no culto de “um dos santos de maior devoção na terra maranhense”, “o prêto São Benedito, cuja procissão reúne massa incomputável de fiéis de vários matizes, num desfilar que se arrasta durante horas”. Momento significativo para mostrar a confraternização seria quando “dezenas de meninos brancos são tismados e vestidos com a túnica do santo milagroso, em pagamento de promessas.” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 8)

Enfim, as idéias que levavam a pensar um Brasil positivamente mestiço ou mesmo que haveria nessa nação uma espécie de democracia racial se constituem como repertórios que davam sentido e forma a muitos modos de ver e fazer a região, o que será percebido, de maneira exemplar, no contexto do bumba-meu-boi.

### **2.2.3 O resgate do elemento negro**

Este é também um momento em que, ao mesmo tempo em que se louva a mestiçagem, proclama-se a necessidade de se fazer um resgate da história de negros para melhor se compreender a história e a gente/“raça” maranhense e brasileira. No Brasil, a partir dos anos 1930 ocorre a canonização das ciências humanas e a redescoberta do africano. Busca-se fazer relações entre o negro e a história, a civilização, a cultura, a sociedade, etc., tentando-se mostrar a influência dos afro-brasileiros. No Maranhão, tal perspectiva é ladeada por dois extremos. Num deles, como analisei anteriormente, há a tentativa de se legitimar abertamente o embranquecimento da população do estado, num outro, como tentarei mostrar, os afro-maranhenses são apresentados como os responsáveis primeiros pela formação psico-sócio-histórica da região. E essas narrativas usam os mesmos canais para se manifestar.

A idéia de que os negros constituem um dos “agrupamentos humanos” de maior destaque ao longo do tempo emerge em diversos lugares. Embora esta seja uma operação que freqüentemente repete estereótipos de velhas visões sobre os negros, ela contribuirá para o enfraquecimento das múltiplas formas de pensar o Maranhão como unicamente branco, e para a consolidação da imagem da região como negra e popular.

Em *Notas para um estudo do negro maranhense*, de Astolfo Serra,<sup>100</sup> publicado em 1950, cristaliza-se claramente uma operação cujo objetivo é inserir o negro, entendido

---

<sup>100</sup> Astolfo Serra nasceu em Matinha, cidade do interior do Estado, em 1900. Estudou o primário e o secundário em São Luís, foi ordenado sacerdote em 1925. Além de padre, foi jornalista, poeta e escritor. Participou da Coluna Prestes, da Aliança Liberal e da Revolução de 1930. Trabalhou em diversos setores ligados ao trabalho como quando foi presidente da Comissão de Orientação Técnica do Ministério do Trabalho. (FARIAS; BUZAR, 2005, p. 565) Foi membro tanto da AML quanto do IHGM.

como afro-maranhense, afro-brasileiro, na Atenas Brasileira. Operação tão complexa quanto ambígua. Em alguns momentos Serra se apresenta como uma espécie de antípoda do médico e como ele, imortal da AML, Achilles Lisboa. Em outros, eles se aproximam. A história do Maranhão é vista por Serra como um livro no qual falta escrever um importante capítulo e “êste capítulo é de reparação”. Seu objetivo é “reintegrar na história o negro maranhense” e “contribuir para o estudo do elemento africano nos vários círculos de nossa formação histórica”. (SERRA, 1950, p. 61)<sup>101</sup>

Ao mesmo tempo em que afirmava a existência da “raça negra”, Serra entendia que era pela mistura das “raças” que se construía uma “raça” mais forte, no caso, a “raça” brasileira, a “raça” maranhense. Para ele, os africanos aportados no Maranhão trouxeram faltas, erros e pecados que já haviam sido redimidos “pelo sacrifício e pelo apêgo à terra”, pelo sofrimento e pelo trabalho. Os negros maranhenses teriam dado duas “seivas de fecundação”, quais sejam, gotas de suor à terra e gotas de sangue à “raça”. “Na terra, o suor frutificou cearas de fartura; na raça, o sangue germinou mestiços geniais”. A operação de inserção dos negros na identidade regional, na “raça” maranhense é, então, atualizada; o “sangue negro” é inscrito como elemento-chave para a constituição da Atenas Brasileira na figura de seus poetas conhecidos e anônimos.

De onde vieram essas correntes sentimentais, êsses rítimos de lirismo; tôda essa amável harmonia de nossos poetas, de nossos cantores anônimos, que encheram quase três séculos de nossa história com os transflôres de uma bonita tradição de povo culto?

E aquele fatalismo conformado de nossa gente rica de imaginação, opulenta de bravura? Quem no-lo deu? O sangue cáldo e sofredor do negro escravo! [...]

Essa poderosa reserva humana fez prosperar a terra das palmeiras. (SERRA, 1950, p. 61; 66)

Sacerdote cristão católico que fora, afirmava ainda que essa foi uma “mistura racial” que “fez um milagre maior, o de criar os mitos e símbolos inesquecíveis que nos povoaram os céus de nossa juventude sem nos descristianizar”. Tal mistura racial singularizada pelo sangue negro deu ainda “o sete estrêlo de nossas afeições ao lar, germinando em nós raízes que nos prendem à terra-berço com tamanha resistência, que, mesmo ausentes dela não nos separamos, vivendo os nossos sonhos redivivos na dôce evocação de seus encantos seculares...” (SERRA, 1950, p. 61) Portanto, o próprio sentimento de pertença à terra natal e as raízes do apego dos regionais à região não poderiam ser

<sup>101</sup> O então padre Astolfo Serra, “poeta inspirado”, homem de “cultura brilhante”, costumava realizar conferências. Uma delas, organizada no Casino Maranhense em 1930, intitulava-se “A mulher perante a História”. (TRB,21/6/1930, p. 5)

entendidos sem se considerar o sangue africano circulando na alma regional.

A história do negro maranhense é, antes de tudo, uma “história comovida”, não contada e não escrita, e que precisaria ser narrada “com engenho e arte” por historiadores, sociólogos e poetas. História cujo “material humano é precioso e abundante” e cujos episódios variam de heroísmo a martírio. Acima de tudo, o que existiria na história do negro maranhense seria uma “reserva poderosa de humanidade”, “um sopro quente de vida”, um “material opulento”, “um dos mais belos capítulos da história maranhense”. (SERRA, 1950, p. 61-2) Os negros maranhenses são pensados como uma reserva de vitalidade que sempre agira na definição da história, tradição, cultura e identidade regional, pois nestas estariam infiltrados seu sangue e suor.

Serra (1950, p. 62) nota que, de fato, os negros são descendentes da geração de Can, os amaldiçoados. “Castigado pelo sol e pela terra, o homem maldito perdeu a graça, tornou-se deformado. Meio homem e meio fera, arrastou-se de geração em geração pelos confins da terra, cumprindo o seu fadário como ‘escravo dos escravos de seus irmãos’”. Mas, assim como pensava Carvalho (1950), Serra (1950, p. 66-7) entende que o Maranhão só começou a crescer quando o negro ali aportou. Com a chegada do escravo africano se fez presente a prosperidade. Em São Luís, “os sobrados se ergueram com a riqueza de sua arquitetônica peculiar”. “A negralhada lutava nos engenhos e fazendas e os fidalgos cresciam em enxundia e prestígio, ostentando suas vivendas solarengas e vaidade de sua nobreza em rêdes de labirinto em que dormiam ou eram carregados pelas ruas da cidade cheia de ladeiras...” O resgate do negro na história se constitui como uma afirmação da produtiva presença negra nas construções positivas da região. As letras de Serra constroem um texto no qual os negros são elementos importantes, mas também centrais e primeiros. Diante dos maltratos da escravidão, sofrendo “os castigos da época: tronco, pelourinho e força”, sendo tratado pelo senhor como “‘peça’ viva que o destino jogara às margens da humanidade”, “o africano” reagia, “vingava-se do branco, introduzindo na sociedade seus usos, seus vícios e credences”. Isto é, o fundamental da identidade regional é marcado pela presença africana.

Serra procura entre os escritores maranhenses aqueles que tenham tentado pensar os negros para além da servidão. Diante disso, constrói um lamento reivindicativo. “Nenhuma voz apareceu, no Maranhão, em benefício dos pretos. Nem Vieira, o famoso pregador, teve pena dos negros”. “Falou [...] aos peixes” o padre Vieira, mas nada disse em benefício dos escravos! Os jesuitas, aliás, clamaram muito pelos índios, mas não tiveram piedade do africano”. Encontra como voz nobre, Celso de Magalhães, promotor que condenou como homicida Dona Ana Rosa Viana Ribeiro, baronesa de Grajaú (cidade do interior do Estado),

“dama da alta aristocracia provinciana”, por ter matado cruelmente um garoto negro de oito anos de idade. Celso de Magalhães perdeu o cargo, a baronesa foi inocentada. Mas, teria sido válida sua tentativa de defender o menino negro. (SERRA, 1950, p. 68-9)<sup>102</sup>

Tornava-se necessário fazer releituras de episódios da historiografia que define o negro maranhense. Nesse âmbito, é fundamental encontrar um herói. Seleciona-se o “preto Cosme”, conhecido personagem de uma das principais revoltas do Brasil pré-República, a Balaiada, então construído pela historiografia oficial como bandoleiro e desordeiro. “Chamem-no de paranoico; digam que foi um bandido; julguem-no apressadamente à luz dos preconceitos da época, ou do conceito oficial que o condenou. Uma cousa é verdadeira: o negro Cosme foi um leader à altura dos de sua raça”, um “africano que lutou, que deu a própria vida pela libertação de seus irmãos de cativo”, chefiando “milhares de negros foragidos”. Cosme “não foi um simples bandoleiro”, nem mais um dos “criminosos tarados”. Seus (supostos) crimes “fôram crimes, porém, êsse negro, rompendo com as leis do cativo, agiu impelido pela mais bela e mais humana das virtudes, o amor à liberdade”. Lutando pelos seus irmãos de servidão, foi “uma expressão de humanitarismo, sentimento de solidariedade”. A morte de Cosme por enforcamento “é uma página dolorosa de tamanha injustiça, que arrepiá — a minha sensibilidade”. (SERRA, 1950, p. 69-70)

Importante lembrar que já no contexto estado-novista, notícias do pan-africanismo circulavam na imprensa maranhense, como em 1938 (DNT, 27/1/1938, p. 4). Certamente, a emergência de regiões e nações positivamente negro-mestiças na América Latina, e particularmente no Brasil, relaciona-se não somente à descoberta do povo na Europa, como também ao pan-africanismo, cujo auge vai de 1920 a 1960. Apesar de se tratar de um movimento manifesto sobretudo em língua inglesa e, em menor grau, em língua francesa, é importante perceber suas relações com países da América Latina (o mundo espanhol e português). Talvez não seja à toa que emergem, ao mesmo tempo, um movimento que coloca no centro de suas argumentações, uma imaginada “África” (mundos anglófono e francófono), e um outro, que apresenta, no cerne de suas construções, culturas populares e culturas negras (mundos lusófono e hispânico latino-americanos). Se a idéia de negro, de uma “raça” africana, é um elemento inevitável no discurso pan-africanista (APPIAH, 1997; STEPHEN, 1989), o mesmo ocorre com a construção do Brasil, de Cuba e do México como nações positivamente mestiças e, especialmente, negro-mestiças (STEPAN, 1991).

A historiografia pretendida por Serra busca uma de suas peças fundamentais, um

---

<sup>102</sup> Sobre a Balaiada, ver particularmente ASSUNÇÃO (1988; 1998).

ícone, indivíduo que consiga congregar qualidades nobres, e encontra Cosme, enquanto um preto africano solidário, virtuoso, libertário e humanitário. Na capital que se imagina de origem francesa não é estranho que seu herói negro também seja pensado nos sinais gálicos de liberdade, igualdade e fraternidade. De fato, os mesmos símbolos e idéias podem ser usados de maneira variada por diferentes grupos e em contextos sociais e momentos históricos diversos.

Nessa perspectiva, o fundamental é notar que o negro deixara seu bom legado para a gente maranhense. Em tudo aquilo que caracteriza o Maranhão, lá estaria, ainda que latentemente, a marca africana. A própria trama psicológica da “raça” e da gente maranhense seria constituída pelo sangue e suor africanos. Na história, na religião e nos cultos, nas danças, nos costumes, na cultura e no imaginário estaria a presença desse sangue produtor de sentimentalismo capaz de harmonizar as poesias dos grandes poetas atenienses. “A sua influência domina o cerne de nossa gente”, “a seiva imaginativa do africano, rica e forte” teria se infiltrado na personalidade coletiva regional. “O negro deixou na alma de nossa gente o seu terror cósmico, o suave quebranto das séstas, os seus deuses e duendes prediletos. Deu à raça o amolecimento da bondade que nos veio da mãe preta, e êsse extranho apêgo às cousas da terra.” (SERRA, 1950, p. 70)

“Diluindo-se nos vários anos de cruzamento, o sangue africano foi herói e mártir, poeta e cantor”. Não foi possível à sociedade não-negra que o repudiava escapar de sua influência. Práticas curativas africanas sanavam males dos brancos; além de fazerem cultos aos santos católicos, continuaram suas manifestações religiosas pelas terras da região; impuseram suas práticas e rituais de plantio; nas danças maranhenses estão presentes reminiscências africanas; os instrumentos e músicas também são fortemente influenciados pelos sons vindos de África; mesmo os vícios maranhenses são vícios de origem africana; a cozinha maranhense é preta de comidas africanas; lendas e festas maranhenses são lembranças do imaginário e das práticas festivas africanas. (SERRA, 1950, p. 70-1)

Diante disso, “o estudo do negro maranhense se impõe como uma das mais imperiosas contribuições para se apreciar os fenômenos de nossa formação histórico-social” (SERRA, 1950, p. 71). Essas descrições, que vêem e dizem o que são os negros, reinscrevendo-os, acabam contribuindo diretamente para que elementos daquilo que seria a história e cultura da população afrodescendente passasse a fazer parte da identidade da região; o negro africano demarcando identidade maranhense. De fato, a nova feição que foi dada ao Maranhão, sendo socialmente aceita e difundida, consistiu, em grande medida, num processo por meio do qual diferentes manifestações culturais, e os agentes e grupos que as produziam,

foram racializados, tanto quando destacados como quando obliterados das práticas e representações modeladores da identidade regional. Não resumido às letras dos intelectuais, este processo foi extremamente complexo, marcado por ambigüidades e dissensos como pode ser observado na ascensão do bumba-meu-boi a símbolo de identidade maranhense.



### 3 DO “TRISTE ESPETÁCULO DE UMA CIVILIZAÇÃO BASTARDA” À “TERRA DOS BUMBAS”

Apresentada hodiernamente como harmônica, atávica e natural, a relação entre identidade maranhense e manifestações culturais de caráter popular como o bumba-meu-boi<sup>103</sup> consiste em um processo historicamente construído em meio a conflitos, dissensos e ambigüidades,<sup>104</sup> o que pode ser observado de maneira paradigmática nos anos 1937-65. Neste período, um múltiplo conjunto de relações e movimentos sociais convergiu para a legitimação do boi como elemento central de identidade maranhense. Em algumas circunstâncias, estas mudanças se tornam ainda mais evidentes quando se compara aquele período às décadas anteriores, especialmente à Primeira República.

Particularmente até a primeira metade dos anos 1950, o Estado, através de legislações e ações policiais, tentava impor aos bumbas uma forte disciplina, buscando afastá-

---

<sup>103</sup> Parte de um grande conjunto de manifestações culturais populares, as brincadeiras de boi estão entre as mais difundidas no Brasil, Brasil, fazendo-se presente, por exemplo, no Maranhão (bumba-meu-boi, bumba-boi), Amazonas e Pará (boi-bumbá), Bahia (boi-duro), Rio de Janeiro (boi pintadinho), Santa Catarina (boi-de-mamão), Rio Grande do Norte (boi calemba), Paraíba (cavalo-marinho). Geralmente há em conjunto com a dança e a música teatros cômicos, que relacionam-se ao denominado *auto do boi*, registrado pelo menos desde o século XIX e presente na tradição oral. Ver, por exemplo, CASCUDO (2000). Embora presente em diversas localidades do Brasil, parece ter sido somente no Maranhão que essa brincadeira transformou-se em símbolo central, e não complementar, de uma identidade regionalmente demarcada. Em 2007 e 2008, por exemplo, a Prefeitura de São Luís e o Governo do Estado organizaram o que foi denominado de São João da Maranhensidade, cujo elemento central era o bumba-meu-boi.

<sup>104</sup> A literatura que trata do bumba-meu-boi no Maranhão, em sua maioria antropológica, ocupando-se basicamente com seus aspectos rituais, costuma apresentá-lo ou em sua fase de rejeição pelos setores dominantes ou já no momento em que ele está completamente consolidado como elemento da identidade regional. Sob certo aspecto, escapam a esta perspectiva, CORRÊA (2003) e ALBERNAZ (2004). Ambas analisam processos de configuração de identidade maranhense ao longo do tempo, tentando mostrar como e quando o bumba-meu-boi ascende a símbolo da identidade da região. A historiadora Helidacy CORRÊA, que se fundamenta teoricamente na história das mentalidades, elabora seu trabalho a partir basicamente da análise de textos e livros de intelectuais, particularmente Celso de Magalhães, Astolfo Serra, Fulgêncio Pinto e Domingos Vieira Filho, e, apoiando-se em CORRÊA (1993), segundo o qual no Estado Novo há uma política de cooptação de intelectuais no Maranhão – o que ocorre em todo o Brasil, e em ORTIZ (1994), argumenta que esse período foi um momento decisivo no processo de identificação do bumba-meu-boi como símbolo de identidade maranhense. A antropóloga Lady ALBERNAZ entende que só se pode perceber o bumba-meu-boi como elemento mediador de identidade maranhense a partir dos anos 1960/70, com a chegada da cultura popular às políticas estatais e de turismo. As argumentações da historiadora e da antropóloga poderão ser enriquecidas, questionadas ou relativizadas a partir de uma análise serial de diferentes jornais de época (o que possibilita observar dissensos, rupturas, continuidades e múltiplas criações no cotidiano de diversos atores sociais, não somente deste ou daquele indivíduo ou grupo social, como os intelectuais ou os políticos, ou de uma única esfera de poder, com o Estado) e da análise de outros elementos da cultura popular e negra, como o tambor de mina, do que carecem seus trabalhos. Assim, argumento que para não repetir padrões discursivos nos quais se passa como que abruptamente do boi visto como peste social aos bumbas percebidos positivamente como prática cultural do Maranhão, faz-se mister analisar a experiência histórica cotidiana de diferentes indivíduos e grupos sociais, de diferentes espaços de poder, que direta ou indiretamente contribuíram para a consolidação das práticas e representações do bumba-meu-boi como símbolo do Maranhão. No que tange às questões cronológicas, este trabalho pretende aprofundar-se exatamente no período que separa as duas autoras em suas posições, do Estado Novo (CORRÊA, 2003) aos anos 1960 (ALBERNAZ, 2004).

los de áreas consideradas impróprias para sua realização, como o centro das cidades, especialmente São Luís. Frequentemente, estas representações e práticas eram acompanhadas por uma outra operação, a que evidenciava o Maranhão como uma gleba supostamente límpida, erudita e singular, porque ateniense e francesa. Os bumbas e outras produções culturais dos mais pobres, em sua maioria pretos e negro-mestiços, eram apresentados particularmente por membros das elites, predominantemente branca e branco-mestiça, como o contrário daquele Maranhão franco-ateniense. Esta desejada e anunciada bipolaridade entre cultura popular e cultura erudita, os antagonismos entre culturas negra, mestiça e branca, levaram a disciplinamentos e depreciações em direção àqueles que se envolviam com a cultura que era considerada como coisa do povo, de preto e da caboclada. Entretanto, é possível observar uma série de processos de mediação, circularidade e apropriação cultural, que minavam representações e práticas alicerçadas em antagonismos e bipolaridades anunciados como claros e distintos. Estas fissuras podem ser notadas já nos tempos em que a Atenas Brasileira, na visão das elites, constituía-se como idéia-força central da região, como durante a Primeira República. Porém, parece ser somente a partir dos anos 1930 que se pode observar com certa nitidez e em um nível mais abrangente e relativamente contínuo, num processo em que são envolvidos atores e setores sociais diversos, a emergência de modos de pensar e sentir nos quais o universo percebido e vivenciado como erudito e refinado é descentralizado dos discursos e práticas que inscrevem os signos e símbolos da região.

Panoramicamente, as relações entre tradições maranhenses e bumba-meu-boi podem ser observadas através de dois movimentos, manifestos através de múltiplos processos, que podiam tanto distanciar quanto aproximar e mesmo entrecruzar aqueles movimentos. Primeiro, os bumbas-meu-boi são vistos negativamente e se tenta evitar que eles frequentem certos espaços, como as zonas urbanas centrais, tendência que não se consolida plenamente, e que, na primeira metade dos anos 1950, entra em desuso. Em segundo, os bumbas são percebidos como tradicionais e necessários ao cenário cultural maranhense, tendência que se fortalece a partir dos anos 1930, diante do que, o bumba-meu-boi ascende como herança étnico-cultural central da identidade regional. Durante o período em análise, já é possível observar que o Estado, por exemplo, começa a lidar com os bumbas não somente no sentido de tentar mantê-los afastados dos ambientes ditos civilizados, mas na perspectiva de promovê-los enquanto a mais legítima manifestação cultural do Maranhão, processo este que se maximizará (e não necessariamente nascerá) na década de 1970. Constrói-se uma nova teatralização do auto da singularidade da região, da qual, além dos imortais poetas atenienses

e dos sonhos franceses, começam a participar Pai Francisco e Mãe Catirina,<sup>105</sup> para o que contribuem diferentes grupos e setores sociais.<sup>106</sup>

O processo social e simbólico através do qual diferentes atores e setores sociais, não somente os populares, passam a valorizar de maneira positiva o bumba-meu-boi no Maranhão relaciona-se a algumas das práticas e representações que alçaram o samba a símbolo da identidade nacional,<sup>107</sup> como o movimento modernista, e ao processo mais amplo de valorização das “tradições do povo” no Brasil. Além destas relações entre nação e região, deve-se considerar também que a identificação entre bumba-meu-boi e identidade maranhense é acompanhada por processos similares em outros lugares do Brasil, como a crescente imbricação entre candomblé e a identidade baiana (LUHNING, 1995; SANTOS, 2005), e Xangôs e Maracatus e a cultura pernambucana (GUILLEN, 2005).<sup>108</sup>

### 3.1 As festas juninas e os grupos de bumba-meu-boi

Historicamente, o bumba-meu-boi do Maranhão mantém uma relação muito estreita com as festas juninas. No Maranhão do período em análise, os festejos juninos

<sup>105</sup> Pai Francisco e Mãe Catirina são personagens freqüentes nas festas de bumba-meu-boi.

<sup>106</sup> Para este capítulo, além dos jornais já indicados na apresentação, fiz um levantamento em outros periódicos, detendo-me nos meses de junho e julho, período em que são mais comuns notícias sobre os festejos juninos e os bumbas-meu-boi. Em alguns momentos, analiso comparativamente o contexto da Primeira República, dos primeiros anos da Era Vargas (1930-7) e do período seguinte, quando se inicia o Estado Novo. Os jornais pesquisados para a análise daqueles dois primeiros períodos foram *Pacotilha*, *Tribuna* e *Folha do Povo*. *Pacotilha*, principal jornal de circulação do Maranhão no período 1880-1934, era propagandista da abolição e da república e vinculava-se às elites. Não tão próximos das elites eram *Folha do Povo*, publicado nos anos 1923-9, e *Tribuna*, nos anos 1930-7. Para o contexto do século XIX, também analisei alguns dos poucos números de *O Imparcial*. Observei ainda números disponíveis de *O Imparcial Matutino Independente*, publicado ao longo do século XX, vinculado às elites locais, e que, nos anos 1950, passa a fazer parte dos “Diários Associados”, bem como o *Diário Oficial do Estado do Maranhão*, publicado desde 1906, no qual busquei sobretudo registros de portarias. Há também uma série de jornais aqui analisados que foram fundados nos anos 1950, quando o lugar dos bumbas na história, cultura e identidade da região já está bem definido, processo este que considere importante tentar perceber num maior número de jornais. De propriedade de um membro do PSD e aliado de Vitorino Freire, Newton Belo, *Diário da Manhã* foi analisado de 1958 a 1965. Dirigido por Arimatéia Athayde, *Jornal do Dia*, periódico ocupado sobretudo com questões políticas, posicionava-se ao lado de José Sarney; *Jornal do Dia* era publicado seis vezes por semana e foi aqui analisado de 1953, ano de sua fundação, a 1960, desde quando só voltaria a circular em 1973, já propriedade da família Sarney e com o nome *O Estado do Maranhão*. Similar à posição sóciopolítica de *Jornal do Dia*, *Novidades* foi publicado em 1950-2, e em suas páginas têm espaço membros da *Geração de 45*, como Lago Burnett. Além destes jornais, considero ainda algumas reportagens de fora do estado, especialmente do Rio de Janeiro, em geral porque tiveram repercussão no Maranhão.

<sup>107</sup> Ver, dentre outros, MATOS (1982) e VIANNA (1995).

<sup>108</sup> Saindo da esfera do samba (carioca) e suas relações com a identidade nacional são escassos os trabalhos fundamentados em jornais diários de época discutindo as relações entre cultura e identidade regional dos anos 1930 aos 1960. Ver, por exemplo, ALBUQUERQUE JÚNIOR (1994) e GUILLEN (2005). Esta analisa como as relações entre maracatus e xangôs se tornam essencialmente identitárias em Pernambuco, como os maracatus-nação passaram a se constituir como uma “típica” manifestação da cultura popular pernambucana, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, destacando a participação dos intelectuais como mediadores desse processo.

constituíam uma ocasião ímpar de devoção religiosa, de festas e de lazer. Eles deixavam “a impressão de que os nossos subúrbios gozam de um segundo e verdadeiro mundo carnavalesco” (OGB, 2/7/1942). Era um período de alargamento das redes de relações sociais de diferentes atores e grupos, dos ricos e dos pobres, dos brancos, pretos e morenos. O motivo religioso era sobretudo a comemoração do aniversário de São João Batista (24/6), e homenagens a outros santos dos festejos, como Santo Antonio (15/6), São Pedro (29/6) e São Marçal (30/6). Pelo menos até os anos 1940, eram realizados, na Estrada da Vitória, em São Luís, “festejos dedicados à Árvore de São João” (DNT, 22/6/1940, p. 2).<sup>109</sup> “Todos os esforços” seriam para que o santo “não se aborreça com as homenagens prestadas” (DNT, 22/6/1940, p. 2).

As festas juninas eram um tempo de fogueiras, foguetes e busca-pés, milho, pamonha e canjica, danças à moda da época, como maxixe e carimbó, bailes em clubes aristocráticos e populares ou ao ar livre debaixo de árvores. O São João era um tempo de jogos e de fazer compadrios saltando fogueiras,<sup>110</sup> época de tambores, muitos tambores, e sobretudo de bumba-meu-boi.

Desde o século XIX, as festas juninas eram anunciadas como “tempo de tradição”, ocasião dos costumes ditos antigos, como deixar claras de ovos dentro de um copo adormecendo ao relento para, no dia seguinte, observar a imagem do seu destino; ou banhar-se na madrugada de São João como uma espécie de confirmação do batismo (SACRAMENTO, 1868). Mas, pelo menos até as primeiras décadas do século XX nem os fogos escapavam das proibições (SACRAMENTO, 1868) e das reclamações, que poderiam recair inclusive sobre os “engravatados” que os queimavam (PCT, 25/6/1928, p. 4; 19/6/1924, p. 1). Apesar disso, mesmo nesse período, aqueles que afirmavam que os costumes sociais aflorados em junho eram práticas bárbaras, poderiam encontrar críticos, raros, mas existentes, como João Sacramento, cronista do *Semanário Maranhense*. Em 1868, ele argumentava que seria motivo de vergonha para os vivos e para os já mortos se se acabassem com os usos antigos (SACRAMENTO, 1868). Do mesmo modo, um certo Luiz Viana, escrevendo em *Pacotilha*, em 1910, sugeria que os que eram contra as “coisas de antigamente”, por constituírem “uma tradição que nos envergonha e nos rebaixa”, muitas vezes não passavam de hipócritas, pois, eles próprios eram flagrados nesses divertimentos (VIANA, 1910).

<sup>109</sup> Para localizar a maioria dos bairros, vilas e principais estradas referentes à ilha de São Luís mencionados neste capítulo, ver Anexo I, “Mapa 1 – Distribuição espacial do bumba-meu-boi na Ilha de São Luís”.

<sup>110</sup> A seguir, modelo de quadra cantada por ocasião da firmação de uma relação de compadrio nos anos 1930: “S. Pedro, S. Paulo, / S. Felipe, S. Thiago, / Juro por todos os santos / Que fulano é meu compadre!...” (TRB, 24/6/1933, p. 6).

As festas juninas e o conjunto das práticas e representações que lhes constituíam, ou deveriam constituir, há muito eram motivos de reflexão e disputas, inclusive no âmbito das elites. Se se insistia em apresentar o Maranhão como uma terra exclusivamente refinada e erudita, antagônica aos costumes ditos populares, este padrão explicativo, já nos tempos fortes da Atenas, era vazado por diferentes discursos e práticas. Cronistas e letrados, por exemplo, que freqüentemente são apresentados e se autoapresentavam como à frente do transporte da bandeira homérica do Maranhão ateniense, podiam estruturar seus modos de pensar e sentir a partir de padrões do universo que eles próprios viam como popular e semibárbaro. Muitas vezes, eram os atores populares, através de seu mundo cultural, que determinavam as pautas e os conteúdos dos escritos dos membros das elites.

Nas primeiras décadas do século XX, as elites viam os festejos juninos populares como “festas rústicas”, seja porque produzidos graças à “índole mansa do povinho do Maranhão” (PCT, 23/6/1922, p. 1), seja porque “quase sempre terminam em confusão” (PCT, 23/6/1917), daí a necessidade de controlá-los. Estes padrões interpretativos dos festejos juninos, sob certo aspecto, continuarão pelo menos até os anos 1960. A falta ou a evidência de animação, ordem ou distúrbios durante essas festas constituíam assunto freqüente nas crônicas jornalísticas.

O ponto central das festas na ilha de São Luís eram os interiores, como a vila do Anil, e os subúrbios, como o João Paulo. Na sede do município eram realizados bailes e vez ou outra se permitiam os ditos costumes bárbaros, como os buscapés e os bumbas-meu-boi. A realização dos festejos juninos no interior da ilha era tida como algo natural, o que, nos anos 1930, podia ser evidenciado nas próprias portarias policiais, como uma de 1934, que proibia o uso de bebidas alcoólicas “não só no perímetro urbano, mas também em todo o interior da ilha, onde se realizam os festejos joanninos” (TRIBUNA – TRB, 21/6/1934, p. 7).

Havia uma rede de transportes, ampliada durante os festejos, que permitia aos que viviam no perímetro urbano se dirigir aos interiores e subúrbios.<sup>111</sup> Quase ninguém desejava ficar na cidade de São Luís na época junina. A maioria das pessoas não se contentava com as festas religiosas, as missas, barraquinhas de jogos, etc. ali oferecidos, afinal, além dessas havia muitas outras atrações no interior da ilha. As locomotivas, durante a Primeira República, e os bondes elétricos, a partir de 1924, bem como caminhões e ônibus costumavam sair lotados da zona urbana para o interior. Os mais abastados podiam viajar de automóveis

---

<sup>111</sup> Em 1944, por exemplo, afirmava-se que “os bondes, que foram aumentados para o Anil e João Paulo, trafegaram até alta madrugada, de modo a facilitar o transporte às pessoas que para ali se dirigiam”. (DNT, 29/6/1944, p. 6)

próprios ou alugados para a temporada junina. A memória oral informa que os bondes eram chamados de caramole (menor, de tarifas mais caras) e caradura (maior, de tarifas mais baratas). O caramole puxava o caradura.<sup>112</sup>

Em 1944, “os folguedos alcançaram a sua maior animação nos subúrbios”, uma “festa de cunho eminentemente popular, que constitui **uma das mais belas tradições maranhenses**”, na qual foram realizados bailes e serenatas, jogos e adivinhações, queima de fogueiras, tudo “em nome de São Pedro e São Paulo” (OGB, 28/6/1944, p. 4, grifo meu). Em 1949, no João Paulo, a animação teria sido num “ambiente de ordem”. “Bondes, ônibus e automóveis trafegaram até a madrugada de hoje [de 23 para 24] repletos de passageiros”. Vinte clubes aproximadamente animaram “um perímetro de 200 metros”, enquanto os cordões de bumba-meu-boi percorriam os subúrbios. Nesse mesmo ano, o Governo do Estado e a Prefeitura de São Luís declararam ponto facultativo nas repartições públicas (PGB, 24/6/1949, p. 4), prática que já era usual. O Diário Oficial do Estado do Maranhão, em junho de 1940, decretava que, como de costume nos anos anteriores, não haveria expediente nas repartições públicas (MARANHÃO, 1940).

“Momentos de inefável felicidade popular” em meio “à luta pela vida”, nessas festas se destacariam “os divertimentos a que se entregam justamente as classes menos favorecidas da sorte”. A “tradição” e o “pitoresco” nelas presentes “são característicos de encantamento e ‘folk-lore’”. Entretanto, divertimentos “que reúnem grandes massas do povo exigem os cuidados e a proteção das autoridades”. Um problema de ordem e saúde públicas. Tornando-se necessário cuidar do “uso demasiado de bombas e jogos e desordens causadas pelo excesso de bebidas nos bailes”, bem como vigiar “as vendas de comidas nas barraquinhas [que] não são higienicas”. (PGB, 21/06/1950, p. 4)

Embora não fosse este o movimento dominante dos anos 1937-65, até os anos 1950, quaisquer elementos ligados ao universo popular poderiam ser criticados como antagônicos às ditas verdadeiras tradições maranhenses. Em 1951, algazarras de “moleques da mais baixa categoria que se entregam à perversidade de queimar fogos juninos” pelas ruas são motivos para que se chame a polícia, pois “tratando-se de uma verdadeira afronta à família maranhense, nesta terra que conquistou a honrosa denominação de Atenas Brasileira, estamos certos de que a Polícia, sem perda de tempo, tomará as providencias necessárias” (PGB, 26/06/1951, p. 4.). O referido ano foi movimentado. Além dos “tradicionais” festejos do João Paulo, do tríduo de São João que anualmente era realizado pela igreja católica, o quartel do

---

<sup>112</sup> O caradura teria recebido esse nome porque muitas pessoas desceriam “na maior cara dura (cara de pau)” e não pagavam o bilheteiro, ao contrário do caramole. Ver RIBEIRO (2007, p. 24)

24º Batalhão estava organizando uma festa em que se esperava que as danças fossem animadas (PGB, 23/6/1951, p. 4) e “no dia de São João amanheceu um homem varado de bala a rua Jansen Muller”, no centro da cidade (PGB, 31/6/1951).<sup>113</sup>

Nos documentos de época, o “povo” está para as festas juninas como a “caboclada” está para o bumba-meu-boi. Não estranha que na inspiração de diversos poetas, o São João seja uma “noite morena” (DNT, 27/6/1937, p. 2) ou uma noite em que se procuram as morenas, afinal, “povo de boi” que se preza tem que ser “querido das mulatas” (JORNAL DO DIA – JND, 26/6/1960, p. 4).

Ao lado de diversos registros afirmando que as festas juninas decorriam animadas ou animadíssimas eram freqüentes descrições poéticas das noites juninas em que se lamenta o fato de o São João de hoje não ser igual ao de ontem. Este era um padrão perceptivo e explicativo da época junina repetido inúmeras vezes.

O São João era todo ele uma grande festa. Era tempo de se considerar normal o que normalmente se considerava esdrúxulo, incorreto, indescendente ou imoral, como um caso de 1934, quando um rapaz de 18 anos, que vivia com os pais, foi “raptado” por uma moça, que o levou para residir temporariamente com ela em sua casa. Somente depois de cinco dias, o pai, já desesperado à procura do filho, soubera de seu paradeiro. Jocosamente, o repórter que levava a história a público através de *Tribuna*, afirmava que “o caso não foi à Polícia porque os pais do jovem não desejam expô-lo talvez à cobiça de outras audaciosas beldades”. (TRB, 29/6/1934, p. 3)

As festas juninas também eram ocasião de aquecimento do comércio de tecidos e calçados, o que se pode notar pela explosão de anúncios de diferentes lojas que visavam bem vestir o povo da ilha de São Luís. Eram ainda um tempo de grandes encontros de cantores populares, como o que ocorreu em 1954 no campo da Escola Técnica, quando Luís Gonzaga, pernambucano nascido em 1912 e que seria visto como um representante paradigmático da música e do ser nordestino,<sup>114</sup> veio se apresentar ao público maranhense. Na ocasião, completaram o espetáculo vários cantores locais e também cantadores com seus grupos de bumba-meu-boi. (BURNETT, 1954b, p. 2; JPQ, 16/6/1954, p. 1)

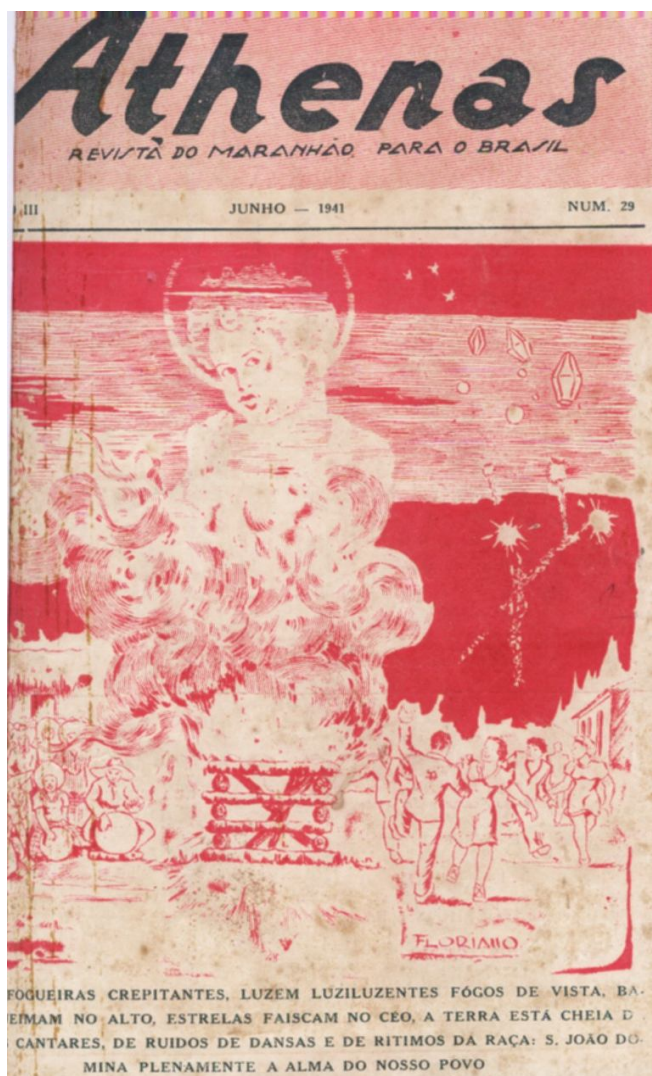
---

<sup>113</sup> Cabe aqui uma observação. Nos documentos de época, quando há uma descrição de ocorrências no interior da ilha ou dos subúrbios, estes lugares costumam ser nomeados diretamente, como Lira e Madre Deus (subúrbios), Anil e São José de Ribamar (vilas) ou Formigueiro e Rio dos Cachorros (lugarejos interioranos). O mesmo não ocorre quando se trata da descrição de ocorrências do perímetro urbano, quando, em geral, nomeia-se a rua (como a Rua Jansen Muller). Algumas ruas, entretanto, iniciavam no Centro e terminavam num dado subúrbio. De todo modo, geralmente, quando a ocorrência é propriamente dentro do subúrbio este é citado, ao contrário das ocorrências que seriam dentro da “cidade”, no ou próximas ao Centro.

<sup>114</sup> Luís Gonzaga morreu em 1989.

O fato é que, nos anos 1937-65, o louvor ao “primitivo” e ao “bárbaro”, já anunciado durante o Maranhão Império e a Primeira República, passa a ser claramente defendido como uma espécie de demarcação do que seria característico da região. Durante o Estado Novo, era comum haver “ceias regionais”, como a ocorrida em 1940, no bairro do Areal. Tratavam-se de ceias ao ar livre, cujos pratos eram da culinária local, como peixe frito com arroz de cuxá, paçocas, moquecas de ostra, enchovas moqueadas, pato no tucupi, vatapá, efó de folha, caruru, moqueca de peixe e de camarões, casquinhas de caranguejo, bacalhau ensopado com leite de coco e mocotó (DNT, 22/6/1940, p. 2).

A capa da *Revista Athenas*, de junho de 1941, é composta por um texto imagético que tem por figura central uma fogueira, cujas chamas e fumaça são apresentadas como um louvor a São João, que está acima da mesma, como que gerado por ela.



**Figura 7: São João**

Fonte: RAT (6/1941)



Era comum durante as noites das festas juninas fazer-se fogueiras no meio das ruas, como forma de pagar promessas e de diversão. Floriano Teixeira,<sup>115</sup> que compôs a imagem, desejava mostrar, em primeiro lugar, que todos se envolvem nessas festas. Entretanto, também parece querer dizer que não há mistura, pois apresenta dois grupos sociais diferentes e separados pela fogueira. Ainda que se suponha que eles estejam na mesma rua, ocupam seus lados opostos. À esquerda estão pessoas que usam chapéus, provavelmente de palha, alguns tocam tambor, vestem calças, camisas; ao fundo uma casa de taipa. À direita há homens trajando ternos e ao fundo uma casa de alvenaria, coberta de telha. Ambos grupos são construídos em uma festividade harmônica, sem conflitos. De fato, era comum se afirmar que no “carnavalesco” São João maranhense, “brancos e pretos brincam o ‘bumba-meu-boi’ com a mesma espiritualidade, numa confusão medonha, mas com todo respeito e obediência para maior tranqüilidade e animação dos seus propósitos” (OGB, 2/7/1942, p. 4).

A legenda completa a imagem. As manifestações que compõem as festas juninas são instituídas como uma magnífica poesia que se constrói por ocasião de sua realização, um tempo de “fogueiras crepitantes”, estrelas faiscando no céu, a terra plena de cantares, “de ruídos e de danças e de **ritimos da raça**: S. João domina plenamente a alma do **nosso povo**” (RAT, 6/1941, grifo meu).

As festas juninas são vistas como ocasião particular para eclodirem as coisas da “alma do povo” do Maranhão (MENEZES, 1950, p. 1). Elas são evidenciadas como “horas admiráveis de tradicionalismo”, “um dos aspectos mais caracteristicamente regionaes da vida de nossa capital”, “uma das coisas que nos restam do passado” (DNT, 26/6/1937, p. 4).

Em 1955, na anunciada temporada junina, uma mulher foi intimada a comparecer na delegacia “por jogar fogos que queimaram em menina de 1 ano” e um certo Petrônio Santos foi preso “por haver tocado bombas nos pés de um policial” (JND, 26/6/1957, p. 7). Apesar disso, a noite de São João não perdia seu brilho, era uma noite de uma “garotada vadia” não antagônica às tradições atenienses, mas espelhando uma outra e importante dimensão das tradições regionais, sua veia popular.

Na noite de S. João  
Tudo tem mais alegria  
Até a luz do balão  
Tem mais calor e poesia  
(ALVES, 1955, p. 4)

---

<sup>115</sup> O maranhense Floriano Teixeira foi pintor, desenhista, miniaturista, capista, retratista e escultor autodidata nascido em Cajapió no ano de 1923. Faleceu em 2000 em Salvador, onde havia se radicado e passado os últimos anos de vida.

As festas juninas se espalhavam pelo estado. Em 1955, na cidade de Carolina, elas ocorreram “com regular animação”, com fogos de artifícios, fogueiras e mastros “que a tradição começa” (ATC, 01/07/1955). Nessa cidade, conhecida como “sociedade sertaneja” do Alto Parnaíba, realizavam-se casamentos na fogueira, que teriam caráter de indissolubilidade e de licitude assim como os casamentos eclesiástico e civil (REIS, 1951, p. 66). As festas juninas são percebidas, antes de tudo, como espaço de tradicionalidade, são lembradas como momentos que ainda podem oferecer possibilidades de sobrevivência das tradições e crenças do povo maranhense. Se o movimento dominante até os anos 1920 era de se tentar obliterar ou eliminar as ditas tradições do povo, sobretudo a partir dos anos 1930, elas passarão a ser buscadas, defendidas e anunciadas como essenciais para a cultura local.

Na época junina, tudo refletiria essa festa. “E digam que não é o mês de junho o mais alegre do Maranhão!” (DNT, 1/6/1938, p. 3) “Enquanto escrevo”, dizia um articulista em 1956, “passam em frente a redação [...] caboclos enfeitados de pena de pavão e de outra coisa parecida, alegres cantando e dançando [...] Tudo é festa” (JND, 24/6/1955, p. 4).

Em 1942, “interessantes e concorridas festas caipiras” foram realizadas no Grêmio Lítero (DNT, 21/5/1942), clube que preparava festas anuais para a “gente de sociedade”. No Jaguarema, que recebia público similar ao Lítero, em 1956, na festa iniciada pelo jazz Alcino Bílio, os participantes vestidos a caráter realizaram um “casamento caboclo”, “dois casais de caipiras” entraram “na festa de carroça e tudo”. E, mais tarde, quando a dança “estava ficando decididamente ‘quente’, valendo tudo, apareceu um certo Tambor de mina e a festa foi paralizada por alguns instantes. E houve quem ficasse ‘atuado’”. E “no ‘terreiro’ todo, as brincadeiras marcaram época”. (JND, 26/6/1956)

Observando-se tal encenação dramática – em que o clube aristocrático é comparado a um terreiro, encenando tambor de mina, apontando inclusive para a presença de entidades do universo religioso afro-popular –, pode-se observar, de um lado, a força do estereótipo, que condensa e elimina as diferenças valorizando superficialidades e homogeneizando simplificadoramente práticas complexas, e, de outro, a força que as representações, idéias e valores dos populares tinham em relação ao conjunto social. Havia pontos de encontro e entrecruzamento entre as práticas e representações dos ditos populares e daqueles que eram considerados membros das elites, o que se dava tanto no plano simbólico quanto no âmbito das relações pessoais e sociais diretas.

No São João de 1941, Fulgêncio Pinto, o “estudioso do folclore maranhense”, havia organizado para ser apresentado “no salão nobre do Casino Maranhense, uma página interessante de aspectos da vida do nosso povo”. O trabalho tratava “dos costumes do caboclo

da Ilha” e era realçado “por músicas típicas, toadas estilizadas do bumba-meu-boi, cantigas populares”. (DNT, 15/6/1941, p. 5) Tratava-se de uma “festa regionalista”. Aqui, o boi já é claramente vivenciado como elemento medidor da identidade da região. Na ocasião, além de danças e músicas, o folclorista declamou o poema “Uma linda noite de São João na Ilha”, lembrando os costumes dos habitantes de São Luís. Também se apresentou um “conjunto típico de apreciados musicistas maranhenses”. (DNT, 24/6/1941, p. 2)

Em 1959, quando “chegou o mês do bumba-meu-boi, caipiras”, com toda “sorte de casamento e do movimento popular no João Paulo”, assim como das “grandes noitadas” nos clubes aristocráticos (EMÍLIA, 1959), o policiamento foi reforçado naquele bairro (DRM, 24/6/1959). A “data feliz” dos santos que gostam de fogo (MENDES, 1960, p. 7) não poderia ser ofuscada por quaisquer tipos de violência e desordem. O texto que inscreve e dá sentido ao mundo tradicional inclui como um de seus temas o “cenário colorido dos festejos de São João” (TOBLER, 1959).

Efetivamente, a realização das festas nos subúrbios e interiores exigia um esforço significativo da população. Para usar a expressão do *Jornal Pequeno*, tratava-se de “uma atividade sem limite”. Apesar da “apertura financeira” em que viviam os populares, a festa se realizava, fogos eram comprados, bailes eram organizados, bumbas eram arrumados. (JPQ, 22/6/1957, p. 4) O próprio esforço da gente do povo e seus modos de fazer e construir passam também eles a fazer parte constituinte do valorizado conjunto de práticas e representações do universo popular. A cada ano, como o percebera Mulfor (1960, p. 2) em 1960, a festa ia se ampliando, aumentava a massa popular, multiplicavam-se os cordões de boi.



**Figura 8: Populares Construindo Barracas**

Fonte: JPQ (22/6/1957, p. 4)

Salles (1968) sugere que o bumba, na região amazônica, deve ter-se estruturado

na primeira metade do século XIX, “talvez antes das lutas populares [cabanagem, no Pará; Balaiada, no Maranhão], época da precária estabilização do regime escravocrata que se baseou na mão-de-obra africana”. Quando, em 1868, Sacramento (1868) escreveu sobre os bumbas em São Luís, ele afirmava que eles eram “uma usança antiga dos nossos costumes”, conhecidos por seus avós.

Em grande medida, os grupos de bumba-meu-boi do Maranhão dos anos 1937-65 podem ser classificados de acordo com a perspectiva de Prado, cuja pesquisa sobre festas de santo na estrutura social camponesa foi realizada nos anos 1970, num povoado do município de Bequimão, interior do Maranhão. A autora critica a idéia de que grupos folclóricos brotam repetidamente do nada, como simples ocorrência do gênio popular, e de que é inimaginável que “o povo, justamente por ser povo, possa apresentar algo que se assente em qualquer base de organização mais sofisticada”. Ela argumenta que o boi é uma empresa, “a montagem de um Bumba-meu-boi, no interior do Maranhão, se realiza sob a liderança de um indivíduo através de treinos, regras disciplinares, ideologia, pagamentos e contratos”; a boiada é uma corporação, percebida pelo grupo como uma irmandade, congregando pessoas de diferentes lugares, da unidade doméstica, da parentela e do povoado (PRADO, 1977, p. 95; 104).

As brincadeiras de bumba-meu-boi em geral resultavam de um pagamento de promessa a São João. Às vezes, aquele que fazia a promessa era o mesmo que organizava a festa. Esta promessa podia passar de geração a geração. Mas também havia casos em que aquele que desejava pagar a promessa oferecendo um boi a São João pedia e patrocinava outrem, em geral, um dono de boi, para que este organizasse a brincadeira. Em 1934, brincou em São Luís o *Boi Afrontador*, resultado de uma promessa, feita a São João, pelo entregador de jornais Francisco das Chagas (TRB, 24/6/1934, p. 5; 29/6/1934, p. 3). Em 1958, o *Boi Promessioso* se apresentou num lugarejo do município de São Vicente Férrer. A ocasião foi acompanhada por uma equipe de reportagem do *Jornal Pequeno*. O *Promessioso* era dirigido por Mundico Laborão, e representou o pagamento de uma promessa feita por Luís Marques, pai da esposa do jornalista Ribamar Bogéa, diretor daquele periódico. O percurso dos familiares de Bogéa começou de avião (de São Luís para São Vicente Férrer, pouco mais de meia hora) e terminou de canoa (da sede do município para o lugarejo Ilha Grande, pouco mais de quatro horas). (JPQ, 28/6/1958)

De fato, os bumbas se relacionavam a diversas manifestações de cultura e religiosidade popular, não somente ao catolicismo popular, mas também ao tambor de mina. Eram realizados muitos tambores de mina durante os festejos juninos e certamente alguns bois dançavam em terreiros.

Findo o mês de junho de 1939, Oliveira, em uma de suas crônicas em *Renovação*, informava que na noite de São Pedro, perto do João Paulo, “ouvi um tambor de mina, NUM SOTURNO BATE-BATE DE ATABAQUE DE BATUQUE” (OLIVEIRA, 1939). São Pedro/Xangô era festejado nos terreiros de mina de Maximiniana e Francisca Rosa, ambos no João Paulo. Elas tiravam licença policial e a imprensa costumava convidar para suas festas. (TRB, 25/6/1933, p. 2; TBP, 29/6/1934, p. 3; DNT, 7/6/1938, p. 4, p. 4; DNT, 22/8/1940, p. 2; DNT, 22/6/1940, p. 2) Em 1940, por exemplo, informava-se que Maximiniana, “no seu terreiro de Nagô, realizará, hoje e amanhã, pomposas festas a S. Pedro”, com procissão e “uma baita ceia aos mordomos da festividade” (DNT, 22/8/1940, p. 2) Em 22 de junho de 1933, anunciava-se que toques de tambor de mina seriam realizados na Casa das Minas, e nos terreiros de Severa Soeiro e Francisca Rosa, ambos no João Paulo (TRB, 22/6/1933, p. 2).

Havia bois produzidos para serem realizados especificamente nos terreiros, os bois de encantado, aqueles que “brincam só no Terreiro, porque pertencem a uma entidade espiritual”, como lembra Canuto Santos<sup>116</sup> (MARANHÃO, 1997, p. 64). Alguns donos e brincantes de bois também eram tocadores de tambor de mina. “O meu umbigo caiu em tambor de mina”, informa José Costa de Jesus (MARANHÃO, 1997, p. 178).

Nos anos 1950, Euclides, curador e pai-de-santo, organizava o Bumba-meu-boi de crianças do Caboclo Antonio Luís (Corre-Beirada ou Corre-Beira), seu “farrista” de Cura, reunindo muitas pessoas para as atividades festivas. No início a brincadeira era feita com um bozinho pendurado em uma vara, mas depois se comprou um boi grande e foi organizado o primeiro “batalhão com crianças de seu bairro”. (FERREIRA, 1987, p. 34)

Nos anos 1937-65, a maioria dos bumbas de São Luís eram organizados por moradores dos subúrbios e do interior da ilha. Mas havia bois organizados por “gente da cidade”, como teria sido aquele apresentado para a MPF em 1938 (DNT, 26/6/1938, p. 1).

Diversos articulistas e folcloristas destacaram o apreço que a população maranhense tinha pelo bumba-meu-boi. O boi circulando pelas cidades e interiores do Maranhão durante os festejos juninos era um fenômeno generalizado. De certo modo, os sentidos mais explícitos do boi eram universais e todos. Mas também eram diversas as formas como cada indivíduo se apropriava do bumba-meu-boi. O boi era um símbolo que permitia múltiplas leituras, revelando, de acordo com as circunstâncias, suspensão de conflitos, negociações amigáveis, mas também tensões e algumas vezes situações de aguda violência.

---

<sup>116</sup> Amo de boi, pescador, roceiro, carroceiro e estivador, nascido em 1925.

### 3.2 As legislações: banimento, policiamento e outros processos

Segundo Assunção (1999a, p. 54), até final do século XVII, os batuques – termo genérico dado, sobretudo durante o século XIX, às danças e cerimônias religiosas de escravos africanos e segmentos negros do campesinato no Maranhão – eram tolerados. Com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial (1822), começou-se a proibir os batuques dentro das cidades depois que fosse dado o toque de recolher. Neste período, fortaleceram-se e se ampliaram as legislações municipais, que se concentraram em tudo aquilo que era considerado básico para a europeização cultural do Brasil, especialmente vestuário, drogas, e festas e religiosidades populares. Temia-se que os batuques se constituíssem como base de revoltas. Essa repressão institucional, embora presente, não era completa e tentou limitar a celebração dos batuques a lugares fora das cidades e das vilas. (ASSUNÇÃO, 1999a, p. 54)<sup>117</sup> Lembre-se que, sob certo aspecto, o processo de europeização no Maranhão culmina com a modelação da região como a Atenas Brasileira.

Pelo menos desde o século XIX, é possível verificar encontros violentos envolvendo grupos de bumba-meu-boi, a intervenção policial, a proibição oficial, bem como a evidência de que os bois eram praticados por escravos ou gente vista pelas elites como de ínfima qualidade. Entretanto, estas práticas e representações em direção aos bumbas não foram absolutas. Do século XIX ao XX, as tentativas de banir os bumbas de quaisquer lugares ou de se proibir oficialmente que eles fossem ao centro das cidades, particularmente de São Luís, foram descontínuas. Apesar de não ter sido possível mapeá-las em todos os anos, pela falta de documentos escritos para tal, pode-se notar que as portarias e outras ações policiais em direção aos bumbas não foram uniformes. É mais fácil afirmar que demonstrar que houve um total afastamento do bumba-meu-boi da área urbana de São Luís, e que só havia preconceito e depreciação em relação aos bumbas por parte das elites. O que se constata é que aquele afastamento foi o movimento freqüente até início dos anos 1950, e a depreciação dominante até a década de 1920.

As perseguições policiais e intervenções das elites na cultura popular não podem ser pensadas sem as respostas dadas a elas pelos grupos subalternos. Também se faz necessário que se tente analisar como aquelas perseguições e intervenções de fato se deram, pois podem existir hiatos entre a pretensão, evidenciada muitas vezes nas leis, códigos e portarias, e o resultado efetivo, o que se pode observar nas práticas sociais.

---

<sup>117</sup> No Rio de Janeiro, por exemplo, “após 1830, as comemorações especificamente negras e seus batuques passaram a ser cerceados e poucas notícias temos deles a partir daí” (ABREU, 1999, p. 36).

Em 1861, a autoridade policial permitiu a realização dos bumbas nos festejos juninos do Maranhão (O IMPARCIAL MATUTINO INDEPENDENTE – OIM, 15/6/1861). Nos anos seguintes, até 1867, houve proibição. Para Sacramento (1868), a proibição dos anos 1862-7 foi uma tentativa de efetivar “o banimento dos bárbaros brinquedos”. A decisão de liberá-los em 1868 possibilitaria “o renascimento de uma usança, que já parecia prescripta”.

As idas e vindas em relação à permissão ou proibição de os bumbas serem realizados, ou se poderiam frequentar o perímetro urbano, além dos subúrbios e dos interiores, foi a tônica da Primeira República. Em 1902, os bois dançaram tanto nos subúrbios quanto na zona urbana de São Luís, e este teria sido um ano marcado por encontros violentos envolvendo grupos de bumba-meu-boi (PCT, 25/6/1902, p. 1). Em 1905, proibira-se a realização dos bumbas para evitar-se “cenas lamentáveis”, como as que teriam ocorrido nos anos anteriores (PCT, 24/6/1905). Dois anos depois, “em número de 10, os bumbas percorriam o município”, ocasião em que Pais Franciscos, burrinhas e outros personagens faziam o público sorrir (PCT, 27/6/1907, p. 2). Em 1908, os bumbas dançaram animadamente nos subúrbios, particularmente no Anil (PCT, 25/6/1908, p. 1). Nos anos 1910, desde que pagassem pelas suas licenças, alguns bumbas poderiam brincar tanto na “cidade” quanto no interior da Ilha. Em 1910, quando fogueiras e fogos se espalhavam por todos os lugares, “pelo interior da Ilha o que se torna mais notável é a vetusta dança dos *bois*” (PCT, 29/6/1910, p. 1). Em 1916, reclamava-se do “abuso das danças de ‘Bumba-meu-boi’, dentro da cidade” e se afirmava que “tempo houve em que era proibida a dança aludida”, quando quem morava no Centro de São Luís não tinha “boi à porta”. O “descaso da polícia” teria atingido “expoente máximo” e o “incômodo brinquedo” estaria dominando a cidade. (PCT, 29/6/1916, p. 4) Apesar das reclamações de alguns, no ano seguinte, as autoridades policiais novamente concederam licença a “diversos bois”, que puderam sair “à noite percorrendo as ruas e praças da nossa civilizada capital”. *Pacotilha* salientava convir “por um paradeiro a esses prejudiciais divertimentos [...] especialmente dentro do perímetro da cidade, pois quase sempre terminam em confusão”. Assim, nos interiores eles poderiam continuar. O próprio periódico anunciava que no lugar Iguaíba, interior da Ilha, haveria um bumba que brincaria por aquelas redondezas. (PCT, 23/6/1917) Já no ano seguinte, em 1918, o delegado decidira proibir que os bumbas viessem “ao perímetro da capital”, só podendo brincar até o Apeadouro (PCT, 20/6/1918, p. 1).<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Movimento similar ocorreu em relação às festas de Nossa Senhora da Penha no Rio de Janeiro do início do século XX. Ali, as autoridades policiais implicavam com o violão, batuques e sambas, vistos como fontes de desordem. Apesar disso, as proibições explícitas não foram constantes. Ver SOIHET (1998)

A tónica da Primeira República continua no pós-Revolução de 1930 (1930-7). Em 1932, os bumbas que tiraram licença puderam percorrer as zonas urbanas e suburbanas, e o interior da Ilha de São Luís (TRB, 24/6/1932, p. 7). No ano seguinte, já não se permitiram bumbas dançando nas imediações do Centro, embora tenha havido apenas uma recomendação e não uma proibição oficial. “Para evitar dúvidas, o capitão Mochel, delegado geral da Capital, previne aos interessados, que os ‘bumbas bois’, só podem dansar da Fabril para lá.” Os bumbas da Madre Deus, Codosinho e Belira, bairros suburbanos localizados antes da Fabril, teriam que descer a Rua do Passeio até o Caminho da Boiada, de onde teriam que prosseguir a brincadeira nos rumos do Caminho Grande (TRB, 23/6/1933), estrada que ligava o Centro aos interiores da ilha.

Freqüentemente, mais que algo a ser eliminado, as manifestações de cultura popular, personificadas no bumba-meu-boi, funcionavam como alter-ego do Maranhão franco-ateniense. Assim, menos que bani-las importava para as elites permiti-las, com ressalvas. As práticas e representações culturais dos grupos subalternos, da negra e da caboclada, poderiam ser apresentadas como o oposto da civilizada São Luís, servindo-lhe de ponto de comparação e distanciamento. Entretanto, este distanciamento nunca foi absoluto, e a partir dos anos 1930, torna-se cada vez mais difuso. Entender-se-ia, assim, por que, ao longo do século XX, o único momento em que houve uma política regular e a longo prazo proibindo que os bumbas freqüentassem o centro de São Luís foi do Estado Novo ao governo Eugênio Barros (1951-6), mais precisamente, de 1938 a 1952. Em junho de 1937, quando ainda não havia sido estabelecido o Estado Novo,<sup>119</sup> “a polícia resolveu dar ampla liberdade para as danças do ‘bumba-meu-boi’, no perímetro urbano de S. Luís.” No dia 26 de junho, “vários carotões se exibiram nesta capital, obtendo franco êxito”. (DNT, 27/6/1937, p. 5)

Ao contrário do que parece ter ocorrido no período anterior, a partir do Estado Novo essa se torna uma política do Estado e não dependente da personalidade ou do estilo de um ou outro chefe da polícia civil, ou chefe político municipal ou estadual. Entre 1938 e 1952 há uma sistematização das portarias que proibiam a entrada dos bumbas no perímetro urbano de São Luís. Assim, num momento em que se vêem novos tipos de relações sendo estabelecidas, quando começam a se consolidar, de maneira intensa, como conteúdos da fórmula “tradições maranhenses” elementos não identificados socialmente como algo erudito e eurobrasileiro, quando se grita a agonia de Atenas, sente-se a necessidade de disciplinar aquilo que outrora era apresentado como um dos símbolos antagônicos máximos da capital

---

<sup>119</sup> O período conhecido como Estado Novo vai de 10 de novembro de 1937 (promulgação da nova Constituição) a 29 de outubro de 1945 (deposição de Vargas).



brasileira franco-ateniense, o bumba-meu-boi. Em outros momentos, os bumbas poderiam até brincar no perímetro urbano, mas isto não colocava em cheque os padrões sob os quais se delimitava a cultura maranhense como pensada pelas elites.

O disciplinamento dos bumbas de final dos anos 1930 a início dos anos 1950 soa como uma tentativa desesperada de manter vivo e central algo que, aos quatro cantos, é anunciado como morto e disperso, a Atenas Brasileira. Embora efetivamente a divisão entre a Atenas Brasileira e o Maranhão Negro-Popular nunca tenha sido totalmente possível, ela ao menos era aparentemente mantida até os anos 1930 e, em última instância, poucos duvidavam de que cada coisa estivesse em seu devido lugar. O que parece chocar as elites maranhenses nos anos 1930 é que até a visibilidade e a aparência se apresentam em ruínas. Embora se pudesse reconhecer algo como fusões raciais e hibridismos culturais, não se podia admitir que as distinções, mesmo quando mais imaginadas que reais, fossem desrespeitadas.

Durante o Estado Novo, sob a chefia policial de Flávio Bezerra,<sup>120</sup> e entre 1938 e 1952, quando foram chefes de polícia, Homero Brauna, Joaquim Itapari, Marcelo Ramos e Silva e Benedito Freitas Diniz,<sup>121</sup> resolvia-se “proibir que os ‘bumba-bois’ percorram as ruas da cidade em demonstração de suas danças características, o que só será permitido no perímetro suburbano, a partir da esquina da Av. Getúlio Vargas e Senador João Pedro” no período de 23 a 30 de junho.<sup>122</sup>

Entretanto, mesmo havendo essas portarias, era comum que os bumbas freqüentassem a zona urbana e o centro de São Luís. Há inclusive casos em que se publicavam portarias diferentes, como em 1947. Nesse ano, publicou-se a portaria de sempre no Diário Oficial do Estado do Maranhão, na qual se proibia que os bumbas freqüentassem o Centro em qualquer horário (MARANHÃO, 1947, p. 5), e também uma outra portaria na imprensa, na qual a proibição efetiva era de que eles não freqüentassem aquela área depois da meia-noite (OGB, 17/6/1947). Na verdade, esta parece ter sido uma prática que foi se tornando comum mesmo durante o Estado Novo, uma conquista dos brincantes que, em 1947, foi convertida em lei. A lei era também um espaço de luta e barganha. Certamente, as

<sup>120</sup> Ver DNT (24/6/1939, p. 3) e OGB (22/6/1940, p. 2; 24/6/1944, p. 2).

<sup>121</sup> Ver MARANHÃO (1946, p. 4-5; 1947, p. 5; 1948, p. 4-5; 1949, p. 4-5; 1952, p. 4) e PGB (27/6/1950, p. 2)

<sup>122</sup> De modo geral, havia um policiamento ostensivo nas áreas suburbanas durante os festejos, particularmente da véspera de São João ao dia de São Marçal. Nos anos 1930, o movimento ocasionado pelas festas juninas já era intenso. Uma das principais preocupações da chefatura de polícia era com os carros. Proibia-se que eles ultrapassassem os 20 km horários tanto na capital quanto no interior da ilha e que se dirigisse sem habilitação. (TRB, 24/6/1936, p. 5). No pós-Estado Novo, proibia-se também durante os festejos juninos, especialmente no bairro do João Paulo, a aprendizagem de praticantes a chofer; o tráfego de bicicletas nas áreas mais movimentadas dos subúrbios; o uso de bebidas alcoólicas; bailes ao ar livre no João Paulo, sobretudo sob a mangueira; determinavam-se quais ruas e avenidas carros, ônibus e caminhões poderiam percorrer.

portarias chocavam-se com um conjunto de práticas e direitos costumeiros dos brincantes. Além disso, e sobretudo, havia hiatos entre as políticas promovidas com anuência do Estado e as práticas sociais. A ida dos bumbas à zona urbana resultava do pedido feito por famílias ou comerciários que ali residiam e que desejavam recebê-los, da solicitação de brincantes e donos de bois que almejavam ir até determinadas igrejas (localizadas exatamente no Centro ou em suas proximidades) para pagar suas promessas, de grupos de bois que desobedeciam as portarias, e da pressão da imprensa ou dos próprios populares que insistiam em ir às zonas centrais da cidade.

Terminadas as festas de junho, no primeiro dia de julho de 1939, a polícia cassou as licenças dos bumbas “Imperador da Ilha”, da Mayoba, de Luís Bento da Costa, e “Reparador”, da Madre Deus, de Merciano dos Passos, por terem desobedecido a portaria que proibia que dançassem no perímetro urbano de São Luís (DNT, 1/7/1939, p. 6). O amo de boi J. C. de Jesus informa que “em 1940, o boi foi até o bairro do Areal a pé, brincou na barrigudeira, no comércio de um senhor, depois seguiu para uma casa e retornou” (MARANHÃO, 1997, p. 168-9). Em 1947, “a fim de poderem satisfazer varios pedidos de familias interessadas em assistir às dansas em suas portas”, grupos de bumba-meu-boi tiraram licença para ir ao Centro (OGB, 17/6/1947). Em 1949, os bois brincaram com muita animação nos subúrbios e interior da ilha, além de, nos dias 29 e 30, terem “descido até a cidade” (PGB, 31/6/1949). No São João de 1952, um cordão de bumba-meu-boi esteve “‘brincando’ à porta da Igreja de S. João”, no Centro, em “pagamento de uma promessa”. Paga a promessa ao santo, o bumba “retirou-se as 11 horas [...] com destino aos suburbios da cidade.” (PGB, 28/06/1952, p. 4) De fato, não se pode duvidar do poder de barganha dos donos e dos brincantes de boi, que abriu brechas no discurso oficial que não os desejava. Os populares conseguiram ampliar o espaço dedicado às suas manifestações, propagando-as e as renovando.

Havia casos, aparentemente atípicos, em que o boi não tirava licença para ser realizado. Em 1958, quando a família do diretor do *Jornal Pequeno* foi para um povoado de São Vicente de Férrer pagar uma promessa de bumba-meu-boi, o delegado da região, Josimar, afirmara que o boi não dançaria dado o fato que não havia tirado licença, e que se insistisse, todos seriam presos, o que foi considerado por aquele periódico um “grande absurdo”, pois se tratava de “uma promessa de defunto”. Mas o diretor do *Pequeno* era amigo do prefeito da cidade, Heriberto Soares, que o recebera com seus familiares. Soares “fora para a Ilha Grande com seus homens, todos bem armados, esperou a chegada do Josimar, que acabou não aparecendo”. (JPQ, 28/6/1958)

### 3.2.1 Usos e abusos da violência – quando o encontro de bois é mais festa que violência

A principal justificativa da tentativa de disciplinamento ou de banimento dos bumbas-meu-boi seria que a violência (entendida especialmente como violência física) era-lhe algo natural. Pelo menos desde a primeira metade do século XIX, no Maranhão e em outros estados do Norte e Nordeste brasileiros, como Pernambuco, Pará e Amazônia, o boi aparece relacionado à violência (SALLES, 1977). Particularmente até os anos 1920, no Maranhão, praticamente toda manifestação cultural que não fosse produzida nas imediações do “perímetro urbano” ou da “cidade” era vista, pelas elites, como incivilizada, embora pudesse ser, ainda que timidamente, defendida esporadicamente por membros dessa mesma elite.

Até os anos 1910, das poucas notícias sobre os bumbas, aquelas que trazem informações sobre violência e brigas, que os identificam com barbarismo e incivilização, são freqüentes. Esse cenário muda a partir dos anos 1920, quando este tipo de notícia pouco aparece se comparado às outras informações dos festejos juninos destacadas pela imprensa. Embora o bumba-boi não seja mais potencialmente violento que outros agrupamentos festivos, quando se fala da história da cultura no Maranhão comumente recai sobre ele o estigma da violência.

Sabe-se que os ataques populares contra os portugueses e seus estabelecimentos comerciais durante a guerra de Independência, por exemplo, podiam inclusive tomar a forma de um violento bumba-meu-boi, quando versos ofendendo os portugueses eram recitados, os soldados insultados e as lojas portuguesas demolidas (ASSUNÇÃO, 1999b).<sup>123</sup> Ao contrário de Salles, entretanto, não penso que se possa generalizar a assertiva de que o bumba-meu-boi

<sup>123</sup> Uma das principais características da sociedade maranhense foi o desenvolvimento de um campesinato importante dentro e fora das áreas de *plantation*. Foi esse campesinato livre “negro”, “indígena” e “mestiço” que promoveu, por exemplo, a Balaiada (1838-41), revolta popular que no pós-Independência desafiou o poder da tradicional elite de fazendeiros. Um dos aspectos mais notáveis da Balaiada, quando comparada a outros movimentos do mesmo período em outras regiões do Brasil, foi sua liderança popular, um vaqueiro, um camponês e um antigo escravo. Por outro lado, a variedade de divisões étnicas e sociais no interior das classes populares constituiu também um fator decisivo na derrota dos rebeldes balaios. A cultura popular maranhense foi moldada em meio aos confrontos permanentes entre esses diferentes grupos sociais subalternos, de um lado, e a cultura de elite e suas intervenções, de outro. No contato cultural ocorreram sincretismo e integração, mas também muitos conflitos. Identificam-se os seguintes estratos de grupos camponeses na base da formação da cultura popular maranhense: o caboclo – ou tapuio, um “índio destrribalizado”, que surge já no período colonial (trata-se de um indivíduo que não vivia entre os colonos europeus, compartilhava de perto toda a cultura material indígena e permanecia ligado a elementos das crenças indígenas, vivendo entretanto segundo estruturas familiares católicas e compartilhando a fé católica; a linha de demarcação entre os caboclos e os grupos não subjugados das florestas e campos do interior era bastante fluida), os descendentes libertos de escravos negros (que vieram sobretudo de Angola/Congo, Senegal e Costa da Guiné. A transição do escravo ao camponês, que se concluiu com a abolição da escravatura em 1888, começou bem antes para muitos escravos, através de fugas para a floresta, por exemplo) e os migrantes do Nordeste do Brasil, a maioria dos quais vivia por lá como camponeses ou vaqueiros (e eram mestiços e domésticos. Desde final do século XVIII eles começaram a deixar o semi-árido devido às secas periódicas). (ASSUNÇÃO, 1999b)

era um “folgado insólito, agressivo, que derivava freqüentemente em baderna, com ação e atuação de capoeira [uma vanguarda aguerrida de proteção]”, o que teria motivado “a repressão policial e seu enquadramento nos códigos de posturas municipais” (SALLES, 1968). Em grande medida, esta é uma argumentação que repete as representações das elites do século XIX.

A violência nos encontros de bumba-meu-boi foi interpretada por Prado (1977) a partir de dois níveis. A primeira seria intraclasse, quando são reacendidas antigas disputas ou deflagrados antagonismos do grupo (dos povoados, dos mandantes), uma “violência institucionalizada”<sup>124</sup>, uma luta de contrários. A outra seria interclasses, quando os membros do povo são reprimidos pela ordem dominante ou quando seus representantes fazem críticas a essa ordem. (PRADO, 1977, p. 107-19)

Não se pode desconsiderar que a violência fez parte efetiva da história dos bumbas. Entretanto, é importante lembrar que ela não era comum em todos os grupos e nem em todos os momentos, e em intensidades e formas variadas. No que concerne às transformações pelas quais passaram as percepções dadas ao bumba-meu-boi pelas elites, talvez mais importante que a violência que de fato poderia existir seja o destaque dado a ela pela imprensa. Ao contrário do que desejavam mostrar os grupos dominantes de época, os bumbas não eram essencialmente violentos.

Seguindo os registros da imprensa escrita, nota-se que, com certa freqüência, pelo menos até os anos 1960, encontros de bumba-meu-boi podiam resultar em conflitos, feridos e mortos. Na noite do dia 23 de junho de 1902, na rua da Paz, no centro de São Luís, “o célebre *boi* da rampa do palácio se encontrou com um outro que dansava à porta de uma casa”. “Juntos os dois *bumbas*, soaram os cantos, as matracas, os maracás” e os busca-pés. Os seguidores “apaixonados não admitiam, nem por sonhos, que se dirigissem pilhérias ao *bicho de cornos*”. A briga invadiu casas. “Vimos mulheres horrivelmente queimadas, homens feridos e crianças contundidas”. Na ocasião, “policiais de linha fardados” faziam parte do boi da Rampa. (PCT, 25/6/1902, p. 1, grifos do autor) Desde o século XIX, alguns bois se tornavam famosos. E aqueles que atingiam este status muitas vezes eram os bons de briga, como o boi da Rampa, já *célebre*. Os bois que usavam matracas eram tidos como os mais violentos. Na ocasião das brigas, as matracas funcionavam como boas armas. Quando dois

---

<sup>124</sup> PRADO (1977) apóia-se em FRANCO (1974, p. 38-40). Esta propõe estudar sob o enfoque da violência as mesmas formas de relações sociais das populações camponesas que os analistas procuram enfatizar como altamente integradores, como a vizinhança, o parentesco e as reuniões de trabalho e lazer. FRANCO interpreta a vizinhança como a “violência costumeira”, o parentesco como a “violência necessária” e o trabalho e o lazer como a “violência institucionalizada”.

bois se encontravam, membros de um grupo podiam dirigir insultos aos outros, os cantadores de bois podiam improvisar versos depreciativos para o outro boi. Assim, o que começava no nível verbal podia acabar em confronto físico. No caso desse encontro/confronto de 1902 se vê a participação de policiais em um dos bois, o que mostra que a polícia não estava toda ela empenhada em disciplinar os bumbas. Ainda durante a Primeira República, em 1926, após o dia de São Pedro, noticiava-se uma briga por ocasião de um bumba-meu-boi envolvendo armas brancas nos lugares Baixinha e Rio dos Cachorros, no interior da Ilha (FOLHA DO POVO – FPV, 30/6/1926, p. 2).

Note-se que na briga envolvendo o boi da Rampa se registravam mulheres queimadas. Historicamente, os bumbas são apresentados como espaços majoritariamente masculinos, afinal deles participariam a “rapaziada” que se reúne em “batalhões”. A memória oral informa que os bumbas eram vistos como “coisa de homem e não de mulher” e que alguns anos não gostavam do envolvimento de mulheres nos bumbas (CARVALHO, 2006). Nos registros de época, é possível observar que, mesmo nas comédias, os personagens femininos, como Mãe Catirina, eram representados por homens. Entretanto, os papéis masculinos, como Pai Francisco, não eram representados por mulheres.

As mulheres que acompanhavam os bois, segundo o amo José Figueiredo, a partir dos anos 1940, começaram a ser denominadas de “mutucas” (FIGUEIREDO, 2007, p. 4)<sup>125</sup> e posteriormente “torcedoras”. Muitas delas eram familiares da rapaziada, esposas, amantes, filhas, irmãs, netas, primas, etc. Elas prestavam serviços aos homens, ajudando-os a carregar suas roupas, chapéus, instrumentos, comida, bebida, ou acompanhando-os se ficassem bêbados. Porém, era sobretudo nos bastidores da brincadeira que a presença feminina se fazia sentir de forma acentuada, no desempenho de tarefas domésticas necessárias ao funcionamento dos grupos (costurar, bordar, lavar, passar, cozinhar, arrumar a sede, zelar pelos pertences do boi) e no assumir de ações ligadas a parte de organização dos conjuntos, e na série de providências tomadas na fase preparatória das etapas do ritual da festa, adquirindo materiais para confeccionar novas vestimentas ou “reparar” as antigas, viabilizando a preparação do couro (representação do animal) do ano, a “recauchutagem” dos instrumentos, a reza da ladainha, o contato com os padrinhos, o enfeite do altar, da mesa de doces, etc. (CARVALHO, 2006)

Mas a presença feminina não se resumia à torcida ou aos bastidores, embora

---

<sup>125</sup> Assim informou um brincante de boi a CARVALHO (2006): “boi é gado não é? Então quando o gado está solto no campo tem sempre uns inseto [mutucas] que fica apurrinhando ele, fica por perto, rondando, acompanhando e quando pode dar umas ferroadinha. Então, vem daí, as mulheres que seguiam sempre o boi, acompanhavam a brincadeira, ficavam junto dela e quando podiam se metiam nela, eram chamadas mutucas.”

nestes papéis elas fossem mais atuantes. Em 1930, foram realizados, em São Luís, dois bumbas-meu-boi de mulheres. Um deles era *Prenda de Amor*, “composto de filhas de Eva” (TRB, 24/6/1930). Apenas três homens faziam parte do grupo (nos papéis de pai Francisco, Cazumbá e Dom João) de vinte mulheres, distribuídas nas funções de amos, vaqueiros, rapazes, delegado, soldados, criados, corda e mãe Catirina (TRB, 20/6/1930, p. 5). O outro era *El Dourado*, de Vitória Cruz, moradora da Boa Vista, interior da ilha. No dia 26 de junho se informava que *El Dourado* “dançou durante as festas de S. João e agora vae descançar hoje e amanhã, para se espalhar no terreiro no João Paulo, sabado e domingo” (TRB, 26/6/1930, p. 2). Em 1939, foi tirada uma licença em nome de Josefa Galvão para a realização do boi *Pra se Ver*, do Formigueiro. Não se tratava de um boi de mulheres. Tudo indica que ela era a organizadora do boi. Naquele ano, somente essa licença foi dada em nome de uma mulher. (DNT, 23/6/1939, p. 2).

De fato, mesmo quando não participavam como personagens da brincadeira, as mulheres estavam por perto e tinham participação ativa inclusive nos confrontos de bumba-meu-boi. Como informa M. V. Passos<sup>126</sup>, brincar bumba-meu-boi era, para os brincantes, uma vadiagem que se atualizava num contexto de contínua violência, um boi “não podia passar por outro, qualquer um que passasse, brigava”. Famílias inteiras se envolviam nas brigas, inclusive as mulheres que, dentre outras coisas, pegavam pedras para dar para os filhos e maridos. (MARANHÃO, 1997, p. 78) As mulheres, que geralmente eram muitas, como em 1902 (PCT, 25/6/1902, p. 1), na visão da imprensa de época, eram as responsáveis pelo excessivo barulho que se fazia durante os conflitos.

Freqüentemente as mulheres eram apresentadas como pivôs de crimes. No dia de São João de 1937, no Alto Cutim, interior de São Luís, “o fulgor e a animação da tradicional festa popular não transcorreu sem que uma tragédia ensaguentasse e ensombresse a noite enluarada e festiva”, pois um homem foi “mutilado a facão” por um outro. Para se entender o caso, recorreu-se a um “antigo provérbio, sempre applicado nos inquéritos policiaes e em que o senso gaulez manda procurar a mulher sempre que uma tragedia se verifica: ‘Cherchez la femme’”. O caso não teria fugido a essa “lei geral”. (DNT, 26/6/1937)

Ainda em 1937, no lugar Riozinho, o bumba-meu-boi *Lindo Amor*, da Quinta, enfrentou-se com um bumba do Sítio Apicum “e o tempo fechou”, “houve pauladas e facadas”, tendo um dos brincantes saído seriamente ferido. A polícia abriu inquérito para apurar o caso. (DNT, 27/6/1937, p. 4) Em 1938, o boi de Leôncio, do Caratatiua, teve a

<sup>126</sup> Pescador, operário e compositor nascido em 1907, foi amo do boi da Madre Deus, bairro de São Luís.

licença cassada, “visto os seus brincantes terem praticado desordens no Caminho Grande”, ao amanhecer do dia 24 de junho (DNT, 25/6/1938, p. 5). Em 1940, no dia consagrado a São Pedro, brincantes do bumba-meu-boi *Conhecido*, de Lourenço Procópio de Azevedo, “perturbaram a ordem, tendo havido muitas caçambadas e derramamento de sangue”. Mais de quinze brincantes teriam se envolvido na “pororoca”. Alguns, feridos a facas ou cacetes, tiveram que ser submetidos a exame de corpo de delito e medicados no Pronto Socorro. A licença do bumba-boi foi cassada e a polícia teria aberto inquérito para apurar o caso. (DNT, 30/6/1940, p. 5) Em 1951, foi noticiado que um ensaio de bumba-meu-boi “terminou em bala”, o que ocorrera em Miritiua, interior da ilha. A vítima era um homem “com 32 anos de idade, solteiro, de côr parda e residente naquele lugar” que teria ido socorrer um companheiro que apanhava em uma luta corporal (PGB, 11/6/1951, p. 4).

Canuto Santos, que recorda uma violenta briga entre bumbas no ano de 1953 e nota que “a rivalidade sempre existiu”, afirma que a relação com os “outros grupos era assim: uníamo-nos e brigávamos”. Em 1953, o boi da Vila Passos e o de Lauro (Ivar Saldanha), encontraram-se na estação do bonde no Areal, “foi uma briga danada”.

É rivalidade! Estavam querendo brigar desde as três horas da manhã. Nós estávamos brincando na Madre Deus e eles chegaram e ficaram no início da rua. Para nossa salvação e deles, quando passou o piquete, seu Joca chamou o sargento e mandou debandarem. Saímos e fomos brincar no Diamante, Camboa e na Liberdade, onde pegamos um engana bucho [pequena refeição] e saímos. Quando chegamos perto da Estação de Bonde, nos pegaram, aí foi bala, pau, faca. Virgem! Saiu gente ferida. Mas graças a Deus que nem do meu grupo e nem do dele mataram ninguém. Isso no interior dava muita confusão.

A rivalidade sempre existiu: era um querendo ser melhor do que o outro. (MARANHÃO, 1997, p. 60-1)

A memória histórica dos bumbas construída sob o estigma da violência também é encontrada em policiais. Bráulio B. da Cruz<sup>127</sup> afirma que sempre presenciara brigas violentas envolvendo bumbas.

Eles cantavam músicas ofensivas. Um insultava o outro. As toadas eram pra agredir. Era mais fácil controlar os jogos do Moto e do Sampaio<sup>128</sup> do que encontro de bois da Ilha. O que a polícia fazia era procurar evitar os encontros, porque depois que eles se encontravam... aí era briga na certa... Saía gente esfaqueada, quebrada, morria gente... Não era só um o miolo do boi [homem que fica dentro do boi, sacudindo-o, fazendo-o dançar], só um não dava conta. Eles iam revezando, porque dentro do boi era cheio de porrete. Os pais Francisco andavam cada um com um facão enorme. Aí, quando começavam a chegar perto um do outro, começavam as disputas de toadas, de repente era aquele alvoroço. O miolo do boi virava o boi, e cada um pegava um porrete... Era uma coisa muito feia. Era a festa mais perigosa e mais vigiada. (CRUZ, 2005)

<sup>127</sup> Policial militar atualmente na Reserva, nascido em 1931.

<sup>128</sup> Moto Club e Sampaio Correia eram, e ainda são, os times de futebol mais populares do Maranhão.

O discurso folclorista de meados do século XX contribuiu para consolidar os batuques e o boi como elementos relacionados à violência. No dicionário da linguagem popular do Maranhão de Viera Filho, a palavra “batucar” significa “vencer na briga ou no jogo; infligir derrota a outrem”; o termo “cu-de-boi”, outra “obra do povo”, significa “conflito, arruaça” (VIEIRA FILHO, 1953, p. 76/85). Os próprios ensaios de boi e movimentações dos subúrbios antes do São João eram vistos como “preparativos bélicos” (DNT, 8/6/1940, p. 3). Aqui, os bumbas-meu-boi e os símbolos e práticas a eles relacionados são apresentados como sinônimo de desordem.

Se a violência era a responsável pelo afastamento ou pela tentativa de banimento dos bumbas, a tiquira (cachaça destilada de mandioca) era acusada de ser o combustível que alimentava e incentivava a violência, a encorajadora da caboclada. Também conhecida como branquinha, cachaça, pinga, meladinha, etc., a tiquira era parte integrante da vida da gente do Maranhão, particularmente das classes populares e do campesinato. Era comum se prever nas vésperas de São João “que muitos influenciados pelo excesso de branquinha, não serão bem sucedidos na sua expansibilidade” (FPV, 22/6/1932, p. 4). A branquinha também era servida em alguns cafés e bares preparados para as elites, embora quase sempre ela não fosse anunciada.<sup>129</sup> A tiquira era responsabilizada tanto pelos comportamentos vistos como inadequados e violentos como pelos momentos festivos do bumba-meu-boi. Os próprios “amigos da ‘pinga’” advertiam aos “meninos” que “beber é um vício, saber beber é uma virtude, embriagar-se é uma degradação” (TRB, 24/6/1933, p. 2). O uso da branquinha era geralmente proibido em toda e qualquer atividade realizada nos subúrbios de São Luís durante os festejos juninos, mesmo naquelas nas quais não estavam previstos bois, como ceias ao ar livre (DNT, 22/6/1940, p. 2). Excetuando-se a cachaça e seus derivados – mais acessíveis aos populares, as outras bebidas, como cerveja, eram permitidas.<sup>130</sup> Nas portarias, alegava-se que “principalmente tiquira, cachaça e seus derivados, vulgarmente denominados laranginha, genipapo, maracujá, meladinha”, por serem “bebidas fortemente alcoólicas”, devem ter a venda proibida (OGB, 24/6/1944, p. 2). Na prática, permitia-se o consumo de outras bebidas fortemente alcoólicas como uísques e conhaques. A cachaça, que calibrava os brincantes de

<sup>129</sup> Localizei apenas um registro no qual se fala da “destilada branquinha” pronta para ser servida ao lado de cerveja e conhaque e outras bebidas num bar preparado para as elites no Anil (FPV, 23/6/1929, p. 3).

<sup>130</sup> Como lembra ASSUNÇÃO (1996), não há estudos que abordem como e por quê algumas drogas foram permitidas e outras não desde o início da colonização europeia no Brasil. Com o estabelecimento do Estado Nacional, suprimiu-se o cauim, bebida alcoólica de origem indígena e foram introduzidas drogas e entorpecentes europeus, de modo que os caboclos tinham que ficar embriagados com a cachaça de cana ou a tiquira, além de ter sido suprimida legalmente a embriaguez pública. Do mesmo modo, declarou-se ilegal a maconha e aceitou-se o tabaco indígena (petum), que foi adotado pelos europeus e espalhou-se pelo mundo.



bois, também era consumida por ocasião de outras festas, como a de São José de Ribamar que, ao lado da festa de São Benedito, era a mais popular festa de santo da região. As proibições das bebidas eram freqüentemente vencidas pelas estratégias dos populares. Para defender o direito de beber, os brincantes “compravam uma jarrinha de barro e a enchiam com essa bebida para que as pessoas não vissem” (MARANHÃO, 1997, p. 139)<sup>131</sup>.

Os nomes dados aos couros de bois dos anos 1937-65 e disponíveis nos registros de época revelam que essas brincadeiras desejavam se autoafirmar (Assim é que eu quero, Eu bem dizia) e se autoidentificar com o amor (Amor de Fazenda, Eu e Tu, Lindo Amor), a delicadeza (Delicado, Flor da Zona, Flor das Queimadas, Flor do Campo, Flor do Comércio), a diversão (Abala o Povo, Divertido), a fama e a visibilidade (Conhecido, Pra se Ver, Rei de Fama), a união (União), a elegância (O mais elegante), a realeza (Imperador da Ilha, Rei de Fama<sup>132</sup>), a beleza, a vivacidade e o esmero (Beleza do Povo, Brilho da Noite, Capricho da Fazenda, Caprichoso, Ouro Sino, Pingo de Ouro), a disposição (Corre-Beirada), o prazer (Lindo Prazer); com o povo (Abala o Povo, Beleza do Povo, Destino do Povo), o lugar de origem do boi (Flor das Queimadas, Boi de Viana, Boi de Guimarães, Boi de Axixá), a capacidade de pensar, observar e organizar (Pensador, Planeador, Reparando), com a nação e seus feitos (Salva o Brasil) com o infinito e o horizonte (Horizonte, Pra lá do Céu), com a fé (Ajudado por Deus, Mimo de São José, Promessioso, Prometido). Os bumbas não se auto-apresentavam como algo bárbaro, embora pudessem se afirmar como corajosos e prontos para disputas (Afrontador, Lindo Guerreiro), e se identificar com a liderança e o domínio (Comandante, Dominador).

Usar a violência como justificativa para explicar porque algumas vezes não se permitia aos bumbas freqüentar o Centro ou mesmo que não fossem realizados, por si só, não é suficiente. A possibilidade ou a efetivação da violência não era uma exclusividade dos bumbas. Ela estava presente em outras ocasiões e situações, como, por exemplo, em bailes. Na madrugada do dia 28 para o dia 29 de junho de 1954, o jovem Raimundo Gomes de 18 anos, funcionário federal, depois de sair de um baile no João Paulo, envolveu-se numa briga “e foi levado para o Pronto Socorro banhado em sangue” (JPQ, 30/6/1954, p. 1).

A violência também envolvia contextos nos quais havia não somente suburbanos e interioranos, mas também aqueles em que a maior parte das pessoas envolvidas residia no centro da cidade. Aqui, o caso dos ônibus, bondes, locomotivas e caminhões utilizados para conduzir a população do Centro para o interior da ilha é exemplar. Lembre-se que a cidade se

<sup>131</sup> Depoimento de João José de Sousa Machado, nascido em 1920, dono de boi.

<sup>132</sup> Rei de Fama talvez guarde alguma relação com uma entidade dos terreiros chamada “João de Fama”.

desertificava e os subúrbios se coloriam e animavam durante os festejos juninos, e que esses transportes acabavam servindo a um número restrito de pessoas, dado os altos preços das passagens. Algumas vezes, os proprietários daqueles veículos aumentavam o valor da passagem na volta para casa, o que freqüentemente gerava revolta, resultando em depredação daqueles automóveis. Em 1902, “o pau cantava” no Anil, despedaçaram-se a pauladas os bancos e lampeões da locomotiva, que havia parado por defeito. Pareciam “scenas bachanaes da Roma Antiga”. (PCT, 25/6/1902, p. 1) Em 1906, devido à demora dos trens ocorreram brigas nos pontos de espera (25/6/1906, p. 1). Em 1920, os passageiros de um caminhão, usando canivetes, “por vigança”, rasgaram as almofadas dos assentos (PCT, 25/6/1920, p. 4). Em 1928, pessoas ditas alcoolizadas foram presas por brigarem dentro de um bonde (PCT, 24/6/1928, p. 4).

O fato de o bumba-meu-boi ser uma manifestação organizada, efetivada e patrocinada pela negrada<sup>133</sup> ou pela caboclada pobres do Maranhão, ainda que, cada vez mais, também fosse freqüentada, e sobretudo patrocinada, por pessoas não necessariamente pobres e/ou negras, deve ter pesado na decisão de seu forte policiamento na Atenas Brasileira.

As representações das elites que inscreviam os encontros de bois como espaço prioritário de violência sofreram um duro golpe com o surgimento da festa de São Marçal no bairro do João Paulo no final dos anos 1920, e sua consolidação a partir da década seguinte. Os bois podiam se encontrar desde o século XIX: eles podiam ser contratados por um mesmo bar para fazer suas apresentações; seus trajetos pela ilha podiam se cruzar, etc., e isto não necessariamente resultava em brigas. Entretanto, a imprensa, quando falava desses encontros, de maneira geral, apresentava-os como ocasião de arruaça, o que embora se repita depois dos anos 1930 (tanto os encontros quanto o destaque dado a eles pela imprensa), já não é algo dominante. Começava-se a destacar encontros de grupos de bumba-meu-boi não para lembrar de confusões e violência, mas para evidenciá-los como mais um espaço festivo e tradicional da cultura popular. Os festejos de São Marçal, realizados até os dias atuais no João Paulo, são tidos como festa de bois tradicionais, de batalhões pesados, os sotaques de matraca, exatamente aqueles que eram vistos como os mais violentos. De fato, se o bumba-meu-boi foi selecionado como símbolo de identidade maranhense, nenhum outro instrumento se tornou mais significativo para representar os bois que a matraca.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> O dicionário contemporâneo Aurélio informa que negrada é 1) negraria (multidão de negros); 2) “grupo de indivíduos dados a pândegas ou a desordens”; 3) pessoal, gente.

<sup>134</sup> Atualmente, costuma-se dividir os bumbas em “sotaques claros e distintos” de acordo com suas respectivas regiões, o de zabumba ou de Guimarães, de matraca ou da Ilha, de orquestra ou da Baixada e Pindaré, e de costa de mão ou de Cururupu. Esta divisão deve ter se tornado mais clara a partir dos anos 1950, quando da realização

Tudo teria começado em 1928, quando um morador do João Paulo, depois de assistir a apresentações de bois no Anil, pediu ajuda a comerciantes daquele bairro para que se contratassem bois para se apresentar no João Paulo no dia de São Marçal (RIBEIRO, 2007, p. 29). Nos anos 1930, cada vez mais bois passaram a se apresentar no João Paulo no dia 30 de junho, numa espécie de despedida do São João. O encontro de São Marçal constituiu um questionamento direto às visões das elites que insistiam em relacionar encontros de bumba-meu-boi a confusão, sangue e morte. O encontro de bois se vê diante de um novo contexto, ele agora é também, e sobretudo, ocasião de conagração, de alegria, de união.

Esse conagração e despedida dos festejos juninos, num nível de relações sociais mais amplas, era depois reduzido a cada grupo quando da morte do boi, geralmente realizada em julho. Pelo menos até a primeira metade do século XIX, haveria o enterro do boi. Em São Luís, podia-se sepultar o boi no Apicum, no dia de São Marçal, quando a carcassa era arrebatada de cacete e queimada (SACRAMENTO, 1868).<sup>135</sup> No dia 17 de julho de 1954, convidava-se para a cerimônia da morte do bumba-meu-boi Rei do Gado, da Vila Correia (OGB, 17/7/1954, p. 2) No dia 14 de julho de 1962, convidava-se para a morte do boi da Mata, quando se realizariam festejos ao ar livre, leilões e bailes (JPQ, 14/7/1962, p. 1).

O fato é que nem as proibições, nem as tentativas de banir o dito folguedo bárbaro tiveram absoluto sucesso ao longo da história do Maranhão. Além disso, as percepções depreciativas de parte da elite maranhense, na grande maioria das vezes estruturadas em estereótipos, foram freqüentemente questionadas pelo múltiplo conjunto de práticas e representações do universo material e humano da cultura popular. Como bem reconhecia um articulista já em 1906, tratava-se de “indefectíveis bois” (PCT, 25/6/1906, p. 1).

### 3.3 De diversas brincadeiras à brincadeira por excelência

O final dos anos 1930 foi marcado pelo desaparecimento ou pelo esquecimento de

---

de concursos de bumba-meu-boi. Nos dias atuais, há uma grande disputa entre os sotaques e grupos de bumba-meu-boi. Os tidos como os mais tradicionais são os de matraca e zabumba, ao contrário dos de orquestra. Assistindo aos bumbas no Maranhão da atualidade, é possível observar diferenças socioraciais nítidas entre os diferentes grupos de boi. Os de matracas e zabumba são predominantemente negro-mestiços, e compostos, em sua maioria, por pessoas de baixa renda, diferentemente dos de orquestra, em sua maioria, compostos por pessoas socialmente brancas e branco-mestiças e alguns membros das classes médias do Maranhão. Praticamente não há índias negras ou mesmo negro-mestiças nos bois de orquestra mais destacados pela mídia, ao contrário do que ocorre naqueles outros.

<sup>135</sup> Talvez se fizesse com os bumbas no Maranhão o mesmo que se fazia com o Judas. Em 1850, no Pará, o Boi Caiado, segundo *A Voz Paraense*, “festejado por mais de trezentos moleques pretos, pardos e brancos, de todos os tamanhos” resultara em “facadas e pauladas além de certos vivos atentatórios da moral, e segurança pública”. Salientava-se, naquele periódico, que os encarregados da polícia deveriam acabar com aquele boi “como se acabou com o Judas no sábado de aleluia”. (SALLES, 1968)

um conjunto múltiplo e variado de manifestações culturais realizadas durante os festejos juninos. Em São Luís, embora fosse claramente o mais importante e difundido, o boi não estava só. Havia outras manifestações e elas guardavam muitas características similares ao bumba-boi. Embora haja referências a elas já em 1883, somente nos anos 1920-30, quando passam a circular em São Luís dois jornais que (diferentemente de *Pacotilha*) se diziam relacionados ao “povo”, *Folha do Povo* e *Tribuna*, torna-se possível elaborar uma caracterização mínima dessas manifestações.

Essas brincadeiras guardavam algumas semelhanças com os bois. Elas eram denominadas de “cordões”, “danças” ou “brincadeiras”; eram simbolizadas por um animal; percorriam diferentes lugares cantando e dançando, e visitando algumas casas e famílias; poderiam passar muitas semanas ensaiando suas canções que, como as do boi, eram denominadas de “toadas”; nelas se utilizavam diferentes instrumentos musicais; podiam ser organizadas por famílias, lugarejos, bairros, cidades, grupos profissionais; na maioria das vezes, aqueles que as organizavam eram denominados de “rapaziada”; podiam ser feitas como forma de pagamento de promessa. Muitas delas eram organizadas onde havia grupos de boi.

Há registros sobre Águia, Caboré, Cachorro, Canário, Carneiro, Capivara, Catraio (galinha-d’angola), Cavalo, Girafa, Guará, Lobisomem, Onça, Pavão, Peixe-Boi e Veado. Entretanto, havia diferenças entre os bumbas e essas brincadeiras. Eram diversos os cordões de bumba-boi, ainda que com o mesmo estilo/sotaque, enquanto que essas brincadeiras eram únicas, isto é, não costumava haver mais de uma brincadeira simbolizada por um mesmo daqueles animais. Elas pareciam ter mais liberdade para percorrer o perímetro urbano da cidade. Elas não eram vistas pela imprensa como algo tradicional ou semibárbaro. Suas toadas eram apresentadas como algo distante da lógica do improviso, que comumente era reputada aos cantadores de bumba-meu-boi. Elas tinham direção técnica e musical, em geral, de “profissionais”. As letras das canções poderiam ser escritas por poetas locais. Embora próximas ao que se entendia por popular, em diversos aspectos, elas escapavam ao universo identificado como tradicional, se se tem como ponto de comparação os bumbas. Diferentemente dos bumbas, a maioria dessas brincadeiras tinha vida curta. Algumas delas eram realizadas num único ano, outras com mais frequência. Essas manifestações não eram vistas como brincadeiras da negrada ou da caboclada. Embora sua organização, como a do boi, fosse reputada à rapaziada, ao que tudo indica, nessas brincadeiras a rapaziada era composta por jovens (rapazes principalmente, mas também moças), ao passo que no boi a rapaziada se constituía pela presença massiva de homens (adultos especialmente, mas também jovens).

Como os bois, havia o “couro” do animal. O couro significa tanto a cobertura (de tecido, veludo ou outro material) de uma armação de madeira que tem o formato do animal, quanto o próprio animal no conjunto. Um bumba-meu-boi podia ter um ou mais couros (representação do animal), ou seja, mais de um boi (couro) poderia dançar numa única brincadeira. José Maioba, em 1937, assim se referia ao couro, em sua poesia “Bumba-meu-boi”.

O “boi” é boi só na armação,  
Vem todo cobertinho de velludo,  
E tem estrella na testa, estrellas em tudo,  
O boi de papelão,  
O boi brincalhão.  
(MAYOBA, 1937)

Em 1933, por exemplo, existia a brincadeira do Tupi, cujo couro era “um mimoso cachorrinho de madeira” (TRB, 23/6/1933, p. 6). É bem provável que o uso do couro nessas brincadeiras tenha sido uma influência dos bumbas-meu-boi. Não se pode dizer, entretanto, se havia o “miolo” do animal, isto é, o homem que dançava dentro do couro, como nos bois.

Influências e trocas recíprocas devem ter ocorrido entre os bumbas e essas manifestações, tanto no nível da organização quanto no âmbito das apresentações. Além disso, embora se saiba que, na maioria das vezes, esses brinquedos se realizavam separados, algumas vezes eles foram misturados, como em 1883. Nesse ano, anunciavam-se danças por ocasião dos festejos juninos de Alcântara. “Temos danças de boi, onça e cachorro: estes todos juntos”. “O Caboré dançará só”. (PCT, 21/6/1883) Num outro anúncio da mesma festa, afirmava-se que haveria “danças especiais de Boi e Caboré” (PCT, 22/6/1883).

Nos anos 1860, havia o “boi careta” que dançava no Cutim e na Maioba, na ilha de São Luís (SACRAMENTO, 1868). Também na Maioba foi organizada no início da década de 1930, por um certo João da Paciência, a brincadeira do Lobisomem (TRB, 23/6/1933, p. 6). O Cutim e a Maioba eram locais que organizavam bumbas. Se, em meados do século XIX, a Maioba era lembrada não pelos bumbas-meu-boi, mas pelos bois careta, no final desse mesmo século já começam a se tornar freqüentes bumbas-meu-boi nessa localidade, que passa a ser apresentada como um berço de bois tradicionais.

O boi careta parece ter sido a única daquelas brincadeiras que não desapareceu do estado. No município de Caxias, no ano de 1947, nas ruas e praças as “alegrias populares” se manifestavam entusiásticas “nas folias brejeiras dos bois careteiros bem enfeitados, tangidos por homens e rapazinhos em vestes semicarnavalescas, exibindo ao som das violas, dos guizos, gaitas e sanfonas, cantorias meludiosas ao compasso de dansas semibárbaras” (CRZ,

28/6/1947). As visões sobre o boi careta nos anos 1940 são estruturadas no contexto mais amplo das representações sobre o bumba-meu-boi e a cultura popular. Os bois caretas são inscritos como danças alegres cujo caráter popular de certo modo se relaciona à sua dimensão semibárbara.

No início dos anos 1930 fizera muito sucesso na ilha de São Luís a brincadeira do Veado, realizada na Vila Operária. A dança era organizada por um grupo de rapazes, todos da cidade de Rosário. Muitas pessoas participavam do ensaio dessas brincadeiras, cujas toadas costumavam ser elogiadas por membros da imprensa. O Veado era composto por “caçadores”, que se apresentavam trajando calça branca, blusa e chapéu caqui, espingardas e cartucheiras. O Veado – o couro – fora confeccionado na cidade de Rosário “pelo hábil operário João dos Santos”. (FPV, 20/6/1930, p. 6; TPV, 26/3/1930, p. 2) Também organizada por rapazes de Rosário era a brincadeira do Catraio, cujo “poleiro” ficava na rua Jacinto Maia, zona urbana. (TRB, 24/6/1932, p. 7) Muitas dessas brincadeiras devem ter sido trazidas do interior do estado por trabalhadores, que vieram para São Luís no início do século XX, em busca de trabalho e melhores condições de vida, êxodo esse que teve incentivo da prefeitura da capital. Em 1952, José Sarney Costa (1952, p. 9), nascido em 1930, afirmava ter conhecido “com muita animação, feita em vários anos, cumprindo uma promessa, ‘a brincadeira da Girafa’, pelo São João” na Baixada Maranhense, interior do estado. Ainda segundo Sarney, haveria resquícios de brincadeiras do tipo “na chamada ‘fase do açúcar, dos senhores de engenho’, em nosso Estado”.<sup>136</sup>

O Tupi era organizado por um grupo de operários. Acompanhado de orquestra, ele percorria as ruas da zona urbana de São Luís visitando algumas famílias (TRB, 23/6/1933, p. 6). O Guará era “um dos mais apreciados e galhardos devido não só a disciplina da rapasiada, como as cantigas as quaes foram bem musicadas e ensaiadas cuidadosamente” (TRB, 29/6/1934, p. 3). O Canário Belga era organizado no bairro São Pantaleão, na zona urbana (TRB, 24/6/1932, p. 7). A Águia, ensaiada na Quinta Belira, subúrbio da capital, era composta por 24 pessoas, sendo 12 rapazes e 12 moças e sua direção técnica e musical seria das melhores (TRB, 21/6/1932, p. 5). Tal participação feminina, em número igual ao dos homens e dançando na brincadeira, dificilmente ocorreria nos bumbas.

Sediado à rua Herculano, zona urbana, o Pavão era dirigido por dois senhores, e constituído por um grupo de rapazes. Suas letras de 1932 foram compostas pelo poeta Ribamar Pereira e Alves, e a música por Antonio Guanaré. Acompanhado por um conjunto

---

<sup>136</sup> Segundo Sarney, a Girafa também era realizada durante o Natal. (COSTA, 1952, p. 9)

musical, o Pavão se apresentava em diversas casas de família. (TRB, 24/6/1932, p. 7) A Capivara, em 1930, apresentou-se em diversas casas de famílias ludovicenses, e o Peixe-Boi percorreu a cidade nas noites de São João (TRB, 26/6/1930, p. 2). Se havia exceções como o Lobisomem, organizado no interior da ilha, essas brincadeiras, em sua maioria, eram sediadas nas zonas urbanas e suburbanas de São Luís.

Muitas ou poucas, realizadas com mais ou menos frequência, já não há notícias dessas brincadeiras no final da década de 1930. Se elas continuaram a ocorrer, o que é bem pouco provável, deixaram de ser assunto de interesse da imprensa. Importa salientar que o desaparecimento dessas danças e a continuidade dos bois foram apresentados como uma espécie de prova de que estes mantinham uma relação permanente e atávica com os maranhenses, que independentemente das transformações sociais que ocorressem eles eram capazes de perseverar sua existência. Em junho de 1938, *Diário do Norte* era enfático na comparação: ao contrário de diversos “brinquedos” que haviam desaparecido, os bumbas mostravam que eram perenes e continuavam fortes e vivos (DNT, 26/6/1938, p. 1). Em 1954, Viera Filho lembrava que, diferentemente dos bumbas, diversas danças populares haviam desaparecido ou perdido “importância” no Maranhão (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 75-7).

O desaparecimento desses brinquedos particularmente em São Luís talvez esteja relacionado ao próprio contexto dos anos 1930. Neste período, praticamente só haverá espaço para louvar aquelas brincadeiras vistas como tradicionais, e mesmo bárbaras. De algum modo, não era desde estes lugares aqueles brinquedos eram percebidos. Faltava-lhes a mística da perseguição e do disciplinamento, de serem realizados pela negrada e pela caboclada, de serem vistos como potencialmente indóceis e violentos. Se antes estes elementos eram percebidos sobretudo como algo negativo, a partir dos anos 1930 eles são positivados.

De fato, nem tudo que existe objetivamente numa determinada sociedade serve para ser definido como seu símbolo. Se não se pode superestimar, também não se deve subestimar o fato de que a resistência histórica dos populares diante dos processos de repressão perpetrados pelas elites levou parte significativa da população maranhense, em geral ligada aos grupos subalternos, a manter relações profundas com os bumbas-meu-boi, e isto deu condições de possibilidade para que essa produção cultural sobrevivesse. Se, posteriormente, indivíduos como intelectuais, por exemplo, selecionam, a partir de suas próprias perspectivas, determinadas produções culturais como temas das tradições regionais, isso só se torna possível porque diversos atores e sujeitos sociais contribuíram, ao longo da história, para a efetiva existência dessas produções.

### 3.4 Dos Cafés do Anil às Mangueiras do João Paulo

O processo de negociação que redefine identidade maranhense não pode ser pensado sem que se considere a divisão sócio-espacial entre interiores e capital, e no caso desta, entre suas zonas urbanas e suburbanas e, mais precisamente, entre o Centro e os subúrbios. Existe uma relação intrínseca entre representações e práticas sociais e os distintos espaços que os sujeitos ocupam. Os bois eram realizados em diversos lugares dos subúrbios e do interior da ilha de São Luís. Entretanto, havia um lugar central dos festejos, onde passava a maioria dos bois, onde se concentravam as barracas, os bares, os jogos, os bailes, etc, algo como arraiais. A escolha do local estaria relacionada à disponibilidade, à adaptação e ao desejo dos brincantes e da população em geral, à situação das estradas e aos serviços de trens, bondes e automóveis. Até os anos 1910, esse lugar era o Anil. A partir dos anos 1920-30, gradativamente, o João Paulo passa a ocupar tal centralidade. Essa passagem é reveladora das novas relações que se estabelecem entre cultura e identidade no Maranhão da primeira metade do século XX.

O Anil, pelo menos até os anos 1950, era visto como uma vila. Especialmente durante a Primeira República, era o local predileto das elites ludovicenses para passar os festejos juninos. A maioria das residências do Anil era de pau-a-pique, afinal essa era uma vila habitada por pessoas pobres. Entretanto, como pontos destoantes desse cenário, ao longo do século XIX foram surgindo sítios e vivendas das elites naquela vila, particularmente no Caminho Grande. Quem vivia no Centro, nas ocasiões de lazer e veraneio, do Natal e do Ano Novo, dirigia-se para interiores, como o Anil ou São José de Ribamar.<sup>137</sup>

Localizado entre o Anil e a zona urbana de São Luís, o João Paulo, desde o seu nascimento no final do século XIX, não era visto como uma vila interiorana, embora não estivesse propriamente no Centro. O João Paulo se constituía como um lugar de entremeio, ligava as zonas centrais aos interiores. Esse bairro surgiu quando da eclosão das fábricas têxteis na capital maranhense. Era habitado principalmente por operários que trabalhavam em fábricas e por pessoas oriundas do interior do estado para as quais a prefeitura de São Luís doara lotes de terra para plantações.<sup>138</sup> Na primeira metade do século XX, o João Paulo

<sup>137</sup> Pelo menos até os anos 1970, o acesso às praias da orla de São Luís era precário. Assim, pode-se comparar o Anil e São José de Ribamar a praias nos dias atuais. Havia praias em São José de Ribamar.

<sup>138</sup> A partir de final do século XIX, “nos arredores das fábricas foram surgindo bairros habitados por trabalhadores dessas fábricas, enquanto as áreas centrais eram ocupadas por famílias abastadas que ainda tentavam manter o ideal da chamada ‘Atenas Brasileira’, ao mesmo tempo em que no centro urbano havia habitações populares coletivas (cortiços)” (SOUSA, 2006, p. 16).



passou de um bairro meramente residencial a um importante centro comercial de São Luís, e também uma zona de cabarés, freqüentada por indivíduos de diferentes classes e grupos sociais, de políticos a estivadores, e de diferentes lugares da ilha. Até 1957, quando se iniciou o calçamento de algumas ruas do bairro, a maioria das vias era de piçarra. (RIBEIRO, 2007)

O João Paulo ligava o Anil ao Centro através do Caminho Grande, uma longa e estreita estrada de terra tendo ao lado a linha de bonde. Quando se aproximava o São João ou a festa de São José de Ribamar, a imprensa freqüentemente reclamava da péssima situação dessa estrada. Caminho Grande era a única estrada de rodagem da ilha. Cotidianamente, automóveis, carroças, cavaleiros e pedestres davam movimento a essa estrada.

Até os anos 1920, não raro se destacava nos jornais tão somente os festejos religiosos realizados nas igrejas católicas ou as festas nos bailes aristocráticos, ou simplesmente não se falava sobre as festas juninas. Na maioria das vezes em que se referiam ao universo popular, os jornais costumavam lembrar da violência ou convidavam para algum café ou bar preparado no interior da ilha especialmente para a chamada gente de sociedade.<sup>139</sup>

De fato, as festas de caráter popular não eram prestigiadas somente pelos sujeitos sociais que poderiam ser considerados membros dos grupos economicamente subalternos. Embora em outra dimensão e intensidade, alguns membros das elites também lhes dedicavam alguma atenção. Centro dos festejos populares juninos durante praticamente toda a Primeira República, o Anil, nesse período, era para as elites um local de descanso e diversões nos sítios e vivendas, bares e cafés. Desde o início de junho, surgiam na imprensa anúncios de bares e cafés no Anil. Eles disputavam entre si a preferência das elites. Nos anúncios, destacava-se o fato de o café ter “pessoal habilitado” para bem servir a freqüesia. Certamente, parte significativa desses cafés era propriedade de pessoas que viviam no Centro e que durante os festejos juninos se dirigiam para o Anil, onde ofereciam seus serviços. Muitos bares só abriam nessa ocasião ou se preparavam especialmente para ela. Nos bares e cafés se serviam peru, galinha e leitão, geralmente assados, tortas diversas, especialmente de camarão, pastéis, sanduíches, peixe frito, vatapá, fiambre, queijos, doces, bebidas como cerveja, guaraná, vinho, uísque, conhaque, licor, e também a branquinha destilada, embora esta quase nunca fosse

---

<sup>139</sup> Esta tendência pode ser observada de maneira paradigmática em *Pacotilha*. Em 1909, afirmava-se que junho, tempo de veneração e adoração a santos católicos, era tão somente a continuação de mês mariano, maio (PCT, 23/6/1909, p. 1). Mesmo no jornal *Folha do Povo*, publicado entre 1923 e 1929, em cujas páginas havia um certo espaço dedicado para as festas juninas populares, em alguns anos elas simplesmente não aparecem ou apenas destacam-se casos de violência, como em 1926, quando registrava-se um encontro de bois que resultou em feridos no interior da Ilha (FPV, 30/6/1926, p. 2). Esta perspectiva não se fará mais presente a partir dos anos 1930, quando, mesmo que ainda sejam apresentadas notícias de violência durante os festejos juninos, haverá um arsenal de imagens e textos bem mais amplo nos quais os bumbas e o São João do Maranhão serão vistos de maneira positiva e como elementos identitários fundamentais das tradições regionais.

anunciada.

Se não se desejasse ir aos bares, podia-se contar com prestadoras de serviços, que atuavam tanto no Centro quanto nos sítios das vilas, preparando louças e adornos de sala, quarto e varanda para os dias de festa (PCT, 22/6/1887, p. 1). Os sítios, para os quais se costumavam procurar caseiros (PCT, 19/6/1888, p. 1), podiam ser alugados, inclusive durante a temporada junina (PCT, 18/6/1890, p. 1).

Além das vilas da ilha de São Luís, no final do século XIX, as elites também contavam com passeios de barco, com música a bordo. Nesses passeios, geralmente as pessoas iam para as missas de São João espalhadas pelo interior da ilha, percorriam o rio Anil, de onde se podia observar o movimento dos festejos populares nos interiores (PCT, 23/6/1887, p. 3), ou ainda para a cidade de Alcântara, onde assistiam as festas juninas religiosas e também as danças populares (PCT, 22/6/1883).

Desde final do século XIX, além das orquestras, os bumbas se constituíam como uma das importantes atrações oferecidas pelos bailes. As orquestras, em geral, eram dirigidas por “professores”, especialistas em música, e podiam se apresentar não somente nos cafés, como também nos clubes e sítios (FPV, 23/6/1922). Nos sítios e cafés do Anil, as famílias e membros das elites esperavam a passagem dos bumbas para assisti-los. Em 1897, o bar do Garrido esperava a “rapaziada de bom tom” para assistir aos bumbas (PCT, 23/6/1897, p. 1) e Albino Xavier também anunciava bumba-meu-boi em seu bar (PCT, 23/6/1897, p. 1). Em 1899, anunciava-se que no bar do Albino ia dançar o boi da Maioba (PCT, 22/6/1899, p. 2). No ano seguinte, também naquele bar se esperava um “Bumba-meu-boi vistosamente preparado” que iria ao largo em frente ao botequim apresentar-se com Pai Francisco e Mãe Catirina (PCT, 22/6/1900, p. 3). Em 1913, o proprietário de um bar convidava o público para assistir na véspera de São Pedro, a “dansa do *Bumba*”, contratado da Vila do Paço (PCT, 28/6/1913). Em 1924, o proprietário do Café Floresta convidava “o belo sexo” e outros para assistir “à tradicional festa do Boi, nas noites de 23 e 24” de junho (PCT, 25/6/1924, p. 3). Em 1929, o Café Batista contratou um bumba (FPV, 20/6/1929, p. 3, grifo do autor). De fato, os bois eram capazes “de despertar o interesse mesmo dos nascidos e criados na cidade” (MACEDO, 1926, p. 3). Longe de ser um fenômeno recente, o processo através do qual o boi deixa de dançar na porta das casas para brincar mediante contrato e pagamento remonta a pelo menos final do século XIX. Portanto, foi algo lento e progressivo. A novidade dos anos 1970 parece ser tão somente seu novo contratante, o Estado.

Com os últimos anos da Primeira República se vão também os tempos da centralidade do Anil para o São João de São Luís do Maranhão. Se em 1922, na véspera dos

festejos, anunciava-se que “o Anil será o termo das jornadas, o ponto capital das peregrinações, o ponto principal dos folguedos” (PCT, 23/6/1922, p. 1), em 1930, a centralidade do Anil já não é mais aceita por todos. No dia de São João, afirmava-se que “o povo já se acostumou com o João Paulo” (TRB, 24/6/1930, p. 7). A passagem do Anil para o João Paulo fica muito clara numa breve crônica do São João de 1930. Ao mesmo tempo em que o cronista afirmava que ninguém resiste “à sedução de um passeio no **Anil** ou a **outros** pitorescos recantos da Ilha”, também reconhecia que “o ponto central dos folguedos, **este ano**, foi no **João Paulo**” (PCT, 30/6/1930, p. 1, grifo meu). O início dos anos 1930 é um momento de porfia, o “veterano” Anil disputa a centralidade com o João Paulo (TRB, 23/6/1930, p. 6; 22/6/1933, p. 2).

O encontro de São Marçal deve ter sido importante para a vitória do João Paulo. O dia 30 de junho se consolidou como um momento em que bois vindos de diversos lugares acabavam se encontrando naquele bairro. As amizades, a sombra das mangueiras, os bares populares e os cabarés<sup>140</sup> do João Paulo constituíam poderosas razões para que a rapaziada desse uma parada no bairro depois da noite de São Pedro.

Assim, em termos cronológicos, torna-se evidente que a passagem do Anil para o João Paulo ocorre entre fins dos anos 1920 e primeira metade dos anos 1930. A partir do Estado Novo, a centralidade simbólica e social do João Paulo para os festejos juninos no Maranhão já está consolidada. A população da capital era convidada por diferentes órgãos de imprensa a “ir apreciar os festejos projectados na orla suburbana sanluísense, principalmente no João Paulo, o ponto de reunião predilecto do povo”, com “músicas, fogos de artifícios, sortes, ‘bars’, além dos ‘bois’” (DNT, 29/6/1940, p. 2). “O João Paulo é o centro para onde converge gente de todos os recantos da Ilha, dos subúrbios, dos arrabaldes e mesmo da cidade, a fim de tomar parte nos folguedos das noites de São João e São Pedro”, dos quais, “a nota característica” são os bumbas-meu-boi (OGB, 5/7/1948). Nos anos 1930, as festas de tambor de mina realizadas no período junino e que são divulgadas pela imprensa, excetuando-se a da Casa das Minas, são realizadas em terreiros do João Paulo, como as de Francisca Rosa, Maximiniana e Severa.

Essa passagem pode ser observada na própria percepção da imprensa de um dos principais símbolos dos festejos juninos, as mangueiras. Quando se fala sobre essas frondosas árvores dos subúrbios e interiores da Ilha durante a Primeira República, lembra-se que durante os festejos juninos, elas eram espaço de descanso, de tranquilidade (PCT, 30/6/1930, p. 1). Na

<sup>140</sup> Em 1938, houve um boi que se chamava Flor da Zona (DNT, 7/6/1938, p. 4, p. 4), possivelmente uma referência às zonas de meretrício.

primeira metade da década de 1930, quando se trata das “tradicioneas mangueiras do bairro” do João Paulo (TRB, 29/6/1934, p. 3), salienta-se que há uma “popular mangueira, inabalavelmente erguida a oferecer um local preferido” aos que buscam “boa fuzarca de bumba” (FPV, 22/6/1932, p. 4).

No tempo dos cafés, os anúncios de ensaios dos bois são freqüentemente acompanhados de anúncios de ótimos serviços de algum bar, que se prepara para receber seus clientes, diferentemente do que ocorre no tempo das mangueiras, quando os anúncios de ensaio de bumbas são geralmente acompanhados pela descrição da expectativa não somente daqueles que habitam o Centro como também do “povo” em relação ao São João. A passagem do Anil para o João Paulo reflete a passagem da valorização erudita das práticas culturais locais para a valorização do popular. Passa-se da valorização dos cafés, espaços construídos como locais prioritários das elites, para a valorização das mangueiras, espaços pensados como lócus característicos dos populares. Se nos cafés do Anil, as elites fazem a festa, e são destacadas por isso, as sombras das mangueiras do João Paulo são representadas como espaço prioritário do “povo”. Obviamente, os espaços dedicados aos populares e às elites eram marcados por mediações e não se apresentavam bipolarmente definidos, a própria ida dos bumbas aos cafés do Anil, contratados pelos comerciantes, mediadores importantes nesse processo, é uma evidência disso. Entretanto, o que aqui se salienta é que da perspectiva das elites, o bumba-meu-boi, no contexto dos cafés do Anil, era algo pouco importante para se pensar as tradições regionais, ele era sobretudo algo para ser visto como entretenimento. A identificação dos bumbas com as tradições do Maranhão é algo que se efetiva após os anos 1920, e se dá junto com a consolidação da centralidade do João Paulo para os festejos juninos de São Luís.

As comparações entre as festas juninas do passado e do presente feitas em 1929 pelo pintor José Jansen e pelo cronista Ribamar Pereira (1929), e em 1941 por um certo João Pedro (1941, p. 6), são reveladoras das novas percepções dos festejos juninos, particularmente no que concerne às implicações sociais notadas na passagem do Anil ao João Paulo. João Pedro observa que “há uns trinta anos atrás” as festas juninas seriam marcadas por “alegria espontânea e cordialidade sincera”, tudo realizado em “ambiente familiar”, haveria “uma alegria intensa em toda a cidade”. O desenho de José Jansen, que acompanhava o artigo de Ribamar Pereira, reedita os tempos lembrados por João Pedro.

José Jansen mostra um caboclo de pena e um boi alegres e dóceis, apresentando-se para as elites maranhenses num dos cafés para elas preparados no interior da ilha. Uma imagem que evidencia, antes de tudo, ambiente familiar e cordialidade. Este ambiente, na

visão de João Pedro, foi destruído quando os festejos “passaram aos subúrbios”, ocasião em que as festas juninas teriam se transformado em “festejos da patuléa, em vez de ser de todas as classes”, perdendo “o caráter de festas da sociedade” (PEDRO, 1941, p. 6). Muitos membros das elites devem ter tido dificuldade em lidar com as festas juninas no João Paulo, que era considerado “a metrópole suburbana” (DNT, 22/8/1940, p. 2) de São Luís. Efetivamente, quando os festejos eram realizados para as elites nos cafés do Anil, elas podiam se manter separadas do que denominavam povo. Em grande medida, isso não será mais possível no João Paulo, quando as festas juninas se tornam encontros de grande massa popular, e onde, quem deseja se divertir dançando ou vendo o boi tem que disputar espaço com um grande número de populares.



**Figura 9: Bumba-meu-boi**

Fonte: FPV (22/6/1929, p. 1)

A passagem do Anil ao João Paulo revelaria mudanças nas relações sociais, particularmente no que concerne aos ritos de paternalismo, que certamente mudaram ao longo da primeira metade do século XX. Na crônica que acompanhava a figura de José Jansen, escrita por Ribamar Pereira (1929), descrevia-se um tempo de saudades, saudade dos

coronéis, capitães e majores que recebiam seus amigos em seus sítios e casas no Anil, onde assistiam aos bumbas e proseavam. Lembrava-se que “hontem”, ao se aproximar a temporada junina, começava o êxodo alegre das famílias maranhenses para o interior da Ilha. Ao lado dessas famílias, “attento e respeitoso, o capitão Firmino Pires acomodava as senhoras nos melhores logares” para assistir os bumbas. A “negrada” podia dançar alimentada pela “tiquira”, mas ordem, respeito e distintividade seriam mantidos. À meia noite, geralmente após a passagem do(s) boi(s), servia-se uma mesa farta e variada. Para as elites, os interiores durante os festejos juninos eram espaços de “recreiações do espírito”. Quando o João Paulo começa a ascender a ponto central dos festejos juninos do pós-Abolição, muitos daqueles que viveram os tempos do Anil só conseguem ver o boi como “sem fama e sem glória”.

Do Anil ao João Paulo há uma passagem significativa do rural ao semi-urbano, se assim se pode denominar o João Paulo que, durante o período em foco ficava “à saída de São Luís” (ALVES, 1958, p. 3), isto é, nem totalmente dentro nem totalmente fora da “cidade”. A ida dos bumbas ao João Paulo revela um certo desejo por parte dos populares de apresentar os bois em meio ao urbano e à urbanidade. Se as elites desejavam, durante os festejos, afastar-se da cidade e viajar para a tranqüilidade do campo, os populares almejavam o inverso. Lembre-se que havia a idéia de que as festas juninas “sempre viveram intensamente, quanto mais afastadas do centro urbano. Quanto mais distantes melhor apresentam as suas lógicas do próprio interior popular” (OGB, 2/7/1942, p. 4). Isto é, havia um imaginário social (não reduzido ao pensamento folclórico, embora pudesse ter neste campo de saber um ponto de concentração e difusão) cuja pretensão era preservar o que se entendia por tradicional o mais distante possível da urbanidade, como se esta tivesse o poder de descaracterizá-lo.

A ida dos bumbas para o João Paulo significa, até certo ponto, um questionamento a esta argumentação. Havia muitos bois organizados no interior da ilha de São Luís, isto é, para muito além das imediações do Anil e do João Paulo. Para estes bois, era menos difícil, do ponto de vista da locomoção, quando as festas eram no Anil. Esta vila estava muito mais próxima deles. Entretanto, ainda assim, eles preferiam ir brincar até o João Paulo, num tempo de difícil acesso, quando a única estrada de rodagem, o Caminho Grande, que não atingia todos os lugares, vivia em péssimas condições. De outro lado, o João Paulo, como local de despedidas, era mais confortável para aqueles bois organizados mais próximos do Centro.

Não era qualquer espaço mais próximo ao Centro ou distante dele que interessava aos populares e aos brincantes de bumba-meu-boi. Em 1940, quando os subúrbios, as fogueiras, os bailes, os tambores e “o popular bumba-meu-boi” constituíam as peças-chave do São João, informava-se que “o João Paulo, querendo encerrar os festejos joanninos de

maneira brilhante, em vista de ser este o último ano em que nesse suburbio se realizam taes festas, capricha de modo a atrahir a população sanluísense para lá” (DNT, 21/6/1940, p. 2). Apesar do clima de despedida, a festa se repetiu no João Paulo no ano seguinte, ao contrário do que ocorreu em 1942. Quando “o povo já estava acostumado a viver e a sentir aquelas expansões bem próprias do nosso caboclo e do negro da Ilha” no João Paulo, o local escolhido pelas autoridades e organizadores foi o Basson, subúrbio, um lugar ainda mais próximo do Centro. Mas a escolha do local das festas não poderia ser feita unicamente por interesses de autoridades políticas ou policiais, organizadores, etc. Havia outras peças importantes e também decisivas, dentre as quais os próprios populares e a imprensa, que desaprovaram a saída dos festejos do João Paulo. “Este ano foi o Baçon o ponto indicado, o que realmente não agradou a todos os que brincam e apresentam o ‘bumba-boi’ especialmente aqueles que o conheceram anos atrás” (OGB, 2/7/1942, p. 4). No ano seguinte, os festejos voltaram para o João Paulo. No início dos anos 1930, quando ainda não estava totalmente definida a centralidade do João Paulo para os festejos juninos sanluísenses, o bairro do Areal (TRB, 22/6/1933, p. 2) também se apresentava como um dos candidatos a realizar os festejos. Saindo do Anil, a festa “foi [primeiro] à Jordoa, depois ao João Paulo” (OGB, 2/7/1942, p. 4). Assim como o Basson, o Areal/Monte Castelo se localiza mais próximo do Centro que o João Paulo.

Certamente, a escolha do João Paulo também se relaciona ao fato de que esse bairro era no dia-a-dia um ponto de encontro da população de São Luís, local onde os sanluísenses “combinam o preço do pescado, discutem as deventuras da política, acertam os dias do bumba-meu-boi de devoção nos terreiros” (ALVES, 1958, p. 3). O João Paulo não era uma vila e nem um simples subúrbio. A metrópole suburbana era vista, antes de tudo, como um bairro de comerciários e do povo. A rede comercial existente no João Paulo servia tanto aos que viviam na zona urbana quanto aos que residiam no interior da ilha. A transformação do João Paulo em metrópole suburbana foi intensificada pela implementação dos bondes elétricos em 1924 (PRAZERES, 2007) e quando, nas primeiras décadas do século XX, a população local fundou feiras, onde se comercializavam artesanato, refeições, gêneros alimentícios, etc. (RIBEIRO, 2007, p. 57). Tanto cultural quanto economicamente o bairro do João Paulo se constituiu como um espaço importante, particularmente para a população pobre e negro-mestiça de São Luís. Dada a sua liminaridade sócio-espacial, mesmo quem não residia no João Paulo, podia manter uma certa identificação com o bairro. Como local central dos festejos juninos, como ponto de encontro de bois, a metrópole suburbana significou uma celebração festiva de redes sociais estabelecidas cotidianamente. Havia, assim, por ocasião dos festejos juninos no João Paulo, a maximização festiva dos encontros cotidianos de parte

significativa da população ludovicense e maranhense.

O João Paulo era apresentado em jornais de época como local privilegiado de violência. Uma violência que é apagada dos novos textos. Os golpes que a omitem são tão fortes quanto indisfarçáveis. A “intensa agitação popular” que lhe caracterizava durante o São João destoava de suas “noites simples”. Ao longo do ano, “não raramente o socego da população é despertado por brigas e distúrbios”. “Musicas alegres, fogos de diversos tipos cortando o espaço, barraquinhas de sorte, são coisas notadas ali. E isso se prolongará até o fim do mês, quando o João Paulo se despedindo dos referidos festejos voltará á vida normal”. (OGB, 19/6/1948) Durante essas festas era importante ver e descrever o João Paulo e a cidade como lugares em que ordem e felicidade se entremesclavam. As festas realizadas no “populoso suburbio da capital” (OGB, 17/6/1947) eram classificadas de “festejos religiosos, na capela de São Vicente de Paulo e os festejos profanos, no largo da capela”, local de “barracas, bar e outros divertimentos populares” (OGB, 10/6/1947; 17/6/1947). Apesar da tentativa de estabelecer o religioso e o profano como fixamente separados, esses espaços, se não se confundiam, não raro se cruzavam.

O fato é que os anos 1930-65 constituem um tempo de entrelugares no que concerne às relações entre cultura, identidade e sociedade no Maranhão. O João Paulo se constituía como o único arraial longe do mundo rural e próximo das zonas urbanas. Naquele momento, de algum modo, o mundo urbano, o centro de São Luís, e tudo o que esse espaço representava, atraía profundamente os brincantes de bumba-meu-boi. Passando da ruralidade para a semi-urbanidade a partir de final dos anos 1930, os bumbas desarticulam os padrões explicativos das relações entre identidade, cultura e sociedade no Maranhão predominantes na Primeira República, que se pretendiam demarcados bipolarmente, nos quais se identificava, de um lado, o popular, o bárbaro e o rural, e, de outro, o erudito, o refinado e o urbano.

Os dois clubes populares mais afamados dos festejos juninos do João Paulo eram Moreninha, presente pelo menos desde os anos 1930, e Athenas, que surge nos anos 1940. Se Moreninha, uma das personagens centrais das toadas dos cantadores de boi, apresenta-se como algo num espaço social adequado, isto é, no subúrbio, a Atenas literalmente desce para os subúrbios. Este é um momento em que essa representação já se manifesta esfacelada. Embora anunciada como morta, a Atenas não morreu. Ela foi sim desconstruída enquanto prática cultural e discurso representacional essencial da região. Mas isso não significou sua extinção ou desaparecimento. Ao contrário, ela foi proliferada, passando a ocupar uma posição descentrada nos discursos e práticas demarcadores da identidade regional. Antes uma referência social e discursivamente posicionada particularmente no mundo erudito das elites,



disseminou-se de maneira intensa por diversas esferas e situações, inclusive no mundo popular, sendo apropriada pelos grupos subalternos a partir de seus próprios interesses e perspectivas. Enfim, a passagem da centralidade dos festejos juninos, caracterizados sobretudo pelos diversos grupos de bumba-meu-boi, do Anil para o João Paulo foi algo concreto, e no plano simbólico significou e implicou o estilhaçamento e a proliferação da Atenas Brasileira.

### 3.5 O amatutamento dos bailes da “gente de bom tom”

Pelo menos desde final do século XIX, havia bailes de São João nos clubes aristocráticos do centro da cidade. Eram chamados de “festas elegantes” (PCT, 21/6/1919, p. 1; 25/6/1919, p. 1), “elegantes reuniões” que dariam “à nossa elite um permanente fator de sociabilidade” (PCT, 30/6/1919, p. 1). Até as duas primeiras décadas do século XX, era comum as “diversões” anunciadas nos tempos das festas juninas serem teatro e cinema, num tempo em que estes são apresentados como bem diferentes das práticas populares. Em 28 de junho de 1890, por exemplo, convidava-se para concertos musicais no largo do Carmo (PCT, 28/6/1890). E no dia de São Pedro, quando *Pacotilha* costumava dar folga aos seus funcionários, no ano de 1916 o evento mais anunciado em São Luís era um filme de um cineasta italiano (PCT, 29/6/1916, p. 4).

Até final do século XIX, aqueles que desejassem freqüentar os ditos bailes aristocráticos deveriam se vestir, por exemplo, com “luvas de pellica branca”, sedas, setins e gravatas, como sugeriam os anúncios de algumas lojas (PCT, 23/6/1887, p. 3). Já a partir dos anos 1930, esses bailes, como a Festa do Balão do Casino Maranhense, que costumava se prolongar até alta madrugada e reunir “o que existe de melhor em nossa sociedade” (DNT, 27/6/1939, p. 8), passaram a ser apresentados como “tipicamente regionais” e quem desejasse frequentá-los deveria se vestir a caráter, isto é, como “caboclos” (DNT, 25/6/1944, p. 6), pois se tratavam de “festas matutas” (JPQ, 23/6/1955, p. 4). Este São João apresentado como o tempo da caboclada, dos modos supostamente interioranos, é muito bem expresso nesta carta-convite de 1955.

- Arraiá di Sãn Juã, 3 di juni de 1955.

Inesquicivi Cumpadi

Vimo prú meio desta pôcas linha cunvidá vasmicê promodi sê tistimunha du cazarmentu di nossa fia Maria Simpiciça com um Apulinaru Cirinu fio di cumpadi Malaquia i a cumadi Filuca, vai sê uma festança quê dura treis dia. A musga du Zepocinho ta presente na festança prumodi abiantar u casoro i prumodi o pessoá dançá.

I para diverti a barriga, tem munta gente e munto doce, migá di mio i tudo qui seu buxo desejá.  
 A cirimonha será realizada pulo seu vigaro Padi Dunato nu dia 23 di juni vespa di Sãn Juãn, as oitio ora da noute no parco da Açan Catoca.  
 Prá mio aprumo, fatiota arigô (traje matuto)  
 Contamu com sua presença, di já agradece – Remundo Sivirina i Duruteu Quirinu.  
 (JPQ, 23/6/1955, p. 4)

Torna-se freqüente a identificação dos festejos juninos com o chamado mundo caboclo e interiorano. Em 1941, o poeta Oliveira Roma identificava a beleza e legitimidade de “uma noite de São João” em seu caráter popular evidenciado no português arcaico e na religiosidade dos caboclos do interior que se reuniam em multidão.

Era noite de São João...  
 Im casa de mãe Joanelha  
 Tava grande multidão  
 Pra fazê a ladainha  
 Da sua antiga promessa  
 Condo a festa se acabou-se  
 Nós tudo fumo forgá [...]  
 (ROMA, 1941)

Dentre outras coisas, o amatutamento dos clubes aristocráticos e da poética noite de São João evidencia que as práticas e representações características do universo popular, através de diversos modos (estereotipadas ou de outra forma), invadem os lugares onde, outrora, procurava-se afastá-las. E, mais que isso, nos anos 1950, quando as classes médias e a elite de São Luís ainda moravam no centro histórico ou nas suas proximidades, e no seu entorno a população mais pobre, os bumbas começaram a dançar nos clubes aristocráticos. Em 1952, destacavam-se nas “festas matutas” do Grêmio Lítero Recreativo Português “o interessantíssimo casamento na roça e a brincadeira do bumba-meu-boi de Viana, que dançará á porta do clube” (PGB, 28/6/1952, p. 4). Em 1958, além dos salões “enfeitados de acôrdo com a época”, deveriam “alguns cordões de Bumba-meu-boi estar presentes na séde do aristocrático grêmio luso” (DRM, 13/6/1958, p. 7). Não à toa, no final dos anos 1950, são freqüentes os discursos cujo objetivo é tentar “salvar” os responsáveis pelo culto à Atenas Brasileira, na época, a mocidade estudantil, “que enegrece com a lama da corrupção a brancura lirial de nossas tradições gloriosas” (BRITO, 1957).

### **3.6 Os bumbas poetizados em Atenas: da tragédia à comédia e à festa**

A partir dos anos 1930, em praticamente todos os anos, a “Noite de São João” é descrita em prosa ou poesia nos jornais maranhenses. Além disso, o bumba-meu-boi se torna seu conteúdo central, ao contrário do período anterior, quando “Meu São João” era

basicamente de fogueiras, santos, promessas e profunda nostalgia, como numa crônica de 1929 (FPV, 27/6/1929, p. 3). Durante a Primeira República, quando essas narrativas aparecem, na grande maioria das vezes, essa é uma noite na qual se vê tudo “da janela do sítio” (PCT, 24/6/1922, p. 1), narrando-se a experiência da dita gente de sociedade.

Diferentemente do carnaval, “época por excelência do desprendimento do rizo” (FORTUNA, 1916, p. 1), os bumbas não constituíam um referencial estético comum da produção poética apresentada na terra gonçalvina antes dos anos 1930. Nas poucas vezes em que aparecem nas crônicas poéticas dos festejos juninos, lembra-se que eles constituem ocasião em que a gente pobre do interior da ilha dança em “meneios semiescos”, e que costumam terminar em tragédia, como bem se pode observar na “Noite de São João” decantada em 1926 por Eurico de Macedo (1926, p. 3).<sup>141</sup> Macedo conta a história de Zé Tiuba, lavrador, homem pacato e reservado que se tornava famoso por ocasião do São João, “tempo em que o simulacro de um boi animado diverte a gente simples do interior de vários estados do Norte”. Zé Tiúba preparava a carcaça do boi com muita antecedência. Convidava a rapaziada e as mocinhas do povoado. De toda parte vinham cavaleiros e peões. Preparado, no dia da apresentação o bumba saía. Chegando em casa de alguém, apresentava-se. Nutria-se com a tiquira. Zé Tiúba, além de dono, era às vezes o cantador e às vezes o miolo do boi. Em certa ocasião, ele era o miolo e quando dançavam, do interior do boi percebera que Zeferino, o Pai Francisco, insinuava-se para sua esposa, Maria do Brejo. A comédia terminou. Iniciara-se a tragédia. Bailando e enfrentando Pai Francisco, Zé Tiuba fôra morto por seu rival, que ficara com sua esposa. Aqui, o bumba-meu-boi é mais tragédia que comédia.

Cenas de violência não serão mais comuns nas poesias, crônicas e outros textos e imagens que se referem aos festejos juninos e aos bois, ainda que freqüentemente se saliente, tímida e indiretamente, que o universo material e humano dos bumbas é indelével, essencial e potencialmente violento. Será mais comum identificar os bumbas com a fama, o povo, a festa, a felicidade, como o fizera em 1937, José Maioba, em sua poesia “bumba-meu-boi”, na qual também se lembrava que quando os bois passavam, “matracas, pandeiros e tambor” faziam um “estridor” deixando “o mundo inteiro concentrado”. Embora Maioba não poetize os caboclos de penas, um dos principais personagens dos bumbas, como violentos, ele os inscreve como seres essencialmente ambíguos, lembrando sua suposta origem, os povos indígenas. Os caboclos seriam “ingênuos”, “gente mansinha, daquela que comeu o bispo

---

<sup>141</sup> Durante o período junino este foi o único conto, cujo referencial estético eram os bumbas e as festas juninas, que localizei em *Pacotilha* ao longo da Primeira República.

Sardinha...”<sup>142</sup> Ao fim, importava evidenciar que os bois, “a noite toda” e “todo o dia”, traziam “felicidade doida”, “que alegria!”. (MAIOBA, 1937)

Uma “Linda Noite de São João” é poetizada por um certo Doncri (certamente um pseudônimo), em 1939, em *Renovação*. Compunham aquela noite, luar, fazenda, uma mangueira secular, luzes, terreiro, fogueira, fogueirinha de palha benta, estórias, lendas, sortes e santos. Tratava-se de uma noite plena de desafios de violas entre caboclos, trovadores e repentistas bravos e afamados. Terminada a disputa de violas, ouviam-se “troar fortes de matracas num pandemonium barbaro, socar de pés no chão, homens vestidos de pennas, outros de capas lantejoulas, enchendo o silencio”. Era o bumba-meu-boi, que chegava e entoava suas canções. (DONCRI, 1939)

Ressignifica-se, assim, em linhas poéticas, o pandemônio bárbaro visto como característico dos bumbas. Eles não são mais percebido como algo distante das tradições regionais. Leva-se para a poesia a força e a firmeza dos bumbas. As festas juninas e os bumbas-meu-boi são pintados em páginas e descritos em poemas que definem a identidade da região. Nas linhas poéticas, o bumba-meu-boi é inscrito como elemento cultural mediador e demarcador de “ser maranhense”.

“A Festa de São João” declamada em poesia é uma “data feliz”, quando “os fogos entram em ação, e os ‘bumbas meu boi’ com os foliões, trazem grande satisfação”. Para “o nosso povo da Ilha, que vive das suas tradições, esta festa é uma maravilha”. (MENDES, 1960, p. 7) É uma festa que “fica animada quando chega a batucada, do bumba-meu-boi do sertão” (ALVES, 1955, p. 4).

Os bumbas e o universo popular que os circundava são transformados em motivo para diversas poesias, não só daquelas em que o tema são as festas, a diversão, as tradições da região, mas também daquelas em que o poeta deseja falar de sua intimidade existencial. Este é o caso de *Sentidos versos meus, parcelas do meu nada...*, em que Jorge de Meireles, para refletir sobre a “estrada longa, no caminho incerto que nós trilhamos ao desconhecido”, inicia seus versos, assim:

O bojo negro do céu  
 Todo coberto de estrelas  
 Parece o corpo de um bumba  
 No São João do universo...  
 (MEIRELES, 1950)

Enquanto exemplos típicos, coisas genuína e positivamente da terra, cada vez

---

<sup>142</sup> Afirma-se que Dom Pero Fernandes Sardinha teria sido devorado por índios canibais no Maranhão Colonial, na costa Sul do Atual estado de Alagoas.

mais o São João e o bumba-meu-boi inspiravam poesias, versos e louvores (OGB, 1/6/1942, p. 1; 2/7/1942, p. 6). Identificado como folguedo insólito e oposto à boa ordem, à civilização e à moral (OIM, 15/6/1861), batuque e berreiro perturbadores do sossego público (PCT, 23/6/1917), “empolgante e fascinante da alma do populacho” (PCT, 25/6/1906, p. 1), “quadra de satisfação para o caboclo da ilha” (DNT, 25/6/1938), “o maior divertimento de nossa classe inculta” (LEMOS, 1940, p. 5), o bumba-meu-boi passa a ser definido sobretudo como algo cujos “propósito” e “espiritualidade” são compartilhados por “brancos e pretos, velhos e moços” (OGB, 2/7/1942, p. 4), enfim, como “coisa essencialmente nossa” (PGB, 4/4/1950, p. 4). Por definição, ele não mais é algo insólito e nem restrito somente aos grupos subalternos, mas ao patrimônio cultural regional, que pertenceria e deveria ser preservado por todos os maranhenses, pretos, brancos e mestiços, homens e mulheres, ricos e pobres, enquanto o principal elemento diacrítico da região.

Não é por acaso a inspiração poética de Correa de Araújo, imortal da AML, quando em 1943, ao receber a professora Laura Rosa naquela instituição, denunciava, em tom de melancolia, que “o Ateniense venceu e hoje o bárbaro vence” (ARAÚJO, 1949). Ela é sugestiva. Exatamente quando começa a se conformar, de maneira cada vez mais constante e intensa, uma nova representação da região, na qual seus caracteres ditos eruditos e brancos já não mais estão completamente sós na definição da identidade regional, mesmo quando restrita às perspectivas das elites, anuncia-se a vitória do bárbaro. Bárbaro este que, ao longo da história do estado, é freqüentemente localizado e denunciado nas manifestações de conhecimento, cultura e religiosidade popular e negra.

A própria arte de beber cachaça, tão cara aos caboclos e a muitos membros das elites, mas recriminada oficialmente, já em 1946 era louvada em *Alvorada*.

#### BEBER CACHAÇA

“Ora (dizeis) beber cachaça ! Certo  
perdeste o senso!” E eu vos direi, no entanto,  
que, p’ra bebê-la, muita vez desperto  
e vou correndo ao botequim do canto...

E ando depressa p’ra encontrá-lo aberto...  
Bebo cachaça toda a noite, enquanto  
um bebaço mais longe, outro mais perto,  
afogam nela dolorido pranto.

Dizeis agora: “Tresloucado amigo !  
Por que bebes assim ? Homem perdido ! ...  
Acaso tens *mata-borrão* contigo ?!

E eu vos direi: Bebei, sorvei a taça !  
Pois só quem bebe pode ter sentido

Para entender as “manhas” da cachaça.  
(SANTANA, 1946)

“Beber cachaça”, de Vera-Cruz Santana, então membro do CCGD e que seria empossado na AML em 1960, evidencia que é contra um certo “senso” que alguns elementos relacionados às manifestações de cultura e religiosidade popular são louvados, pois se trata de um momento em que ainda se tenta, em algumas ocasiões, proibir seu uso. E, mais ainda, dá aos usuários da “safada” uma justificativa de caráter existencial, pois assegura que aqueles que dela não comungam, que, por assim dizer, não participam da festa, não podem entender o que se passa com os bebaços, afinal, “só quem bebe pode ter sentido / Para entender as ‘manhas’ da cachaça”. (SANTANA, 1946)

### **3.7 Os bumbas enquanto espaço de criação e transformação**

Característica marcante dos bumbas era sua capacidade de adaptação e transformação. Havia uma grande concorrência entre os diferentes grupos de bumba-meu-boi. Em São Luís, esta concorrência se intensificava com a presença de bois do interior do estado ou realizados por pessoas que viviam em São Luís, mas cuja origem era o interior. Bois do município de Guimarães pelo menos desde os anos 1920 dançavam e eram “afamados” na capital gonçalvina (PCT, 25/6/1924, p. 5; TBP, 29/6/1934, p. 3). Em 1940, além do boi de Guimarães, era anunciado o boi do Munim (DNT, 23/6/1940, p. 2). Em 1952, enquanto os cordões da ilha percorriam os subúrbios da cidade, aguardava-se “o afamado boi de Viana” (PGB, 25/6/1952, p. 2).

A concorrência e disputa entre os bumbas da capital e do interior do estado era um dos motores que alimentava as festas juninas em São Luís do Maranhão. Essa concorrência anualmente se repetia e se renovava. Dentre outras coisas, isso mostra que os bumbas mantinham uma rede de comunicação. Os bumbas se renovavam a cada ano. Se, de um lado, membros da imprensa e da intelectualidade viam neles um depósito de tradição, de permanência, e mesmo de natureza, de outro, o que se nota, através das próprias narrativas da imprensa e das descrições de folcloristas, é que os bumbas-meu-boi constituíam uma manifestação de cultura inovadora e cambiante. Eles não se permitiam engessar, refazendo constantemente seus motivos.

Essa concorrência teria levado ao surgimento do chamado sotaque de matraca da Baixada. Em 1868, a inserção das matracas nos bumbas foi percebida por Sacramento (1868) como algo negativo. Lemos, em 1940, criticava os bois da ilha de São Luís, afirmando que

nestes não se conseguia ouvir as toadas dos cantadores, somente o barulho das matracas (LEMOS, 1940, p. 5). Os letrados costumavam ver com maus olhos quaisquer mudanças nas brincadeiras de bois, pois, segundo eles, elas os descaracterizavam. Os letrados que escreviam sobre o bumba-meu-boi e outras produções culturais no Maranhão eram puritanos se comparados à maioria dos brincantes e populares.

Apesar de ser um instrumento presente nos bumbas desde o século XIX, teria sido somente na década de 1940 que a matraca passou a representar um estilo, um sotaque de bumba-meu-boi. A novidade foi trazida pelo boi do município de Viana. Segundo o cantador de boi José Figueiredo (2007, p. 4), o sotaque de matraca chegou a São Luís em 1942. Em 1947, *O Globo* noticiava que, apresentavam-se em São Luís os bois de Cururupu e Viana, “estando os integrantes dos cordões empenhados em suplantar, sobre tudo, os bois da cidade”. O repórter fora informado de que “não será adotado pandeiro no boi de Viana, mas, somente matracas”. Esta seria uma das “inovações” do “pessoal do interior” para “suplantar a brincadeira dos da capital.” (OGB, 17/6/1947)

### 3.7.1 *O auto*

O auto do bumba-meu-boi se refere, fundamentalmente, ao drama da morte de um boi querido pelo seu dono, um fazendeiro, e pelos empregados deste. O conto narra que certa vez, Catirina, grávida, mulher de um escravo da fazenda, Francisco, Chico, desejara comer a língua do boi. Francisco, então, matara o boi para satisfazer o desejo de sua mulher. O crime fora descoberto. Chico fugira para a mata e fora perseguido pelos homens do fazendeiro com o auxílio de índios que conheciam a terra. Capturado e castigado, para não pagar com a vida fora forçado a trazer de volta à vida o boi. Para isso, recebera a ajuda de doutores e pajés. Depois de muitos artifícios, conseguira-se ressuscitar o boi e a festa pôde continuar. As constantes da história do boi são apresentadas por José Sarney em 1953.

[...] o boi morre; o boi renasce; é sempre por fórmulas e expedientes mágicos que o *boi* renasce; as figuras burlescas contracenando sempre [...] há os homens de confiança do *boi*, vaqueiros de pena ou caboclos do mato; o amo do boi, que é sempre o “cantador”, e comanda a brincadeira; o boi tem uma matança final que o dissolve. (COSTA, 1953, p. 10, grifo do autor)

Embora durante a Primeira República, em sua maioria, as representações sobre Pai Francisco o imprimissem como um assassino e Mãe Catirina como uma mulher na qual

não se poderia confiar,<sup>143</sup> pelo menos aqueles que os apresentavam como uma de suas atrações nos bares do Anil, já os notavam respectivamente como “jocosos” e “amável” (PCT, 22/6/1900, p. 3), o que se consolidará e generalizará posteriormente, quando, em prosa e poesia, o “velho matreiro” Pai Francisco (ALVES, 1955, p. 4) e “a dengosa e divertida ‘Mãe Catirina’” (MENEZES, 1950, p. 1) se tornam personagens indispensáveis nas poéticas noites de São João. Porém, longe de ser algo seguido à risca pelos diferentes grupos de bumba-meu-boi, o auto era extremamente dinâmico, e algumas vezes substituído por diferentes dramas. No São João de Caxias de 1950, Gentil Meneses reclamava das transformações dos bumbas nos quais já não se viam “o cômico e original ‘Pai Francisco’, nem [...] ‘Mãe Catirina’”, e lamentava também a falta de “típicos acompanhamentos das ‘matracas’, dos ‘maracás’ e do ‘tambor de onça’”. (MENEZES, 1950, p. 1)

A suposta falta de certos elementos no bumba-meu-boi era vista pelos letrados como evidência de perda de tradicionalidade. Tobler, em 1959, salientava que o bumba-meu-boi não ocorre “em nossos dias com a mesma pureza de dantes. Do auto primitivo só restam mesmo o *boi* e algumas personagens-chaves, como o amo, os vaqueiros, Pai Francisco, Mãe Catarina e o ‘dotô’, espécie de xamam que faz ressuscitar o boi”. As “cantigas, enredo, música, tudo mudou, variando conforme a região em que é brincado”. (TOBLER, 1959)

Entre as apresentações de bumba-meu-boi poderiam ser realizadas diversas brincadeiras. Em 1962, por ocasião de um concurso de bois no Matadouro, bairro de São Luís, houve a encenação de uma tourada na qual o “Índio Gurupi matou o ‘Touro Negro’. O toureiro, “após a vitória, foi muito cumprimentado pelos presentes”. (OIP, 1/7/1962, p. 3)

O fato é que o denominado auto do boi era apenas uma de tantas outras brincadeiras e dramatizações realizadas durante a execução dos bumbas. Como afirmava o senhor A. Almeida<sup>144</sup>, “o auto do Bumba-meu-boi é uma coisa que varia muito. Cada um faz sua comédia da maneira como quer, podendo até modificar o enredo original” (MARANHÃO, 19997, p. 139). Se, de um lado, há um movimento que tende a uniformizar, homogeneizar as apresentações do boi, construindo, por exemplo, um auto modelo, de outro, há um movimento que oferece vastas possibilidades de criação e recriação dos sentidos e práticas do auto. A despeito de todo preconceito, os populares resistiam, e o auto do boi, com todas as suas possibilidades, evidenciando a criatividade dos brincantes, constituía-se como

<sup>143</sup> Ver, por exemplo, MACEDO (1926).

<sup>144</sup> Alauriano Almeida nasceu em 1917. Foi ferreiro, serralheiro, mecânico e dono de boi (MARANHÃO, 1997, p. 78).



um momento privilegiado de resistência,<sup>145</sup> e, talvez sobretudo, de reivindicação política.

### 3.7.2 *As toadas e os cantadores*

Embora poucos, os registros escritos de toadas de bumba-meu-boi possibilitam que se observem algumas temáticas centrais dos bumbas ao longo do São João dos anos 1937-65.<sup>146</sup> As toadas eram tanto ensaiadas previamente quanto poderiam ser recriadas ou inventadas ao longo dos festejos. Os cantadores de bumba-meu-boi eram uma espécie de trovadores e repentistas. Entre as características dadas aos mais famosos está o fato de serem ótimos improvisadores, capazes de vencer a outrem em porfias infundáveis que poderiam terminar em pancadaria.

Até a Primeira República, de maneira geral, o que as elites ouviam se cantar nos bumbas era, numa palavra, “berraria” (SACRAMENTO, 1868) e “toadas rústicas” (PCT, 25/6/1906, p. 1), ainda que se desejasse tê-las nos festejos juninos. Segundo Sacramento (1868), na berraria os populares abusavam “sub-repticiamente da licença da autoridade policial”. Acompanhando o boi, a multidão “vozeava de seu lado muito aboriginalmente” lembrando os “primitivos íncolas d’esta terra”.

Nos anos 1930, a berraria se transforma definitivamente no “ruído alegre de ‘bumba-meu-boi’”, sendo apresentada em diversos lugares e estilos como um dos elementos que transformavam os festejos juninos em “festas tradicionais” (PCT, 30/6/1930, p. 1). Em 1942, no município de Rosário, festas, fogos, “cânticos primitivos do ‘bumba-meu-boi’”, ondas humanas acompanhando os grupos organizados”, iam “de porta em porta, em ritmo perfeito [...] reproduzindo uma pitoresca tradição da nossa gente” (OGB, 5/7/1942, p. 2). Em 1944, em São Luís, salientava-se que “o ritmo bárbaro dos tambores e as cantigas próprias do bumba-meu-boi” eram elementos da alma do povo (DNT, 26/6/1944, p. 6).

Na perspectiva do movimento folclórico e de sujeitos e setores não

<sup>145</sup> O riso é uma das formas de resistência. Por meio de canções, representações teatrais, inversões e utilizações jocosas de signos do poder, os populares demonstram sua resistência a situações que lhes são opressivas (SOIHET, 1998, p. 15).

<sup>146</sup> Entretanto, ao contrário dos sambas, por exemplo, que desde os anos 1920 são gravados (MATOS, 1989), não há registros fonográficos das letras das toadas cantadas nos bumbas antes dos anos 1970, quando são gravados os primeiros discos dessa brincadeira. A MPF teria gravado em 1938, em São Luís, algumas toadas de um grupo de bumba-meu-boi. Infelizmente, não consegui ter acesso a esse material. Apesar disso, ainda que tivesse acesso a esses registros da MPF, não seria possível fazer uma análise como a de MATOS (1989), que, em grande medida, consegue reconstituir a história cultural, social e política carioca a partir das letras de sambas. Praticamente não é possível, por exemplo, fazer uma análise visando observar as mudanças de temas e conteúdos no que concerne aos bumbas, tendo em vista que para isso seria necessário uma seqüência mínima de músicas e um mínimo de segurança no que concerne à datação das mesmas. Por exemplo, músicas cantadas nos anos 1930, 40, 50, etc.

necessariamente vinculados diretamente a esse movimento, mas certamente influenciados por suas idéias, como alguns articulistas ou intelectuais que se aventuravam a escrever e registrar suas impressões sobre as práticas culturais populares, as toadas podiam revelar “a alma do maranhense” sobretudo se os bois fossem organizados longe da cidade, como bem se salientava no ano de 1938 em *Diário do Norte* (26/6/1938, p. 1). Porém, eram freqüentes críticas em relação às toadas devido às suas supostas excessivas transformações. Depois de ter viajado para fora do estado, Batista Lemos (1940, p. 5), que se dizia “com a curiosidade mais ou menos aguçada pela leitura das descrições das festas tradicionais do Brasil”, afirmava em 1940 que no São João “tudo se me afigura mudado”; as toadas, “um reflexo da alma espontânea do povo”, estariam “um pouco modernizadas”, pois “adaptam-se ao momento. São um mixto de ironia e malícia disfarçadas”.

As toadas de bumba-meu-boi rimavam menos com repetição do que com criação. Já no século XIX, criticava-se o fato de que a “imaginação popular” estava ligada às mudanças trazidas pelo “progresso”, o que a degeneraria. “O progresso da imaginação popular” poderia ser verificado especialmente nos “cantos novos, sem graça, nem beleza alguma”, diferentes das “lindíssimas toadas” de outrora. “No canto notei sensível diferença e sempre para pior”. (SACRAMENTO, 1868) Do mesmo modo que ocorria em relação ao auto, os letrados costumavam perceber mudanças nas toadas de bumbas e interpretá-las como algo negativo. Esta parece ter sido uma preocupação menos dos que viviam do que dos que viam e escreviam sobre os bumbas.

Nas toadas de bumba-meu-boi registradas na imprensa de época<sup>147</sup> é possível notar que elas eram cantadas enquanto os bois caminhavam. Junto com as matracas, pandeiros e tambores, as toadas se tornavam ainda mais fortes quando um boi se aproximava de um outro, quando os bumbas chegavam em casa de alguma família, em bares e comércios, e nos arraiais. Geralmente os bumbas dançavam às portas das casas e estabelecimentos, que se transformavam em um terreiro.

Cantava-se que os bumbas percorriam devagar diversas e longas estradas; que ao chegarem nos locais de apresentação os bois iam entrando devagar ou “rompendo fogo”; pedia-se para abrir, limpar, preparar o terreiro, porque o boi chegou; quando se entrava poderia se pedir licença ou dizer que se tinha licença (policial) para brincar; que o comandante do boi era o responsável por guiar a rapaziada, evitando que o grupo e o boi tomassem a trilha errada; as salvas de palma podiam ser respondidas com agradecimentos

---

<sup>147</sup> Como, por exemplo, DNT (2/11/1939), JND (26/6/1960, p. 4), OGB (25/6/1947; 5/7/1948), TBP (25/6/1933).

cantados; após a apresentação, cantava-se a despedida, anunciava-se que se estava indo embora, e que isto causava amargor. Tema mais que freqüente nas toadas eram as morenas e as mulatas. Elas eram saudadas, homenageadas, desejadas. Delas a rapaziada se despedia e dizia que elas podiam chorar, mas eles tinham que ir embora. Cantava-se que se as morenas mandassem perguntar ou chamar pelo boi, lá estava ele, disposto e pronto para com elas serenar.

Deve-se considerar o apelo afetivo e sexual das mulheres, a exemplo das “mulatas” e “morenas” que acompanhavam os bois. Elas interessavam tanto aos membros das elites, não à toa suas crônicas freqüentemente se lembram delas, como aos brincantes, cujas toadas comumente fazem referência a elas. Mas as toadas de boi também podiam pedir que as mulheres não mais procurassem alguém da rapaziada, que não falassem mais no nome dos seus amados, que passassem de longe, que buscassem outro para carinhá-las, pois a rapaziada já estava procurando quem a namorasse. As toadas cantavam ainda o enfrentamento, exigiam respeito e deixavam claro que se necessário fosse, poder-se-ia ter briga direta. Exigia-se que o outro brincasse com jeito, pois todos eram camaradas. Entretanto, lembrava-se que “a morte não é vingança / e a pose não vale nada”.

Na década de 1930, eram famosas as toadas do “boêmio” Antonio Santo e do “mulato” Secundino, cuja “voz agrada bastante, e tem boas inspirações”, sobretudo quando da aproximação da “tropa adversária”. (TRB, 25/6/1933) Em 1947, canções eram entoadas por amos de bois no bairro da Madre Deus, em São Luís. Os cantadores eram repetidos por um “imenso coro” ritmado pelos pandeiros. Em meio a eles, aos “pinotes”, à “dansa no meio da roda”, o “povo” se divertia. (OGB, 25/6/1947) Manifestação artística, o bumba-meu-boi era marcado, em todas as suas dimensões, espaços e níveis, pela criatividade de seus agentes.

Um dos cantadores mais famosos do Maranhão da primeira metade do século XX era Zé Igarapé. Ele foi amo do boi da Madre Deus de 1908 a 1939, quando saíra para dar espaço aos mais jovens. Nas toadas que Zé Igarapé cantara em 1947, a pedido de um repórter de *O Globo*, a exemplo de outros cantadores de boi, não deixava de lembrar a “moça que está na janela, com seu lenço chamador”, pedindo que ela “mande varrer seu terreiro, pra escutar o seu cantor”. Ele cantava ainda que se lembrava das “histórias do passado”, como o combate do “Brasil na guerra”. (OGB, 25/6/1947) Embora houvesse temas mais ou menos freqüentes nas toadas de bumbas, registrados desde o século XIX, e que se repetem até a atualidade, como as morenas, era comum os cantadores construírem seus versos a partir de fatos vivenciados em suas histórias pessoais, de seu grupo, de seu povoado e também do estado e da nação. Em 1962, o boi de Axixá homenageava o bicampeonato mundial de futebol

conquistado pela seleção brasileira (OIP, 1/7/1962, p. 3).

Zé Igarapé, em 1947, também cantava “te arreda da frente, deixa meu povo passar, que esse ano eu te faço, tu me arrespeitar”. De fato, ele era conhecido por ser bom “na trova e na capoeira” (OGB, 25/6/1947). Segundo informa o amo M. V. Passos, durante o período em que foi cantador do boi da Madre Deus, Zé Igarapé foi acusado pela polícia de ter matado o miolo de um boi. “Nós se encontremos com o boi de Cururupu. Cegaram meu irmão, morreu cego, jogaram uma pedrada, vazou o olho. Foi que Zé Igarapé deu uma cacetada no rapaz que desapareceu do mapa”. Então, “a polícia andou cercando Zé Igarapé mais de mês. É porque teve aquela morte e só botavam o nome dele”. (MARANHÃO, 1997, p. 79-83)

Do mesmo modo que Igarapé, o cantador Eloí cantava que ia reunir, guarnecer, e pedia silêncio “pro contrário ver” e que todos viessem para perto “pra vir aprender”. (OGB, 25/6/1947) O tema “contrário” era uma outra constante nas toadas de bumba-meu-boi. Aqui, é importante sublinhar a “luta (dinâmica) dos contrários” dando sentido às relações entre os bumbas. Nestes, o contrário é aquele que é contra, que é inimigo, que é adversário (PRADO, 1977). O contrário era um termo-chave das cantorias significando o primeiro momento dos confrontos. Uma violência que, se inicialmente era verbal, podia terminar em violência física. Cantava-se “Te arreda da frente”, “Pro contrario ver”. Trata-se, claramente, de uma afronta, da determinação de uma disputa. A dinâmica dos contrários era que, em grande medida, dava sustentação às disputas e às mais variadas formas de violência. Com o processo de apropriação cultural, do que se pode denominar de desbarbarização dos bumbas, quando eles paulatinamente se afastam da violência física, essa dinâmica é reinterpretada.

Sobretudo até os anos 1940, quando um amo se tornava famoso, costumava-se destacar que ele era bom na trova e na capoeira, isto é, um bom cantador era bom de garganta e de briga. Na década de 1950, dificilmente um amo trovador capoeirista, um cantador envolvido em conflitos de caráter corporal, poderia ser identificado e selecionado pela imprensa ou por outros setores sociais como um amo que representasse de maneira exemplar sua categoria.

Muitos dos que se tornam donos ou amos de bois a partir de final dos anos 1950 mostram que se afastar da violência, tentar evitá-la tanto ao nível dos discursos como da prática, torna-se algo fundamental para ser aceito no novo cenário que se abre, aquele da cultura popular no poder instituído. Os discursos e comportamentos de *novos amos* de boi como Alaurino Campos de Almeida (Lauro) e João Francisco do Espírito Santo (João Chica) ajudam a perceber como a negociação em torno do bumba-meu-boi construído como espaço

de violência e de barbarismo e, ao mesmo tempo, como evidenciando a mais verdadeira tradição popular maranhense, ocorreu no final dos anos 1950 e início da década seguinte. Nessa negociação, não se pode subestimar processos e mecanismos de interiorização do discurso de membros das elites, e de padrões ideológicas dominantes.

Lauro afirma que, em 1958, ainda calouro, não conseguiu controlar o desejo dos brincantes ao se encontrarem com um outro boi. “Passamos o cordão, passamos o boi; na passagem dos zabumbeiros, o pau comeu. A zoada começou, eram umas oito e trinta; às onze e trinta, ainda estavam batendo. Houve gente com cabeça quebrada” (MARANHÃO, 1997, p. 76) No ano seguinte, a vitória, segundo o amo, foi sua, a violência foi controlada.

Encontramos Leonardo brincando com sua turma no Matadouro. Meus brincantes estavam decididos a brigar, mas, quando se assanharam, tomei pulso: – Quem é o mais afoito? Quero saber, pois vou meter a licença do boi no seu bolso; e, daqui para frente, vai tomar conta dele. Isso é para qualquer um dos senhores brincantes. Todo mundo parou, e não tivemos outra briga. (MARANHÃO, 1997, p. 76)

João Chica, que se tornara dono do boi da Maioba em 1961, faz questão de afirmar que desde então não houve mais briga.

De 61 para cá, nunca houve briga [...] Quando a gente se encontra e percebe que vai haver aquela maldade [...] evita ir, corta antes de acontecer. Se a gente sabe que o boi de Iguaíba está com uma maldade, não vai no dia em que ele está esperando, vai no outro dia, livra aquilo. A mesma coisa é no encontro de Ribamar. Se a gente sabe que há uma perversidade nos esperando, a gente corta, não vai, brinca noutro lugar, chega fora de hora; é o tempo que já recolheu”. (MARANHÃO, 1997, p. 156-157)

Mas nem sempre o objetivo do escamoteamento da violência foi efetivamente atingido. “De sessenta pra cá as brigas sangrentas diminuíram, mas não acabaram os conflitos”, afirma o senhor Cruz (2005). Ou como informa C. Santos, observando o contexto pós-1960.

A rivalidade sempre existiu: era um querendo ser melhor do que o outro. Agora parece que desapareceu mais um pouco, mas como se diz: “Por trás da cortina, ainda existe”. Cito por exemplo: O senhor vem e contrata minha brincadeira. O outro chega por trás e me diz para não contratar o boi da Vila Passos porque não presta. (MARANHÃO, 1997, p. 61)

De fato, os populares ressignificaram os motivos da violência simbólica, e a violência física se tornou cada vez mais atomizada, deixando de ser predominantemente entre grandes grupos.<sup>148</sup>

<sup>148</sup> Até hoje, em músicas de bumba-meu-boi, o termo “contrário” e toda a força simbólica que ele carrega, convidando/convocando para disputas, ainda existe. Obviamente, mudaram as formas de manifestação da violência. HANNERZ (1992; 1997) sugere que exatamente por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podem tornar-se duradouros.

Nos anos 1950, quando já são comuns relações estreitas entre brincantes e políticos (e não somente com comerciantes), estes poderiam ser homenageados pelas toadas de boi. Em 1954, o amo Lourenço gravou toadas em homenagem a Antonio Jorge Dino<sup>149</sup>, “belas cantigas que evocam o ‘touro encantado’ da Praia dos Lençóis” (JPQ, 8/6/1954, p. 1).

Não somente através dos autos e brincadeiras, mas também por meio de toadas poderiam ser feitas críticas de caráter político. Em alguns lugares, “as toadas do ‘bumba’ semelham as célebres *revistas do ano*, com uma versalhada alusiva aos principais acontecimentos políticos e sociais ocorridos no ano” (TOBLER, 1959). Em 1962, por ocasião de um concurso de bumba-meu-boi no bairro do Matadouro, o boi de Laurentino foi punido com rebaixamento de seus pontos no quesito “toada”, pois, das oito toadas cantadas, três foram consideradas “políticas”, e a comissão julgadora “proibia cantigas políticas” (OIP, 1/7/1962, p. 3). Longe de expressar alienação política, os bumbas eram meios através dos quais críticas às relações sociais eram feitas. No bumba-meu-boi, riso, crítica, deboche e reivindicação social andavam juntos.<sup>150</sup>

O cantador de boi, além de repetir ressignificadas canções, era também um mestre do improviso e da criação. No encontro/confronto de bois, aqueles que apresentam um bumba ao outro são exatamente os cantadores. Uma apresentação que em geral não se dá de quaisquer formas, mas através de um duelo de rimas, poesias, canções, enfim, através de uma disputa dinâmica e criativa. Nesse contexto, os cantadores de boi passam a ser vistos como prova de uma das idéias fundamentais que identificam o maranhense-ateniense, de que em todo maranhense dorme um poeta pronto a acordar. Essa idéia-força da identidade dos regionais é bem demarcada em *Presença do romanceiro*, de Antonio Lopes (1967).

Os cantadores de bumba-meu-boi são glorificados como uma evidência pura do gênio popular. A “poesia dos desafios” dos “cantadores” é anunciada como prova de que “da nossa música popular tradicional ainda existe alguma coisa” (DNT, 26/6/1938, p. 1). O “sinhô-meu-amo”, o que tira as toadas de boi, seria, via de regra, um homem rude, analfabeto,

<sup>149</sup> Antonio Jorge Dino nasceu em Cururupu (MA), a 23/05/1913, médico, professor universitário, deputado estadual e federal, vice-governador e governador do Maranhão, fundador das Sociedades Folclóricas do Rio de Janeiro, de Cururupu e de Brasília. Faleceu a 5/08/1976 (FARIA; BUZAR, 2005, p. 563). Foi eleito vice-governador do Maranhão na chapa em que José Sarney era governador, em 1966.

<sup>150</sup> É antiga essa associação. Os bumbas no Brasil, ao que tudo indica, nasceram satíricos e picarescos. SALES (1968) mostra que em 1840, o padre pernambucano Lopes da Gama, no seu periódico *O Carapuceiro*, afirmava que o “Bumba-meu-boi” era “o mais tolo” de todos o recreios e desenfados de Pernambuco. Havia diversos personagens na folgança, como o boi, o cavalo marinho, a burrinha, a urupema e a caipora. Dançavam ao som de violas, pandeiros e de uma “infernall berraria”. O “boi morre sempre sem que nem para que, e ressuscita”. O clérigo afirmava que os bumbas não passavam de “divertimento”, “mas de uns certos anos pra cá não há *Bumba-meu-boi* que preste, se nele não aparece um sujeito vestido de clérigo, e algumas vezes de roquete e estola, para servir de bobo da função”.

e que no improviso das cantigas, “canta lindos madrigais, românticas baladas caribócas, trovas caboclas de uma simplicidade ingênua e gostosa, à moda dos celebres A. B. C. dos cantadores do nordeste” (PGB, 4/4/1950, p. 4). O bumba-meu-boi evidenciaria as tradições de um povo simples, “mas que, no seu nativismo de poetas rústicos, representado na pessoa do amo, deixa o interlocutor ou o observador com idéias verdadeiras deste folclore”. (MULFORD, 1960, p. 2) Os desafios, os cantos e as cantigas como as do boi-bumbá “nos deixam em comovida admiração pelo gênio poético e musical do nosso povo” (ARAÚJO, 1942, p. 6).

Na valorização do universo popular, as poesias dos amos de bois são apresentadas como mais genuinamente poéticas que aquelas dos acadêmicos da clássica Atenas. “Mesmo não obedecendo a nenhum tratado de versificação e sem pertencer a determinada escola poética”, a toada “possui na sua essência, pela ternura e sentimento, pureza da rima e sinceridade emocional, muito mais poesia de que a Poesia que anda em livros de certos ilustres acadêmicos de fardões bordados a ouro”. (PGB, 4/4/1950, p. 4) Poeticamente, os batuques e o “grande berrreiro” produzido quando da chegada de um boi são ressignificados e pensados como uma “batucada de cadência situada” através da qual “a festa fica animada” (ALVES, 1955, p. 4).

Nos tempos de Zé Igarapé, também se tornaram famosos em São Luís, os cantadores Zé Camões, João Macaquinho e Secundino, “o príncipe da toada, que perdeu a vida, cantando, no Batuba, numa noite de São João”. Os amos de boi seriam “poetas da musa vadia, improvisadores de versos bonitos”. Nos anos 1940-50, destacavam-se os amos Januário, Massiano, Jujú das Mercês, Ezequiel, Laurentino, Venâncio do João Paulo, Luiz Costa, Mizico, Mané Sequinho e Albano Grande.

Se o bumba é valorizado como coisa do povo, os amos, mais que qualquer outro personagem dos bumbas, são valorizados como negros. Os amos mais afamados eram “donos de vozes bonitas que encerram toda a dolência particular da raça triste” (PGB, 4/4/1950, p. 4). Num tempo em que era relativamente incomum a descrição da cor dos agentes sociais, exceto quando se tratava de crimes, desordens, mortes, o destaque dado à cor dos brincantes e particularmente dos amos de bois, é algo significativo.

Quando, em sua crônica sobre o bumba-meu-boi, José Sarney fala sobre os cantadores de boi, ele salienta que a vida dessas pessoas se resumia a “um eterno gravitar entre a espera do boi, o boi, e a espera do tempo do boi”. Ao caracterizar um cantador de nome Nicolau, Sarney salienta se tratar de um “negro da garganta de ouro”. (COSTA, 1953, p. 9) Seguindo um padrão de percepção já antigo, que remonta aos primeiros contatos entre

européus e africanos em África, reafirma-se, nos bumbas-boi do Maranhão dos anos 1937-65, uma relação particular entre negritude e música e poesia popular.<sup>151</sup>

### 3.7.3 A indumentária

A indumentária era outro elemento levado muito a sério pelos brincantes de bumba-meu-boi. Mesmo quando se criticava a suposta decadência das toadas e do auto, ainda assim, costumava-se destacar a exuberância ou “a extravagância do vestuário”. Em 1868, os “caboclos guerreiros” usavam penas brilhantes, cocares e enduapes, e os outros brincantes casacas com efeites de pedaço de papel. Já nesse período, os caboclos pareciam vindos não do interior da Ilha, onde supostamente deveriam encontrar suas vestimentas, “mas de algum quartinho de alfaiate” das zonas comerciais da cidade. (SACRAMENTO, 1868)

Desde a Primeira República, durante os festejos juninos, os jornais se enchiam de anúncios de lantejoulas, material muito utilizado na indumentária dos brincantes e na ornamentação do couro do boi. O rapazio que participava dos bumbas costumava se vestir “de flechas e penachos” (PCT, 24/6/1905, p. 1). Os caboclos do bumba-meu-boi “se vestem de roupas espalhafatozas, de cores bizarras, se cobrem de lantejoulas e desaparecem sob um montão de pennas, pulando ao som dos maracás e pandeiros” (PCT, 29/6/1910, p. 1) Em 1924, os cornos dos bois traziam “flores berrantes e fitas multicolores”, os índios usavam flechas e os caboclos “pomposos penachos” (PCT, 19/6/1924, p. 1). Além de se enfeitar de fitas e penas, os brincantes se vestiam de roupas de veludo (TRB, 23/6/1933, p. 6).

Trabalhosa, a produção da indumentária dos bumbas envolvia grande número de pessoas, não exclusivamente os brincantes, e particularmente as mulheres, costureiras e bordadeiras, tanto aquelas que podiam ser membros do grupo, esposas, filhas, etc., quanto profissionais. Se os brincantes não produzissem suas fantasias eles poderiam mandar fazê-las. Em 1940, uma costureira denunciou um homem para quem havia feito a “beca” de Mãe Catirina, pois passado um mês do fim dos festejos juninos, o brincante insistia em não pagá-la (OGB, 30/7/1940, p. 3). No ano seguinte, um comprador de fantasias de boi foi denunciado,

---

<sup>151</sup> A suposta “aptidão musical do negro” (SALLES, 1971, p. 187) é destacada há muito por diversos cronistas em África e nas Américas. Em 1684, Johan Nieman, o agente de Brandeburgo em Gross Friedrichsburg na Costa do Ouro, afirmava que a população local adorava música e observou que se tocava e cantava bem e agradavelmente. Letras e melodias de canções afro-jamaicanas foram registradas por Hans Sloane no século XVII. (THORNTON, 2004, p. 300; 302) Por volta de 1820, os germânicos Spix e Martius observaram que os negros de norte a sul do Brasil estavam sempre dispostos para a música, o jogo e a dança. Em 1851, o cronista Henry Walter Bates, viajando pelo rio Amazonas, fala de um negro cantador de modinhas, acompanhando-se ao violão. “A aptidão musical do negro é notada, através da história, por quase todos os cronistas”. (SALLES, 1971, p. 186)



pois três meses depois das festas juninas, ainda não havia acertado suas contas (DNT, 12/9/1941, p. 5). Em 1948, alguns bois não teriam conseguido brincar durante o São João, pois, segundo teriam informado alguns brincantes, “tudo está caro e as sedas, os veludos, as missangas, as penas com que fazem os canitares, estão pelo olho da cara” (OGB, 5/7/1948).

O fato é que os brincantes de bumba-meu-boi tinham uma grande preocupação com a dimensão estética e visual do brinquedo. Em 1937, declamava-se que “pulam, cantam, cobertos de penas, caboclos de caras morenas”. Os brincantes usariam “fitas, espelinhos nos chapéus”, “lantejoulas, papel prateado” (MAYOBA, 1937). Em 1950, as vestimentas do amo e da rapaziada de um boi de Caxias eram cheias de desenhos de lantejoulas, o chapéu tinha penas de diversas cores e fitas compridas, caídas da aba traseira, formando uma espécie de capa multicolor (MENEZES, 1950, p. 1). Em 1962, em São Luís, os chifres dos bois eram descritos como muito bem modelados, havia couros de veludo, bordados, repletos de estrelas, azuis ou vermelhos (OIP, 1/7/1962, p. 8).

### 3.8 Os concursos

Momento privilegiado para se observar a construção da cultura popular como mediadora e modeladora das práticas e representações de ser maranhense, os concursos de bumba-meu-boi constituem uma etapa importante da história das relações entre cultura e identidade no Maranhão. Embora tenham sido organizados com sistematicidade somente a partir dos anos 1950, pelo menos desde os anos 1930 eles já ocorriam. Em São Luís, a transformação do bairro do João Paulo em um centro comercial e metrópole suburbana levou ao surgimento de um ambiente propício para que esses concursos fossem realizados.

No dia de São Pedro de 1934 se esperava uma dezena de bois no João Paulo e se afirmava que “ao ‘bumba’ vencedor em toadas, será oferecido um mimo, que segundo corre é uma caixa de cerveja” (TRB, 29/6/1934, p. 3). “Prenunciavam-se bastante animados” os festejos juninos de 1938, quando os promotores das festas decidiram conferir “aos melhores ‘bois’ mimos de recompensa” (DNT, 1/6/1938, p. 5).

Os concursos de boi foram organizados inicialmente por comerciantes e radialistas e, depois, pela prefeitura de São Luís. A relação entre comerciantes e donos de boi começou a se estreitar a partir de final do século XIX, quando alguns bumbas eram contratados para se apresentar nos cafés para membros das elites ludovicenses. Tudo indica que já nos anos 1920, alguns bois eram patrocinados por comerciantes, como parece ter sido “Flor do Comércio”, cujo ritual de morte fora anunciado em *Pacotilha* em julho de 1928 (PCT, 20/7/1928, p. 4).

Posicionados entre as elites e as classes populares, os comerciantes, ao lado de radialistas, jornalistas e intelectuais, foram mediadores importantes no processo de ascensão do bumba-meu-boi a símbolo de identidade maranhense. Os bois contratados para se apresentarem à porta de seus bares costumavam ser anunciados como grupos bem produzidos, garbosamente arrumados. Certamente, os comerciantes não escolhiam quaisquer grupos de bois, mas aqueles que, em seu ponto de vista, podiam agradar os freqüentadores de seus bares. Os bumbas escolhidos também sabiam que pelo menos ali deveriam cumprir esse papel social, ser apreciados desde a perspectiva do dono do bar e das elites. Esse processo se complexifica ainda mais a partir dos anos 1930 com a realização dos concursos no João Paulo. Se até início do século XX, era freqüente a divisão da ilha de São Luís em cidade e interior, já nos anos 1920-30, sobretudo com o crescimento do João Paulo, há uma separação entre os que viviam na cidade (Centro), nos subúrbios e nos interiores. Os concursos de bumba-meu-boi contribuíram para a consolidação da presença do bumba-meu-boi nesse novo contexto socioespacial. As festas no João Paulo deveriam agradar um público extremamente heterogêneo. Organizava a festa de 1938 a empresa 4\$900 e “o povo dos subúrbios e do interior da ilha”. Além destes, eram convidados a participar da festa os que viviam no centro de São Luís (DNT, 1/6/1938, p. 5).

Em 1948, quando houve um “efeito magnífico de luz elétrica” que deixou o João Paulo ainda mais brilhante, foi organizado por Kodak, empresa fotográfica, um grande concurso de bumba-meu-boi. A toada vencedora entoava “não deixem o bumba-meu-boi morrer”. (OGB, 5/7/1948) De fato, há muito os bumbas se autotematizavam, construindo um metadiscorso musical, agudamente reflexivo. Eles sabiam exatamente porque estavam ali, tinham consciência de sua própria existência e historicidade, colocando-as como temática de suas canções. Além do concurso de bumbas, houve um concurso de redações, cujo texto vencedor, acompanhado de algumas fotos daquele concurso, foi destaque em *O Globo*. Fazendo-se merchandising, a marca Kodak aparecia próxima às fotos e, algumas vezes, afirmava-se diretamente que elas foram produzidas por uma máquina fotográfica daquela empresa. O crescente interesse de diferentes setores comerciais pelo boi, saindo-se do universo estrito dos bares, acompanha e nutre o crescimento da efetiva valorização dos bumbas na sociedade maranhense.

Na redação vencedora, salientava-se que “talvez nem a ‘Festa de Yemanjá’, na Bahia, com toda a sua originalidade, apresente particularidades pitorescas e exóticas, oferecendo motivos de estudos especiais, aos nossos folkloristas, como essa tradição da terra maranhense. Acreditamos mesmo que esse exemplo seja único no Brasil” (OGB, 5/7/1948).



**Figura 10: Não Deixem o Bumba-meu-boi Morrer**  
 Fonte: OGB (5/7/1948)



**Figura 11: Bumba-meu-boi**  
 Fonte: OGB (5/7/1948)



**Figura 12: Mãe Catirina**  
 Fonte: OGB (5/7/1948)



**Figura 13: Indumentária**

Fonte: OGB (5/7/1948)

Certamente, esses concursos implicaram mudanças nas formas de organização dos bumbas, tornando mais constantes as remodelações no vestuário, nas toadas, nos modos de dançar, etc. A concorrência, o desejo de agradar a comissão julgadora para vencer os concursos tornava mais intensa aquelas modelações. Cada vez menos os bumbas podiam ser descritos como “ingênuos”, “simples”, ou algo que se assemelhasse a isso. Em 1953, Sarney Costa afirmava que os bumbas estavam “recebendo influências impuras e numa fase de decadência o tema das ‘tiradas’ adquire caráter banal, liberto da preciosa ingenuidade primitiva, e o ritmo absorve marcações ‘civilizadas’” (COSTA, 1953, p. 10).

Nos anos 1950, os concursos se constituíam como a principal atração dos festejos juninos em São Luís. Em 1952, a grande quantidade de pessoas freqüentando as festas no João Paulo obrigou o prefeito de São Luís a definir um outro ponto de concentração no bairro além da Praça da Mangueira (PGB, 23/6/1952, p. 4).

Em 1954-5, Leôncio Rodrigues Sobrinho, proprietário da rádio Tupi, situada no Lira, subúrbio de São Luís, organizou e conseguiu patrocínio para concursos de bois. Em 1955, inscreveram-se quatorze grupos. Certamente foi através desses concursos que passou a haver uma maior distinção entre os diferentes grupos e estilos de bumba-meu-boi. Nos concursos, freqüentemente os bumbas eram divididos em grupos. Em 1955, disputavam, de um lado, os do sotaque de Guimarães (zabumba), e, de outro, os do sotaque da Ilha (matraca). (JPQ, 24/6/1955, p. 4) Também em 1955, a Voz Fátima, rádio do bairro do Cavaco, organizara um concurso, cujos prêmios eram taças para os primeiro e segundo colocados

(JPQ, 28/6/1955, p. 4).

A relação entre as rádios e os bumbas-meu-boi constituía mais um dos elementos que aproximava os bumbas do chamado mundo moderno. Segundo Tobler, o rádio, visto como principal símbolo do mundo moderno, seria um dos responsáveis fundamentais pela decadência das práticas tradicionais (TOBLER, 1959). O fato é que se aproximando das rádios, os bumbas, em grande medida, desfolclorizavam-se. O povo-de-boi, caso assim se o possa denominar, aproveitava as oportunidades que tinha e que conquistava para realizar suas práticas festivas, sejam elas próximas ou distantes de seu cotidiano, de seu contexto social e espacial. Em sua grande maioria, os brincantes, donos e amos de boi não eram ortodoxos ocupados em preservar e manter fixos supostos modos e formas de realizar e fazer acontecer suas produções culturais. Eles estavam mais interessados em expandi-las, o que freqüentemente se dava em meio a mudanças e transformações. Entretanto, deve-se considerar que a negociação dos sentidos daquilo que era ou deveria ser um “bumba-meu-boi” não ficava restrita ao universo do povo-de-boi. A população, particularmente aquela que se dirigia aos festejos, bem como aqueles que eram os jurados dos concursos tinham uma expectativa em relação ao boi, esperavam algo dos bumbas. Ninguém detinha a posse exclusiva do boi e de seus símbolos. Assim, toda a possibilidade de mudanças e ressignificações da brincadeira resultava de uma negociação que envolvia não somente os brincantes, embora estes, neste processo, tivessem papel prioritário.

Os concursos não ocorriam somente em São Luís. Em 1952, por exemplo, em Cururupu, onde também seriam “tradicionais” os bumbas, foi organizado por Antonio Jorge Dino e pelo professor Silvestre Fernandes um concurso de cordões de bois, sendo que “destacados elementos da terra” foram selecionados para julgá-los (PGB, 23/6/1952, p. 4).

Em 1956, foi aprovado pela Câmara Municipal de São Luís um projeto do vereador Nélio Coelho visando a realização de um concurso de bumba-meu-boi, solicitando-se a verba de cinco mil cruzeiros para a premiação. Estipulava-se que os prêmios em dinheiro deveriam ser dados para as melhores toadas e para os três melhores bois. Todos os bumbas eram convidados a participar do concurso. (JPQ, 28/6/1956, p. 2) Em geral, participavam da comissão julgadora membros do governo municipal, sobretudo o prefeito da cidade, representantes dos brincantes, dos comerciários, dos industriais e da imprensa.

No início dos anos 1950 a imprensa maranhense acompanhava os concursos de músicas carnavalescas organizados no Rio de Janeiro pelo Departamento de Turismo da

prefeitura carioca, em colaboração com a Associação Brasileira de Rádio (ABR).<sup>152</sup> A realização desses concursos no Rio de Janeiro e sua divulgação no Maranhão devem ter influenciado a prefeitura de São Luís no sentido de realizar concursos de bumba-meu-boi na terra gonçalvina, quando cresceu seu reconhecimento positivo por parte da sociedade maranhense. Note-se que a prefeitura de São Luís optou por realizar concursos de boi ao invés de concursos carnavalescos. Diferentemente do universo musical e cultural do bumba-meu-boi, pelo menos até os anos 1960 o samba não se constituiu como algo importante para a cultura maranhense. Através dos concursos de bumba-meu-boi, acaba-se afirmando a posição do boi no Maranhão como equivalente à do carnaval no Rio de Janeiro.

É sabido que como conjunto que faz sentido, o Brasil, musicalmente pensado, constrói-se desde o lugar do samba. E este Brasil pode ser interpretado como uma construção que se conforma no Rio de Janeiro. Aqui, é o samba quem organiza a narrativa de identidade brasileira. Contudo, é importante lembrar que outras identidades foram e são construídas paralelo ao que se tem comumente denominando de “brasilidade”. Para além ou em contato com esta, outras formas identitárias foram gestadas no Brasil, e nem sempre estas últimas compartilham as práticas e representações que demarcam os símbolos que freqüentemente são atribuídos àquela primeira. Também não são os símbolos do Nordeste que preenchem as produções culturais de identidade maranhense, pelo menos não daquele Nordeste cuja “invenção” identitária fora analisada por Albuquerque Júnior (1994) e musical por Oliveira (2004). Embora o Nordeste e o nordestino ali abordados possam contribuir para a escrita de uma ou outra linha do Maranhão e do maranhense visto através do bumba-meu-boi, foram desenvolvidos outros sentidos para se imaginar e demarcar a identidade dos regionais. Afinal, o Brasil é um texto múltiplo, o que pode ser observado através de sua vasta e distinta produção musical, festiva e cultural. Os concursos de bumba-meu-boi evidenciam que essa manifestação cultural e artística foi transformada em uma prática social e código de afirmação identitária. Nesta perspectiva, o bumba-meu-boi pode se interpretado como uma espécie de gramática de identidade maranhense.

Quando a prefeitura de São Luís era a grande organizadora e patrocinadora dos concursos, as rádios continuaram a transmiti-los. Os concursos costumavam começar no dia de São Pedro e terminar no de São Marçal. Em 1959, estampavam as páginas do *Jornal Pequeno*, o primeiro e o segundo colocados, respectivamente, os bois de Iguaíba e do

---

<sup>152</sup> Em 1953, *Jornal Pequeno* publicou a marcha de M. Castro e H. Lobato que, naquele ano, venceram o referido concurso realizado no teatro João Castelo no Rio de Janeiro. A marcha vencedora foi “Cachaça” (“Se você pensa que cachaça é água / Cachaça não é água não / Cachaça vem do alambique / E água vem do ribeirão”). (JPQ, 6/3/1953, p. 3)

Tirirical, ambos do interior da Ilha, e uma foto de um bumba-meu-boi infantil.



**Figura 14: Boi Dominador – de Iguaiá**

Fonte: JPQ (30/6/1959)



**Figura 15: Boi do Tirirical**

Fonte: JPQ (30/6/1959)



**Figura 16: Boi Infantil**

Fonte: JPQ (30/6/1959)

Era comum a realização de bois de crianças. Em 1933, ao lado de um boizinho de Vara, um bumba infantil foi realizado no João Paulo (TRB, 23/6/1933, p. 6). Não havia proibição oficial à participação das crianças no bumbas. Em 1957, por exemplo, houve tão somente uma recomendação do Juiz de Menores para que elas não participassem dos bailes, tendas de jogos e brincadeiras de bumba-meu-boi (JPQ, 22/6/1957, p. 5).

A visibilidade e o reconhecimento do boi instituía-mo como algo “regional”, específico da região. Assim, o São João do Maranhão seria marcado pelos “espetáculos regionais do ‘boi’” (PGB, 21/06/1950, p. 4), “festas de caráter puramente regionais” (OGB, 17/6/1947), ao contrário, por exemplo, dos bailes populares ou aristocráticos. É como elemento da região que os bumbas são instituídos. Um elemento que é gestado na região e pelos regionais e que, ao mesmo tempo, identifica-os.

No concurso de 1960, a prefeitura de São Luís contou com o auxílio financeiro de alguns comerciantes e industriais. Nesse ano, “cada cordão que se submeteu ao julgamento, impressionava a comissão julgadora, pela maneira como se trajavam; como se apresentavam e se expressavam diante do povo e da Comissão”. (MULFORD, 1960, p. 2) De manifestação cultural secularmente depreciada por diversos setores sociais e disciplinada pelo Estado, o bumba-meu-boi passava a ter relações positivamente publicizadas e promovidas pelo poder público.

Em 1961, no pule A, participaram os bois da Maioba, da Mata, do Tirirical, de Maracanã e do Matadouro. No pule B, os bois da Fé em Deus, Vila Passos, Fátima e Caratatiua. Os prêmios eram em dinheiro, do primeiro ao terceiro colocado, e em cada pule (sete mil cruzeiros para o primeiro, cinco para o segundo e três para o terceiro). (JPQ, 23/6/1961, p. 6) Não há informações precisas sobre se essa divisão em duas categorias se relacionava precisamente a sotaques. O que se pode notar é que no pule A estão bois do interior da Ilha (exceto o último), e no B bois dos subúrbios.

Em 1962, foram realizados pelo menos dois concursos, o da prefeitura, e um no bairro do Matadouro, sob organização do senhor Leôncio Sobrinho, que parecia gozar de grande prestígio entre os brincantes de bumba-meu-boi. A cobertura radiofônica do concurso no Matadouro foi feita pelas rádios Ribamar e Tupi. Participaram diversos bois de São Luís, e de Axixá e Pindaré, cidades do interior do estado. (OIP, 1/7/1962, p. 3)

Nesse mesmo ano, dona Camélia Viveiros, personagem conhecida nos meios artísticos de São Luís, organizou um bumba-boi de crianças que foi exibido no teatro Artur Azevedo (JPQ, 28/6/1962, p. 1). As práticas e representações dos bumbas iam para além dos clássicos terreiros e arraiais. O teatro se tornava palco, terreiro de bumba-meu-boi. De fato,



durante o século XIX, o teatro e o cinema constituíam importantes atrações dos festejos juninos das elites maranhenses. Mas, seus conteúdos e características, naquele período, não eram inspirados ou enformados nas práticas populares, como no caso daquele boi infantil.

A partir dos anos 1950, tornam-se cada vez mais constantes os pedidos para que os bumbas fossem publicizados em outros lugares do Brasil, “no sentido como fazem os cariocas de atrair turistas de outros lugares”. Argumentava-se que “o Maranhão é o único Estado da Federação, onde se realiza a verdadeira festa de bumba-meu-boi, com todo o entusiasmo, na sua pura e simples rusticidade”. (MULFORD, 1960, p. 2)

Em abril de 1950, *Pacotilha – O Globo* anunciava, em tom de euforia, que o bumba-meu-boi de Guimarães “dansará especialmente para o Presidente da República. Será o mais rico de todos os tempos e ilustrará filmes e revistas”. A reportagem foi escrita por um certo Herr Nildo e ganhou o primeiro lugar no concurso de reportagens daquele periódico. O boi de Guimarães deveria se apresentar no Teatro João Caetano, no Rio de Janeiro. O boi dançaria enquanto “‘brincadeira’ tradicional da terra maranhense”. A proposta, apoiada pela imprensa, intelectuais e artistas, foi feita pelo diretor do Teatro Experimental do Ex-Combatente do Brasil (TEEB), J. Figueiredo, a Laurentino, organizador do boi de Guimarães. Laurentino reuniu sua turma em sua residência na Estrada da Vitória, e ao fim de uma movimentada sessão se aceitou a proposta, embora, de início, o organizador do boi tenha pensado que se tratava de alguma pilhéria. Segundo o repórter, que se dizia apaixonado pelo folclore, “notadamente, sobre as tradições e crenças do povo maranhense, ricas de beleza e emoção”, esta era “a grande oportunidade de mostrar ao sul, este espetáculo maravilhoso de cores e de ritmos”. Laurentino prometeu que todas as roupas seriam de veludo verde e preto, enfeites dos mais caros e mais bonitos e as fitas todas de seda. Segundo ele, “até os pandeiros e as matracas vão de ser luxo. O boi vai parecer até o touro encantado de Cururupu e a sua armação toda de juniparana vai ser feita lá, onde se faz os bois mais bonitos do Maranhão e terá cinco capas”. Esperava-se escolher os melhores cantadores, as toadas mais bonitas e selecionar o pessoal. A apresentação do boi de Guimarães no teatro João Caetano seria a exibição de um autêntico “boi do Norte” à “gente do sul”. Deveriam seguir, no máximo 50 pessoas, entre amos, caboclos de penas, caboclos reais, rajados, vaqueiros, doutores, mães-catirina, brincantes, etc. (PGB, 4/4/1950, p. 4) Não encontrei registros para saber se de fato este boi ocorreu. Entretanto, o que aqui importa salientar é que ao se pensar em elaborar uma apresentação de algo “local” para os “de fora”, o bumba-meu-boi se apresenta como algo essencial. A partir de final dos anos 1950 (TBI, 3/5/1960; DIÁRIO DE NOTÍCIAS – DRN, 10/6/1960; ÚLTIMA HORA – UTH, 1/1/1957), os bumbas-meu-boi do Maranhão se

apresentaram no Rio de Janeiro, ocasião em que se afirmava que o “folclore do Norte emociona a platéia carioca” (UTH, 1/12/1957).

Em 1963, o concurso organizado pela Prefeitura de São Luís realizar-se-ia pela última vez no João Paulo, quando este era o único arraial oficial do São João maranhense. Com a crescente participação dos poderes municipais e estaduais no sentido de gerir as festas juninas e, particularmente, de organizar os concursos do bumba-meu-boi, estes concursos passaram a ser realizados na Praça Deodoro, no centro da cidade. Em 1964, a prefeitura decidiu organizar o arraial oficial e os concursos na Praça Deodoro. Entretanto, os moradores do João Paulo continuaram organizando o arraial do bairro. (JPQ, 21/6/1964).<sup>153</sup>

Os concursos de bumba-meu-boi influenciaram profundamente a percepção da sociedade maranhense no que concerne à cultura popular. Os populares, em especial, transformavam o cotidiano de São Luís, impunham-lhe outros ritmos, davam-lhe outros sentidos, notadamente, o sentido da festa, das festas populares. Pelo espaço de alguns dias muitas pessoas se entregavam àquela nova dinâmica. Homens e mulheres de diversos segmentos sociais eram partícipes da linguagem da festa, seja como platéia, seja como encenadores propriamente ditos. Nos dois casos parece ser pouco provável não interagir. Obviamente, estar no mesmo espaço não significa necessariamente compartilhar dos mesmos valores. Entretanto, aqueles que lá estão são leitores de jogos, bailes, dramatizações, bumbas, de modo que, através da linguagem da festa, uma linguagem que não é séria como se pretende a linguagem oficial, são transmitidos valores e idéias dos populares para as elites e dos populares entre si mesmos. Num mundo em que o povo é constantemente visto como um perigo para o todo social, as festas em que domina a chamada massa popular se constituem como espaço de resistência e propagação de valores.

O bumba-meu-boi, que na mentalidade de alguns poucos ainda era visto como um costume primitivo mantido por pessoas rudes, passava a se constituir no símbolo, por excelência, das tradições maranhenses.

### **3.9 A imprensa: quando mudam as pautas**

A imprensa escrita, independentemente da posição política ou ideológica, teve um papel central nos processos de depreciação e de valorização do bumba-meu-boi no Maranhão. Embora não tenha havido uma visão uniforme da imprensa maranhense no que concerne aos

---

<sup>153</sup> Em 1976, a prefeitura de São Luís decidiu realizar dois arraiais oficiais, um no Anel Viário e outro na Praça Ivar Saldanha, no João Paulo (RIBEIRO, 2007, p. 31).

modos de perceber os bumbas, o movimento dominante até os anos 1920 era de representá-los de modo negativo. Já a partir da década de 1930, das centenas de reportagens, notas, anúncios e descrições, em pouquíssimas ocasiões se registram representações depreciativas ou negativas do bumba-meu-boi. Quando isso ocorria, na maioria dos casos, tratavam-se de textos de intelectuais. Nestes casos, nos mesmos jornais em que eram publicados, às vezes no mesmo dia, havia notícias positivas referentes aos bumbas.

Até a Primeira República, ao se aproximar dos festejos juninos, a imprensa se ocupava, em geral, com os elementos que levassem ao bem-estar e à satisfação das elites, com aquilo que lhes poderia ser oferecido tanto na cidade quanto nos interiores. Sinal de mudanças nas formas de lidar com o universo popular, na década de 1930 diferentes jornais preparavam a população para as festas, dando-se destaque para os nomes, os donos e os diferentes grupos de bumba-meu-boi, e aos bailes e outras brincadeiras populares para as quais se tiravam licenças. Entre 1934 e 1939, em média, dançavam em São Luís vinte grupos de bumba-meu-boi, afora aqueles que poderiam vir do interior (TRB, 24/6/1934, p. 2; DNT, 25/6/1938; 23/6/1939). Costumava-se lembrar que “os populares ‘Bois’ estão ensaiando com afinco, para que possam alcançar sucesso nas noites dos fogos e batuques” (DNT, 8/6/1940, p. 3). As próprias imagens, cada vez mais constantes, dedicadas ao bumba-meu-boi, são em situações positivas. Ao lado dos populares trabalhando na arrumação dos terreiros e arraiais, a imprensa, anunciando com euforia a programação, as novidades, os bailes, os bois, colaborava na preparação do ambiente, no incentivo à população para participar das festas. No novo cenário que se abre, o trabalho dos populares, há muito indispensável para o acontecimento dos festejos, passa a ser louvado nas páginas da imprensa.

Os jornais de circulação diária e as ondas das rádios (que transmitiam os concursos) foram fundamentais para a inscrição do Maranhão como a região brasileira por excelência do bumba-meu-boi.

No São João de 1947 uma página inteira de *O Globo*, principal jornal de circulação na época, é dedicada para demarcar o Maranhão como “**a terra dos grandes bumbas**”, quando “homens simples do povo se tornam famosos pela sua atuação nos folguedos da quadra joanina” (OGB, 25/6/1947, grifo meu).

Como era comum, desde o início do mês junino, como em 1947, os jornais preparavam a população para os festejos.

Os grupos de ‘bumba-meu-boi’ já estão organizados, nos diversos subúrbios desta cidade e interior da ilha, para as festas joaninas. Esses grupos estão intensificando seus preparativos, realizando animados ensaios prometendo oferecer-nos, este ano, uma exibição de grande estilo nas ruas de São Luiz. (OGB, 8/8/1947)

A postura da imprensa diante das concessões ou indeferimentos da polícia em relação aos pedidos de licença para a realização dos bumbas evidencia de modo claro as diferenças no tratamento dado às manifestações de cultura popular antes e depois dos anos 1920-30. No período anterior, quando a polícia permitia que os bumbas fossem realizados, muitos membros da imprensa a desaprovavam. Em 1917, depois que a polícia concedera algumas licenças, *Pacotilha* afirmava que “ao abuso das bombas, se vem juntar o batuque e berreiro dos dansantes, perturbando o socego público”. Na opinião do periódico estava com razão a polícia quando indeferia os pedidos de licença. (PCT, 23/6/1917) Repetia-se, assim, um padrão explicativo já presente em 1861. Neste ano, *O Imparcial* afirmava que os bumbas eram um incentivo aos busca-pés, também proibidos, e que não se deveria consentir “esse folguedo, por ser oposto à boa ordem, à civilização e à moral”, já que se afirmava que os bumbas terminavam em pancadarias ou perturbavam o sossego público (OIM, 15/6/1861).

Papel inverso teve a imprensa nos anos seguintes. Quando, em 1948, a polícia tentara proibir, tanto nos subúrbios quanto no centro da capital do Estado, a realização dos bumbas durante a época junina, a imprensa se manifestara veementemente contrária à decisão policial. Tentando solucionar o problema, *O Globo* salientava que “o povo já reclama a ausência do tradicional ‘bumba-meu-boi’, inegavelmente a brincadeira de maior atração, na época joanina”. Os “caboclos sadios, ricamente trajados de penas e lantejoulas” dançando “em volta dos seus ‘bois’ de ‘couro’ de veludo e ornamentos dourados estão fazendo grande falta, ali no João Paulo”. Sem os bumbas, a festa estaria incompleta, apesar dos diversos clubes de dança que visavam satisfazer os “admiradores do ‘arrasta-pé’”. (OGB, 24/6/1948) As reivindicações surtiram efeito, a decisão policial foi desaprovada e os bois puderam brincar, e participaram, inclusive, do concurso realizado por Kodak.

O fato é que os registros da imprensa sobre os bumbas-meu-boi constituem-se como um lócus privilegiado para ser observar os bumbas como mediadores e modeladores de ser maranhense.

### 3.10 Os intelectuais

Os escassos registros em que se depreciam os bois nos anos 1937-60 freqüentemente eram assinados por algum intelectual maranhense. Achilles Lisboa, escrevendo na RIHGM, em 1947, afirmava que o homem do interior, trabalhador agrícola, cuja índole seria determinada pelo degenerado e inferior sangue africano, “entrega-se

definitivamente aos vícios da diamba e do álcool, que são os melhores recursos ao seu alcance para temperar as durezas da vida precária”. Quando não faz isso, “consome de todo o pouco, que consegue de seu escasso trabalho, no folgado bárbaro do bumba-boi, usança africana que nos veio com a escravidão do negro e continua, aqui mesmo dentro de nossa Capital, a dar-nos o **triste espetáculo de uma civilização bastarda**” (LISBOA, 1947, p. 105, grifo meu).

Para o escritor e poeta Lago Burnett, membro da Geração de 45 e da AML, o São João seria um ilustre desconhecido. Burnett não escapava ao movimento que defendia a idéia de que nos interiores estaria a pureza das festas folclóricas, “onde os costumes e as brincadeiras de linhagem folclórica têm caráter mais acentuado e mais puro”. Entretanto, como um legítimo ateniense – da velha Atenas Brasileira – teria escapado das influências dessas manifestações mesmo onde elas seriam mais legítimas. Em sua perspectiva, as festas juninas não cabem no edifício da singularidade maranhense, pois evidenciam “uma mistura de animalidade com perversão”, o oposto do que pretendia o Maranhão civilizado e ateniense. Embora duvidasse firmemente, ele gostaria de crer “que haja, realmente, no sertão, algum sentimento religioso capaz de evocar o santo homenageado a quem tantos cercam, aqui, para dar vasão às suas intenções pouco sociáveis.” (BURNETT, 1954a, p. 2)

Não desejando ir aos festejos juninos do ano de 1954, não resistiu em buscar a realidade já previamente delineada em seus anseios e opiniões sobre tais manifestações nos dias da ressaca. Num tempo em que a grande maioria dos letrados declama e chora a morte da Atenas Brasileira, ele escreve “Boi Morto”.

#### Boi Morto

Não fui ao João Paulo. Não fui a escola técnica. Não vi os Gonzaga, não vi nem um boi, nem uma vaca. Garanto, também, que não soltei uma bombinha sequer. [...] Ontem, trafegamos pelo bairro que domina o truste dos bumba-boi em nossa terra. [...]

A festa havia acabado e, miseravelmente, ficaram ali aqueles acessórios, lembranças ardentes de um apogeu fátuo, de uma felicidade ultra-efêmera.

Hoje, os homens que rodopiavam e cantavam e bebiam em derredor do boi habilmente bordado de ricas lantejoulas, estão curando a sua ressaca nas oficinas, nas fábricas, no campo, no trabalho. Pobre legião de sofrendores que acumulam durante meses um pouco da sua ração do dinheiro para transformá-lo numa bonita fantasia cheia de espêlhos e o fascinante de côres e alamares. **Tudo acabado, está tudo morto, vocês estão mortos.** (BURNETT, 1954b, p. 2, grifo meu)

Essa interpretação evidencia um dos principais obstáculos para a compreensão da festa, em todos os seus aspectos e escalas, o espírito da rentabilidade que caracteriza o Ocidente industrializado. A festa é distorcida porque quebra o encadeamento dos acontecimentos que a ideologia histórica européia apresenta como lógico e insuperável. Talvez, de fato, a festa tenha a intenção “de lembrar que a vida não se fecha em uma única

dimensão imposta pela Rentabilidade ou a Organização” (DUVIGNAUD, 1983, p. 22-25).

Mas o Boi Morto de Burnett é, antes de tudo, um grito solitário e desesperado. Novíssimo ateniense, ele vive um tempo em que ser ateniense se torna algo extremamente vago e disperso, talvez exceto para ele próprio e uns poucos que o acompanhavam. Em grande medida, o Maranhão imaginado por Burnett está mais no passado que no presente. E isto foi muito bem percebido e evidenciado por outros intelectuais, também membros das instituições legitimadoras da intelectualidade, e da Geração de 45. Se se toma a cultura enquanto lastro para definir o Maranhão e o maranhense, intelectuais como Lisboa e Burnett, nos anos 1940-50, são homens fora de rota. Suas perspectivas destoantes são importantes para se notar os movimentos dominantes. *Boi Morto* de Burnett nos anos 1950 equivale à crônica de Sacramento da década de 1868: vozes da minoria.

Em 1868, Sacramento, que acerca de costumes populares se considerava um antiquário, afirmava que o caboclo guerreiro de bumba-meu-boi “era em tudo semelhante aos heróis indígenas do nosso poeta Gonçalves Dias”. Pedindo “licença aos espíritos civilizados”, o cronista do Semanário Maranhense fizera um duplo louvor. Primeiro, à autoridade policial que decidira permitir a realização do bumba-meu-boi naquele ano. Segundo, aos próprios bumbas, sem os quais “como passariam insolsas, mornas e silenciosas as festivas e estrepitosas noites dos três sanctos fogueteiros do mez de junho!”. “*Hurrah*, pelo acto da policia e viva o – *Bumba!*”. Sacramento era consciente de que teria que, ao afirmar isso, ouvir voz contrária de “algum fanático da civilização moderna”. Ele sabia que sua posição, a de defender a realização dos bumbas durante os festejos juninos, de afirmá-los como insubstituíves por quaisquer outras brincadeiras, era para muitos um “má gosto”.

Mas, que importa que a berraria fosse horrível, que os cidadãos não vissem em suas casas o asylo inviolável e sagrado, que a Constituição lhes garante? Que importa que nas melhores horas do somno e do socego as paredes dos aposentos estrondeassem com os gritos do *boi*, se todos nós tivemos a incommensuravel fortuna de ver renascido o folguedo com que tanto se divertiram nossos pais e nossos avós? (SACRAMENTO, 1868).

Em 1941, o artigo central da *Revista Athenas* foi escrito por Fulgêncio Pinto e tinha como referencial os bumbas-meu-boi. Escrito em tom modernista, o texto mesclava povo, “raça”, cultura popular, folclore e identidade regional e nacional, e nele se interpretavam as festas juninas e os bumbas como “uma das mais lindas reliquias do sincretismo afro-religioso, transplantada para o Brasil pelos primeiros povoadores alem-mar”. Nessas festas repousariam elementos do universo do “negro Bantú” e da “raça Tubinambá” (PINTO, 1941, p. 14-15).

Homens como Fulgêncio Pinto e Antonio Lopes, ocupados com o que denominavam de folclore, uma vez que tinham posições sociais privilegiadas e estratégicas no Estado, contribuiram para a disseminação da idéia de preservação das tradições populares. Esses letrados, suas vidas e produções, foram fundamentais para o estilhecimento da Atenas Brasileira. Em suas letras é possível notar que o popular e o erudito, embora freqüentemente anunciados como espaços bipolares e antitéticos, não raro se encontravam.

Além disso, parafraseando Abreu (1999, p. 100-1),<sup>154</sup> é importante salientar que os jornalistas, escritores e folcloristas que criaram e registraram a memória do boi no Maranhão de meados do século XX podem revelar uma visão particular da festa, mas eles não inventaram tudo. O bumba-meu-boi por eles contruído consiste em uma versão culturalmente possível para seus leitores e para aquela época.

Em 1947, construindo um ambiente de festas juninas pensado no interior da Ilha de São Luís, Pinto afirmava que já antes do início desse “folguedo campesino, tão popular entre nós, vae se notando que a ilha passa por uma transformação social”. Tudo muda, “as casas mudam de aspecto. Os cercados de pau-a-pique soffrem reformas [...] Todos se alegram. Ha sorrisos de satisfação emoldurando os lábios das caboclas bonitas”. O “povo” derruba “velhos Cajueiros” para fazer fogueiras que brilharão na “noite decantada de S. João”. Esse povo e suas festas dariam condições de possibilidade para a manifestação de

**forças que hão de gerar uma arte verdadeiramente nacional**, para guiar o Brasil, atravez do sentimento da belleza dos seus esthétas, á finalidade de uma literatura própria, curiosa, de imaginação e realidade, que assombrará pela sua originalidade as élites intellectuaes do velho mundo. E em torrentes impetuosas de imagens phantasticas, a luz se lança em projecções magneticas sobre o rendilhado das ramagens, para ascultar a alma dos deuses selvagens que celebram o ritual da sua liturgia tellurica no seio uberrimo daquela selva povoada de divindades pagãs (PINTO, 1941, p. 10, grifo meu).

Ainda nas antevésperas da festa, “carros de boi grunindo de saudades, lá se vão atulhados de môças e rapazes cheios de vida, cortando os areiaes dos atalhos ensombrados de folhas de pindobeira”. Quem vem nesses carros “é gente da capital que foge do calor da cidade, para respirar o ar puro do campo, em demanda de logares distantes, de vivendas apraziveis, afim de gosar dias de delicioso veraneio, em contato directo com esse reinado prodigioso de folhagens” deste interior de São Luís “que recebeu os mais entusiasticos

---

<sup>154</sup> Martha ABREU (1999) estuda a festa do Divino Espírito Santo realizada no Rio de Janeiro, sobretudo na primeira metade do século XIX, e que parecia expressar a própria “alma” da cidade, embora a festa revelasse não somente diálogos e mediações amigáveis, mas também conflitos e tensões sociais. Ela argumenta que os viajantes, romancistas e escritores que registraram a memória do Divino não inventaram tudo, mas construíram uma versão culturalmente possível para a época.

louvores de Daniel de La Touche, o enviado especial de S. Magestade Henrique IV, el-rei de França e Senhor de Navarra” (PINTO, 1941, p. 10).

Os ensaios das batucadas se animariam pelos mais diversos cantos. “A matraca retine. Os pandeiros afinados a fogo, repimpam rufos assanhados”. Enquanto isso, chega “um matuto falador”, trazendo as últimas notícias, dentre elas, a de que “as morenas do Timbúba e do Primirim” estão com o firme propósito “de dar uma tunda mestra de danças de puladinhas e valsas corridas, nos pelintras impalamados do Mocajutúba, no forrobodó de André Cavallo de Sorte, até deixarem os cabras moles de cansaço, sujos de poeira, derreados de somno”. Sob a sombra de pequizeiros, “raparigas travessas”, de dedal e agulha em mãos, “vão desenhando signos de Salomão, meias-luas, estrelas mal ageitadas, crivando de lantejoulas douradas, fios de aljôfares e contas de malacacheta, os mantos vermelhos de pelucia dos namorados paixólas, amos, primeiro rapaz e vaqueiro do bumba-meu-boi.” (PINTO, 1941, p. 11)

E quando chega a noite de São João, “ardem as fogueiras avermelhadas nos arraiaes”. O sinal do começo da fuzarca é o estouro de foguetões “prô lado das baixadas e dos alagadiços”. O mastro “já está plantado em frente de uma palhoça enfeitada”. E, “no altar iluminado, repousa o santo da devoção”. Depois de cantarem ladainhas,

vem um boi de cambulhada com os seus figurantes. Os enfeites prateados destacam-se á luz dos faróes. Brillam as lantejoilas, as franjas douradas. Caboclos reaes vestidos de penna, tomam a dianteira do desfile pitoresco, estrondando o pé rachado de areia quente, no chão plainado a soquête. O amo, o primeiro rapaz, pai Francisco, mãe Catharina, os doutores, os vaqueiros e resto do cordão, carnavalescamente vestidos, cantam toádas, interessantes e saudosas de seu rimance campeiro. (PINTO, 1941, p. 12)

Em 1941, tanto Fulgencio Pinto quanto João Pedro (1941, p. 6) reconheciam que a “patuléia”, cujo núcleo era o povo-de-boi, dominava o São João maranhense. Mas, ao contrário de Pedro, Pinto observava que a “patuleia [...] vinda dos recantos longinuos da ilha”, como Turú, Inhaúma e Cumbique, “para fazer alarde nessa noite de musicatas encantadoras”, produzia uma ocasião na qual “se sente a alma da patria vibrar atravez das nossas cantigas folk-loricas” (PINTO, 1941, p. 13-4). No novo texto construído sobre o bumba-meu-boi se procura, ainda que, muitas vezes, sem sucesso, não dar espaço para o velho barbarismo, as cenas de violência que até então o tinham fortemente marcado. Eles são, agora, poemas de Atenas. “Ao terminar a demorada representação, o boi se retira para dar lugar a um outro que já vem perto, matraqueando, afim de evitar as brigas perigosas tão usuas nesses encontros”. O apego aos usos e costumes antigos aproximaria pessoas da capital daquelas vindas de outras localidades. Aquela festa realizar-se-ia, assim, “na maior intimidade da família maranhense” (PINTO, 1941, p. 14).



Neste período, é como um retrato da nação que o bumba-meu-boi é construído por intelectuais e membros da imprensa, uma festa cuja constituição, alicerçada em signos e símbolos das “três raças”, mostrava o Brasil, visto do Maranhão, como um país plenamente misturado e positivamente mestiço.

Além de apontar para a crescente participação de elementos negros e populares em espaços dedicados ao mundo erudito, a descrição lírica do bumba-meu-boi impressa nas páginas de *Athenas* também evidencia a capacidade de mobilização que os populares tinham para a realização dessas festas. Um esforço coletivo. Uma preparação que começava bem antes e que já nas antevésperas forçou a criatividade do folclorista a perceber uma verdadeira “transformação social” do ambiente. Não era pouco o trabalho, a começar pela construção dos arraiais. Os brincantes e festeiros chegavam a pé, de carros de bois e etc. A festa começava já neste momento. Ainda nos ensaios, no afinar dos pandeiros, era construído um ambiente para a exaltação. Notícias das mais variadas localidades onde se realizavam tais festejos eram contadas, cruzavam-se. Constituíam-se uma rede de sociabilidade, um local marcado por encontros de amigos e desconhecidos, de amantes, de pessoas vindas dos mais variados recantos. O bumba-meu-boi era representado e vivido através de práticas e discursos menos individuais que coletivos, era intergeracional e dele participavam homens e mulheres. Se o bumba-meu-boi ascende a símbolo central de identidade maranhense, se a identidade regional é refeita, isso também se deu devido à capacidade de mobilização desses indivíduos e grupos.

A valorização do bumba-meu-boi do Maranhão também se relaciona à mudança que ocorreu nos estudos do folclore no Brasil. Nos anos 1930-40, quando Antonio Lopes ainda pesquisava o romanceiro popular, nacionalmente mudava a direção dos estudos do folclore, que passava da valorização da poesia para o destaque dos folguedos. Entendia-se que nestes últimos (dança e canto) poderiam ser encontradas as contribuições de pretos e índios, ao passo que na primeira (poesia) sobressair-se-ia a contribuição portuguesa. (VILHENA, 1997)

Costa (2001) e Corrêa (2003) afirmam que o bumba-meu-boi foi transformado “em símbolo maior da identidade cultural do Maranhão” (COSTA, 2001, p. 88), passou a ser percebido como “guardião da tradição maranhense” (CORRÊA, 2003), devido a atuação de intelectuais e órgãos oficiais de cultura (COSTA, 2001; CORRÊA, 2003), “como também dos próprios brincantes”. Essa transformação “produziu um ‘silenciamento’ da história anterior de conflitos entre brincantes de bumba-meu-boi e as elites locais” (COSTA, 2001, p. 88). Nessa perspectiva, deve-se lembrar, como pensam Foucault (1995) e Certeau (1995), que existem relações intrínsecas entre campo de saber e espaço de poder. A ação de intelectuais, a

exemplo dos folcloristas, evidencia novos modos (diferentes daqueles da polícia) de classificar e normalizar o universo popular. Novas formas de controle legitimadas por um campo de saber que, por sua vez, encontrará legitimidade nas estruturas estatais, o saber permanece ligado a um poder que o autoriza. Entretanto, se o papel desses intelectuais não deve ser subestimado também não deve ser superestimado. Esse papel é apenas uma peça na complexa engrenagem através da qual identidades regionais são produzidas sobretudo a partir dos anos 1930 tanto no Brasil quanto na América Latina.

Apesar de uma história anunciada como fortemente marcada pela violência, por disputas entre grupos rivais, o bumba-boi passa a ser percebido como uma “tradição” que está de acordo com a formação histórica e com os sentimentos religiosos do Maranhão e do maranhense. Toda a história de conflitos que imprimiu tal manifestação como bárbara e selvagem é apagada.

Apesar do exotismo caracterizante da sua função, dando-nos uma idéia de rito bárbaro e poesia de ritmo selvagem, revivescência do paganismo multiseccular, o Bumba-boi, instituição indígena, **jamais entrou em choque com os tradicionais princípios da nossa formação histórica**, nem atentou contra os nossos sentimentos religiosos (MELO, 1952, grifo meu).

O bumba-meu-boi, “tal como se vem exibindo em nosso meio, póde ser considerado uma função recreativa apreciavel de sentido histórico bem acentuado na relação dos nossos costumes mais interessantes”, pois ele “até hoje, não degenerou em bacanal ou veículo de propaganda da imoralidade, pois tem conservado a sua feição antiga, dentro das regras compatíveis com os bons costumes e decôro social”. Os populares são louvados: “Releva salientar, por espirito de justiça o franco louvor, a atitude correta dos nêgros e cabôclos que tomam parte no Bumba-boi”. Eles “entregam-se, de côrpo e alma, à batucada e aos exercicios característicos das dansas selvagens, sem jamais desvirtuarem a finalidade dos folguêdos”. E,

compenetrados do papel que lhes cabe desempenhar na função, primam pela fidelidade á instituição original, com destacada correção, empenhando-se no sentido de apresentarem espetáculos dignos de aplausos, que podem ser assistidos por todos, sem constrangimento, **em terreiros, praça pública ou salões aristocráticos**. (MELO, 1952, grifo meu)

Em 1954 aparece na RIHGM, em meio a uma análise acerca de folguedos populares, no contexto de uma discussão sobre “ciência folclórica” defendida por Vieira Filho, uma foto de um bumba-meu-boi “num expressivo flagrante de Marcel Gautherot”. No artigo, o folclorista diz que o bumba-meu-boi é caracterizado como “o folguedo popular de maior evidência, que se vem perpetuando no tempo” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 75). O

bumba-meu-boi, comparado às outras manifestações folclóricas, seria o de “maior importância”, na medida em que constituiria “um conjunto de sobrevivências do folclore dos três povos que nos formaram” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 75-7).<sup>155</sup>



**Figura 17: Bumba-meu-boi**

Fonte: RIHGM (1954, p. 76/77)

Um dos elementos que torna o boi tão importante é o fato de que “suas origens se perdem confusamente” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 77). A discussão acerca das origens do bumba-meu-boi remonta aos primeiros registros dessa brincadeira. Já na segunda metade do século XIX, o escritor português Sanches de Frias, que assistiu um bumba-boi realizado nas proximidades de Santarém, no Pará, apresentava algumas idéias para a origem dos bumbas.

<sup>155</sup> Tanto o projeto modernista quanto o movimento folclórico entendem que é naquilo que eles próprios denominam de classes populares o ponto onde encontrarão os temas e motivos das culturas regionais e nacional. (MORAES, 1988; VILHENA, 1997)

Ele dizia que os egípcios rendiam homenagens ao seu boi Ápis, e que “pretos africanos” tinham enfrentado uma estranha epidemia, que não poupava animal de nenhuma espécie, com exceção do boi, que passara a ser venerado e cultuado. (SALLES, 1971, p. 194)

No Maranhão, as duas explicações de Frias são encontradas ao longo do século XX. Em 1951, Reis argumentava que os bumbas eram uma “reminiscência da festa pagã dos egípcios, imitação à do Boi-Apis, para assinalar a passagem da terra pela constelação zodiacal do Touro, nessa recuada época” (REIS, 1951, p. 70). Entretanto, a maioria afirmava que se tratava de uma “usança africana” (PCT, 29/6/1910, p. 1; LISBOA, 1947, p. 105), festa introduzida pelo elemento africano (LEMOS, 1940, p. 5), ou “gênero de arte indígena” (MACEDO, 1926, p. 3), “instituição indígena” (MELO, 1952). Certamente, aqueles que interpretavam o bumba-meu-boi como de origem indígena ou africana consideravam o próprio presente em que viviam, percebendo que a maioria dos envolvidos nos bois eram negros e mestiços. Havia ainda a perspectiva, como defendida por Sarney Costa (1952, p. 9), de que “se trata de uma tradição portuguesa, como a Marujada, o Reizado, a Burrinha, o Babau, a Caipora e outros”. Isso seria provado pelo fato de que não há uma glorificação do boi, enquanto animal, mas somente do brinquedo. “A perda substancial do boi, em favor do objeto da brincadeira, foi uma desintegração”. O boi teria sido transposto, “o valor simbólico dos que o fundaram nada representava em nossa terra, onde por transposição começou a receber o sabor local” (COSTA, 1952, p. 10).

De fato, as mesmas fontes que lêem as festas juninas como uma “tradição” que teria sido legada “pelos nossos avoengos lusitanos” (CRZ, 28/6/1947 ) apontam também para seu caráter predominantemente popular, com forte marca negra e indígena. Trata-se de uma negociação até então conflituosa, mas que, no período, cai como uma luva diante da emergência da “fábula das três raças”<sup>156</sup>.

A série de interpretações das origens do boi que tendia a dar-lhe uma única origem, africana, européia, nativa/indígena ou egípcia (não entendida como africana), terá pouca força a partir dos anos 1930. Segundo Vieira Filho, a única “segurança é que [o boi] nasceu na colônia, ao influxo dos três povos formadores da nacionalidade”, o que poderia ser notado pelo seu auto. “Pai Francisco, o negro que mata o boi para tirar-lhe a língua, é escravo de uma fazenda. O amo, o dono do boi de estimação, é português. Os *tapuios* ou caboclos reais, são índios” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 77, grifo do autor). Vieira Filho argumentava que a festa do boi se originou no Brasil colônia durante a civilização do couro, quando o

<sup>156</sup> Sobre a fábula das três raças, ver DAMATTA (1987).

animal boi era a estrutura da economia. Com “sua precária técnica, o luso não podia prescindir do animal doméstico”. Antes de transformar em animal de serviço o cavalo, “explorou o boi o mais que pôde, a ponto de, nos tempos coloniais, haver um complexo econômico ligado à sua atividade”. O boi “não só movia os engenhos, atrelado em juntas, não só fornecia a carne para o sustento dos pioneiros e o couro para a fatura de mil artefatos. Ajudava também a compor a paisagem humana”. Desse modo, o boi era “elemento presente, ativo da paisagem da colônia. Não tardou ganhasse o animal o domínio da lendária, numa seriação de proesas heróicas que quase o humanizavam”. Surgem, então, “bois fabulosos, míticos, que espalharam terror, que fizeram vibrar almas rudes, num desfiar de emoções violentas. E os rústicos aedos coloniais celebraram as correrias dos bois famosos em verdadeiras ‘chansons’ de gesta.” (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 78-9) A perpetuação desses elementos místicos e mágicos teria se tornado fácil em meio à “pobresa espiritual da colônia, com os jesuitas garroteando a alma, numa subjugação inquisitorial à fé cristã”.

Explicável, portanto, que se procurasse celebrar seu heroísmo – deveria ser antes seu martirologio – cantando suas proesas nos campos e cerrados. E se juntasse à celebração, a música e a dança. Que gente para isso havia e da boa. O negro pilhara a chance de poder, em certo dia da semana, reviver as folganças que trouxera da terra distante. Irmão do boi no sofrimento e no trabalho, o que sinceramente desejava era distender os músculos e afogar a mágoa do cativo nos meneios febricitantes de danças lascivas. Os ingredientes para a formação de um auto popular estavam à mão. Não foi difícil a mistura, que deu nascimento a uma brincadeira que vem resistindo ao tempo, numa sadia afirmação de vitalidade da alma popular. Havia o motivo central — o boi e sua crônica heróica e movimentada. A comparsaria, os outros componentes do folguedo, meramente episódicos, surgiram depois, numa aparição natural, conseqüente... (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 79)

Antes de Vieira Filho, Fulgêncio Pinto, em 1941, na *Revista Athenas*, já havia afirmado que o bumba-meu-boi era constituído por elementos das três “raças” que formariam o povo maranhense, índios, negros e brancos (PINTO, 1941). Nessa mesma direção, em 1947, *Cruzeiro*, principal jornal de Caxias, noticiava que no auto do boi se fazia presente o momento em que se “plasmou a nacionalidade”, pois “no popular auto se acham representadas as três raças que se amalgamaram para tornar a nossa nacionalidade, vistas através de um episódio comico que dá oportunidade para esplendidas demonstrações da poesia popular” (CRZ, 28/6/1947). Numa das redações vencedoras em concurso realizado por *O Globo* em 1950, afirmava-se que o histórico do boi era marcado por uma “mistura confusa”, dele “exala o perfume virgem do caldeamento étnico da nacionalidade, suas origens vêm do âmago profundo da raça brasileira” (PGB, 4/4/1950, p. 4) Na nação representada, não há espaço para conflitos. Essa é a explicação do auto e da história da origem do boi que vingou e que será reproduzida, guardadas as divergências teóricas e posturas metodológicas,

por diversos outros autores até a contemporaneidade.<sup>157</sup>

Se a origem do boi “se perde no domínio das conjecturas” (DNT, 26/6/1944, p. 6), a conjectura aceita, pelo menos desde os anos 1930, foi a que elaborou uma história que aliava o popular e as três “raças”, relacionando, assim, num momento histórico e num contexto social propícios, o popular e o nacional. A cristalização da interpretação de que os bumbas se originam da mistura das três raças foi aceita e difundida por estar estreitamente vinculada ao discurso do Brasil positivamente mestiço. Enfim, o bumba-meu-boi é definido nas linhas da ideologização da mestiçagem brasileira, baseada numa união entre “raças”.

Em 1948, descreviam-se e louvavam-se os festejos juninos realizados no João Paulo para onde convergia “enorme massa popular”. Não se tratariam mais de festas deste ou daquele grupo, setor ou partido. “Todos delas participam sem distinção de cores ou de posições sociais”. (OGB, 5/7/1948)

Quando se afirma que as motivações dos brincantes eram geradas apenas pelo álcool, pela festa em si, os bumbas são vistos como foco de atraso e barbarismo, carência de civilidade. Entretanto, o discurso crescente é aquele que identifica e destaca outras motivações para a realização dos bumbas, a religiosidade católica de reminiscência lusitana, a celebração da fábula das três “raças” e a manutenção de uma tradição apesar dos preconceitos e perseguições, uma espécie de louvor ao trabalho da suposta repetição e do heroísmo da resistência.

Seja para justificar seu banimento, disciplinamento ou afastamento do Centro, seja para apresentá-lo como algo essencial dos costumes, das crenças e da cultura maranhense, o bumba-meu-boi era visto pelos intelectuais e pela imprensa como algo bárbaro. O que se louva nos bumbas é quando “chora a toada lenta, ao ritmo bárbaro dos pandeiros e das matracas” (OGB, 5/7/1948). “O tradicional festejo folclórico da ilha”, buscado por “grande massa popular da capital” no João Paulo, “empolga a alma do povo e sacode nos ritmos barbaros das matracas e dos tambores” (PGB, 23/6/1952, p. 4).

O “significado inicial”, “significado primitivo” dos bumbas não poderia ser entendido como “uma representação”, mas como “uma festa religiosa, com profundo ritual místico”, na qual se procurava adorar “não aquele bezerro de ouro de Moisés, mas o *Boi*, ‘símbolo de fecundidade’”. Não se trataria da “evocação primitiva de cânticos e hosanas ao Criador, pelo bem da vida, mas um culto de raízes profundamente totêmicas”, (COSTA, 1952,

---

<sup>157</sup> Como, por exemplo, CARVALHO (1995, p. 48), para quem, no seu processo de formação e desenvolvimento, os bumbas guardam “traços dos três agentes étnicos e culturais presentes nas origens dos brasileiros: o negro, com maior grau de influência – o indígena e o branco português. A forma tradicional do ‘auto’ bem retrata essa miscigenação”. Ou ainda CANJÃO (2000), MARQUES (1999) e REIS (2000).

p. 10) um “paganismo antigo” (TRB, 24/6/1932, p. 7), “paganismo multiseular” (MELO, 1952). Entretanto, ao final, o que mais se esperava do boi foi bem revelado pelas palavras de “um velho artista”, segundo o qual o “bumba-boi não é representado, é vivido. Vivido com cachaça, com ginga, com malícia, sem ‘máscara’ ou pretensão” (OIP, 1/7/1962, p. 8).

O bumba-meu-boi era visto como uma brincadeira de quadras muitas vezes sem autoria, evidenciando seu caráter eminentemente popular (JND, 26/6/1960, p. 4). Nesta perspectiva, a “civilização” dos bumbas implicaria irremediavelmente sua “decadência” (COSTA, 1953, p. 10).<sup>158</sup> De fato, muitos letrados desejaram folclorizar e fixar os bumbas e os populares na *preciosa ingenuidade primitiva*. Entretanto, efetivamente, isso não foi possível. Os bumbas escaparam às caracterizações que os construíam como algo imóvel e voltado exclusivamente para o passado.

Enfim, em meio a ambigüidades e dissensos, definiu-se o bumba-meu-boi como uma manifestação cultural genuinamente regional, uma tradição maranhense, um conjunto de práticas e representações capaz de mediar discursos e experiências de ser maranhense. A partir dos anos 1970, com a crescente atuação do Estado maranhense no sentido de gerir o patrimônio cultural, novas relações e complexidades seriam estabelecidas.

\*\*\*

Diante do exposto, penso que se deve relativizar o argumento de que a inflexão de significados que inverteu a centralidade simbólica de Atenas Brasileira para o Maranhão para a centralidade atual da cultura popular corresponde ao momento de modernização da capital do estado, quando as elites começam a deixar o centro histórico, o que acontece a partir dos anos 1960-70.<sup>159</sup> De fato, há vasta bibliografia que associa a descoberta do “autêntico”, do “tradicional”, do “étnico”, a momentos em que a sociedade se depararia com o desenvolvimento, muitas vezes, exacerbado, do “moderno” e do “urbano”.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> A categoria popular, ou nacional-popular, segundo CHAUI, e acrescente-se regional-popular, manifesta-se politicamente comprometida com uma perspectiva que secundariza e oblitera os conflitos e as tensões de classe. Nesta perspectiva, “a cultura popular é posta como repositório e guardião da tradição, enquanto a cultura não-popular (erudita, letrada, científica, tecnológica) é posta como inventora e guardião do futuro, a linha temporal se torna contínua, esfuma-se a divisão da e na sociedade, e em seu lugar aparecem ‘as forças vivas da nação [e da região]’, sua memória e seu porvir. A comunidade restaurada” (CHAUI, 1984, p. 62)

<sup>159</sup> Esta posição é defendida por ALBERNAZ (2004). Analisando a formação do espaço urbano de São Luís, RIBEIRO JÚNIOR (1999, p. 25) salienta que de 1900 a 1970, o Maranhão viveu “um longo sono estagnante”, havendo uma expansão demográfica, mas a um ritmo inferior ao de outras capitais brasileiras.

<sup>160</sup> Como salienta OLIVEN (1984; 2003), o modernismo se inicia em São Paulo, cidade mais urbanizada e que já despontava como futura metrópole do país. Do mesmo modo, o movimento regionalista é lançado em Recife, na época a capital mais desenvolvida do Nordeste.

Certamente, “o governo Sarney [iniciado em 1966] pode ser considerado um evento crítico especialmente no que se refere à composição de novas relações entre os símbolos de identidade maranhense, particularmente a relação entre erudito e popular com a ascensão do bumba meu boi dentre esses símbolos” (ALBERNAZ, 2004, p. 5). Mas, o mesmo pode ser dito da atuação, que convergia para os bumbas, muitas vezes em conjunto de jornalistas, empresários, comerciantes e intelectuais; da Prefeitura de São Luís organizando concursos de bumba-meu-boi; da passagem social e simbólica do Anil ao João Paulo; da intensa atuação dos populares e do reconhecimento desta ação pelas classes médias e pelas elites; das diferentes estilizações artísticas produzidas pelas elites e cujo referencial era o bumba-meu-boi e a cultura popular maranhense, etc. Estes fenômenos se iniciam antes dos anos 1960. Embora não seja unânime, aquela argumentação é defendida por diversos intelectuais<sup>161</sup> e também tem sido disseminada por agentes atualmente envolvidos com a cultura popular, geralmente ligados a órgãos institucionais, presente, por exemplo, em diversas entrevistas dadas por eles ao CCPDVF, nos anos 1990 (MARANHÃO, 1997).

Nessa perspectiva, o agente “Sarney”<sup>162</sup> tem sido construído por uma certa memória oral e por alguns escritores, poetas e historiadores como o “Libertador” da cultura popular e negra. Toda a história que lhe antecede, antes dos anos 1960, é inscrita como tempo em que as manifestações de cultura e religiosidade popular e negra são somente perseguidas, ainda não fazendo parte, de modo algum, da representação da região, que era difundida e propagada, e menos ainda como símbolo capaz de mediar experiências demarcadoras de “ser maranhense”. Direta ou indiretamente, através desta interpretação, fetichiza-se e mistifica-se aquele agente e, em última instância, argumenta-se que a história da cultura popular e negra da região foi total e magicamente reescrita a partir de 1966.<sup>163</sup> Esta argumentação precisa ser relativizada. Não se trata de negar a efetiva atuação de alguns agentes sociais e do próprio

---

<sup>161</sup> “Foi somente dentro de um processo relativamente recente de valorização de seu universo popular, envolvendo diversos setores da sociedade e do Estado, sobretudo a partir da década de 1970, que a brincadeira [do boi] veio a adquirir uma crescente visibilidade como espetáculo de massa e expressão máxima do folclore maranhense” (CARVALHO, 2004, p. 384).

<sup>162</sup> Ex-presidente da República e atual senador pelo Estado do Amapá, cuja família e aliados têm se mantido no poder político do Estado do Maranhão desde 1966.

<sup>163</sup> Agentes da cultura popular afirmam que “depois que Sarney entrou na política foi que começou a ficar liberto”. O próprio Sarney, em seus discursos, por ocasião de sua chegada ao poder político do Estado, afirma que viera para “libertar o seu Estado” da “Herança desoladora” que teria recebido (COSTA, 1966, p. 3; 12). Tal imagética acerca do escritor e político é preservada e persevera. Como afirma Carlos de LIMA, então vice-presidente da Comissão Maranhense de Folclore, “Dr. José Sarney, quando Governador do Estado, decidiu valorizar as tradições e folguedos populares do Maranhão, reapresentando-os à sociedade preconceituosa, inaugurando uma nova fase de resgate da cultura popular, levando os grupos a se apresentarem no próprio palácio do governo, quebrando de vez a intransigência das autoridades policiais e a prevenção da grã-finagem” (LIMA, 1995, p. 6).



Estado no processo de valorização da cultura popular no Maranhão, mas sim de salientar que esta é uma história profundamente processual e descontínua.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que a difusão da representação da região como positivamente popular, mestiça e negra começa a ocorrer antes de cidades do estado se tornarem acentuadamente urbanizadas. Além disso, não se deve esquecer que bem antes dos anos 1970, quando o processo de urbanização se intensifica, várias localidades do interior da Ilha de São Luís vão sendo processualmente inseridas à área considerada “cidade”. Idéias e práticas de valorização do que haveria de mais autêntico no Brasil chegam ao Maranhão antes desta região ter se tornado ela própria significativamente industrializada e modernizada. As idéias foram mais velozes que as transformações materiais locais. Modelos de explicação que partem de cidades que são política e economicamente centrais no cenário nacional nem sempre dão conta de explicar transformações que acontecem naquelas que não ocupam uma tal posição. E esta é uma constatação que não se pode desconsiderar. Para se analisar as dinâmicas através das quais diferentes identidades regionais são construídas e modeladas, precisam-se considerar as transformações sócio-históricas específicas por que passam as regiões e os trânsitos, fragmentados, porém constantes, existentes entre elas.

E, em segundo lugar, como bem evidenciara Costa, havia no imaginário político e social dos anos 1960 a espera por renovação. Surge, assim, o “libertador”. As Oposições Coligadas, grupo político cuja pretensão era vencer nas eleições o então senador Victorino Freire e seus aliados, pensava-se como depositária das ditas verdadeiras tradições maranhenses, portadora da libertação para um Estado cuja maioria da população vivia em situação de pobreza ou miséria. Nesse contexto, o projeto coletivo de libertação das oposições se converteu em projeto pessoal na figura de Sarney, “o Libertador” (COSTA, 2002). Enfim, deve-se considerar processos ideológicos que estão no cerne da construção de Sarney como libertador das culturas popular e negra, a partir dos anos 1960.<sup>164</sup>

Penso que a inflexão a que se refere Albernaz (2004) se relaciona sobretudo ao momento em que identidade maranhense, pensada desde o lugar da cultura popular, mestiça e negra, começa, de modo cada vez mais contínuo, a se tornar matéria-prima de políticas

---

<sup>164</sup> Nunca é demais lembrar que os depoimentos orais e as histórias de vida (como aqueles disponíveis na coletânea “Memória de Velhos” e que corroboram a idéia da libertação da cultura popular no Maranhão nos anos 1960) são construtos culturalmente baseados em um discurso público, estruturado, por exemplo, pela classe, por convenções culturais e pelo gênero. Aqueles que narram suas histórias usam múltiplos papéis, repertórios e narrativas disponíveis. As imagens e convenções (ideologias, por exemplo) presentes na sociedade e época vivida pelo sujeito são parte do repertório que este dispõe para reconstruir seu passado. Assim, os veículos culturais e instrumentos interpretativos limitam, definem e estruturam as biografias, histórias de vida e depoimentos. O sujeito não os absorve mecanicamente, mas seleciona alguns deles relacionando-os à sua própria história. (JAMES, 2004)

estatais. Fenômeno esse que é nacional, e que, de fato, iniciar-se-á a partir dos anos 1960.<sup>165</sup> Entretanto, isto não significa que somente a partir desse período o bumba-meu-boi ascenda a símbolo de identidade maranhense. Os processos através dos quais diferentes grupos de bumba-meu-boi se tornam elementos identitários da comunidade imaginada Maranhão resultam da mobilização de múltiplas, e não raro díspares e descontínuas, estratégias individuais e grupais, nas quais fatores locais e extralocais se intercambiam, e precisam ser pensados de maneira mais processual, embora possam haver momentos mais salientes ao longo dessa história. A ação do Estado maranhense no campo da cultura popular visando promovê-la a partir dos anos 1960-70 tão somente intensifica e maximiza o processo de identificação de identidade maranhense com o bumba-meu-boi.

Como tentei mostrar, entre os anos 1937 e 1962, já é possível observar o bumba-meu-boi sendo visto e dito como símbolo da identidade regional tanto por populares quanto por membros das classes médias e da elite. Nesse período, o bumba-meu-boi torna-se um lastro para definição de identidade maranhense e para modelar a experiência de ser maranhense. Esse processo foi possível devido a um conjunto múltiplo de fatores, direta ou indiretamente interconectados. Ele levou ao estilhaçamento da Atenas Brasileira como idéia-força única e central de identidade maranhense. Descentralização e estilhaçamento estes para os quais contribuiu também o universo da cultura afro-brasileira mais ligado à religião e à religiosidade, como o tambor de mina e a pajelança.

---

<sup>165</sup> As interconexões entre cultura popular e negra e identidade regional serão intensificadas a partir dos anos 1970 quando, nacionalmente, o Estado brasileiro se apropria dos regionalismos, como o regionalismo nordestino, um dos principais temas da nacionalidade (OLIVEN, 1984, p. 51).

#### 4 NUMA TERRA DE VODUNS, ENCANTADOS E ORIXÁS

Os processos através dos quais identidade maranhense foi modelada se relacionam também, embora em outra dimensão e intensidade, às manifestações diretamente relacionadas à religiosidade popular e negra,<sup>166</sup> que, diferentemente dos bumbas, enfrentam, sobretudo até início dos anos 1950, uma forte campanha de perseguição acompanhada de um arsenal de representações negativas. Ao mesmo tempo, em meio às perseguições e depreciações, percebe-se que alguns elementos daquelas manifestações, ao mesmo tempo em que obtêm uma conquista simbólica, pois passam a ocupar um dado lugar no conjunto discursivo que define a identidade regional, tornam-se reconhecidos e prestigiados socialmente, em diferentes contextos, intensidades e níveis. Este processo foi lento e descontínuo, mas efetivo, e se deu em meio a múltiplas interações e conflitos sociais.<sup>167</sup>

O fato mais evidente da religiosidade popular e negra no Maranhão é que ela era forte e diversa, além de se espalhar por diversas regiões do estado. Destacavam-se nesse complexo e múltiplo panteão religioso o tambor de mina e a pajelança. *Tambor de mina* é o nome dado sobretudo no Maranhão a cultos religiosos de origem africana, também presentes em outros estados do Brasil, como o candomblé na Bahia, o xangô em Pernambuco e o batuque no Rio Grande do Sul, bem como em outros países da América Latina, como a Santería, em Cuba, e o Vodun, no Haiti. O tambor de mina faz referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos de regiões da África ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana (ASSUNÇÃO, 1999b). Como em outras religiões afro-brasileiras, o tambor de mina abriga *nações* ou modalidades rituais cuja origem se associa a povos distintos, a exemplo dos *jeje*, *nagô*, *cambinda*, *cacheu* e *fulupa*, nomes presentes na memória do povo-de-santo maranhense (PACHECO, 2004, p. 48). Entretanto, apenas duas destas *nações* se cristalizaram e perpetuaram como identidades religiosas demarcadas com certa nitidez, a mina jeje e a mina nagô, cuja origem remonta aos dois terreiros mais antigos do Maranhão, a Casa das Minas Jeje e a Casa de Nagô, fundados provavelmente na primeira metade do século XIX (FERRETTI, 1985, p. 223).

Equivalente ao catimbó (Jurema), em Pernambuco, e ao candomblé-de-caboclo,

<sup>166</sup> Abordo religiosidades populares e negras/afro-brasileiras, pois, se nem sempre é possível distinguir uma da outra, também não se pode afirmar que elas constituam um todo indistinto. O mundo humano do tambor de mina e da pajelança era sobretudo negro-popular, afro-popular.

<sup>167</sup> Não estou interessado, em primeiro lugar, nos aspectos rituais e festivos internos característicos dessas manifestações. Ocupo-me sim, diretamente, com os múltiplos processos nos quais é possível verificar como as religiosidades populares e negras, e os agentes sociais e místicos nela implicados, envolveram-se direta ou indiretamente nos movimentos de modelação, adaptação e transformação de identidade maranhense.

na Bahia, a *pajelança*, que também guarda algumas semelhanças com o culto a *María Lionza*, na Venezuela, e o espiritismo de *Cordón*, em Cuba, refere-se a um conjunto de práticas e representações que engloba diversos elementos da cultura e religiosidade populares do Maranhão, especialmente do catolicismo popular e do tambor de mina, e, possivelmente, reminiscências de costumes ameríndios. Embora no Código Criminal de 1830, “o primeiro elaborado pelo Estado brasileiro para substituir o ditado pelo Estado português”, não se falasse em perseguição aos “feiticeiros” (DANTAS, 1988, p. 165), os Códigos de Postura de *Codó* (1848) e de *Guimarães* (1856), no Maranhão, mostram que bem antes da abolição, os negros se dedicavam a práticas curativas ditas “*pajelança*”, associada pelos grupos dominantes à “*feiticeira*”. A “*pajelança*”, nos anos 1870-80, era apresentada como uma “*religião*” que estava se organizando na capital (FERRETTI, M., 2001, p. 36), uma prática “*contra feiticeira*” (CODÓ, 1848; GUIMARÃES, 1856), uma sociedade suspeita de negros de “*classe baixa*” voltada para *feiticeira*, prática de crimes, e também cura e exorcismo de demônios (FREITAS, 1884, p. 47-8), religião ou culto politeísta e fetichista (O PUBLICADOR, 1886; SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 19). Tudo indica que *pajelança/pajé* passara a ser um termo genérico utilizado pejorativamente, particularmente durante o século XIX, para designar quaisquer manifestações não-católicas consideradas *feiticeira* no Maranhão (FERRETTI, M., 2004, p. 35), o que deve estar relacionado à entrada massiva de africanos no estado a partir do século XVIII.<sup>168</sup>

O tambor de mina e a *pajelança* têm sido estudados sobretudo pela pesquisa antropológica.<sup>169</sup> Suas possíveis diferenças, como a ênfase terapêutica da *pajelança* (daí

---

<sup>168</sup> Segundo PARÈS, a população africana, sobretudo a de origem Congo-Angola, predominante no Maranhão, e seus descendentes, apropriou-se das práticas da *pajelança* e contribuiu, de modo marcante, para a sua constituição e posterior evolução. Havia uma série de paralelismos significativos, ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições bantu e as práticas dos *pajés* maranhenses (uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a *feiticeira*; processos rituais de exorcismo, nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente; a ação individual dos curadores). Esses elementos comuns forneceram uma base de convergência da qual se deu a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos. (PARÈS, 2004) Pode-se falar em pelo menos três horizontes históricos na formação da *pajelança* maranhense, o encontro de povos indígenas com pouco contato com a sociedade colonial com os escravos aquilombados nas florestas do norte do Maranhão; o encontro desses mesmos escravos africanos com povos indígenas em contato com a sociedade colonial, e também com colonos no meio rural maranhense vindos de outras áreas do nordeste brasileiro; (LAVELEYE, 1996) e a ação de agentes intermediários, como os *caboclos* ou *cafuzos*, pois à medida que a população foi se misturando racialmente, foi acrescentando-se a facilidade de interpenetração cultural (PARÈS, 2004).

<sup>169</sup> Pelo menos desde o final dos anos 1930, as religiosidades populares e afro-brasileiras do Maranhão (sobretudo o tambor de mina) têm sido objetos de estudo da antropologia e do folclore (ALVARENGA, 1948 [1938]; EDUARDO, 1948; PEREIRA, 1948; VERGER, 1952). As pesquisas intensificaram-se a partir dos anos 1970 (ver, por exemplo, DAMATTA, 1974; FERRETTI, S., 1985, 1995; SANTOS; SANTOS NETO, 1989; FERRETTI, M., 2000a/b; 2001; PARÈS, 1997; 2004; PACHECO, 2004). Apesar de, em diversos trabalhos antropológicos ou etno-históricos, fazer-se referências ou mesmo levantamentos apoiados em fontes de época ou depoimentos orais acerca da história da religiosidade popular no estado, só muito recentemente ela passou a ser

também ser denominada de cura),<sup>170</sup> devem ser interpretadas dentro de contextos sociais e históricos específicos. Tanto a memória oral quanto a escrita sustentam que até as primeiras décadas do século XX, o tambor de mina e a pajelança existiam como tradições separadas.<sup>171</sup> Independentemente da (im)precisão desta informação, argumento que nos anos 1937-65 está em intenso processo aquilo que Bastide (1971, p. 256) denominara de “zona de transição onde o catimbó [leia-se pajelança] e o tambor de mina abandonam-se às mais estranhas uniões”,<sup>172</sup> o que desembocará, a partir dos anos 1950, e mais profundamente nas décadas seguintes, no que Parès (1997) chama de *mina de caboclo*, um universo de múltiplas fusões entre tambor de mina, umbanda, kardecismos, terecô<sup>173</sup> e candomblé.<sup>174</sup>

Será importante notar diferenças, lutas e divergências, e também possíveis consensos, nos processos de definição e identificação das produções religiosas no Maranhão

---

vista desde abordagens propriamente historiográficas, como em ASSUNÇÃO (1999), BARROS (2007), FERRETTI, M. (2004) e NUNES (2006).

<sup>170</sup> Yves D’EVREUX, padre que esteve na missão francesa na Ilha de São Luís entre 1613 e 1614, fala que alguns tupinambás diziam-se “pagi” e “pagi-açu”, que ele traduzira respectivamente por “feiticeiro” e “grande feiticeiro” (D’EVREUX, 2002, p. 86). O discurso das origens indígenas da pajelança, comum na memória oral da religiosidade popular e em estudos desenvolvidos sobre a temática, deve ser problematizado, pois, “desde os primórdios da colonização portuguesa os elementos comuns entre muitas das práticas e representações religiosas dos colonizadores, dos escravos africanos e dos índios que povoavam a costa brasileira permitiram uma certa compatibilidade, uma base comunicativa entre essas diversas manifestações” (SOUZA, 1986, p. 169). A sucção feita pela boca, por exemplo, referida em documentos de época no período aqui em análise (TBL,31/07/1947), freqüentemente apresentada como prova da continuidade histórica entre as práticas dos pajés indígenas e as dos pajés caboclos, era comum entre africanos e praticada em Portugal (SOUZA, 1986, p. 169).

<sup>171</sup> Ver, por exemplo, PACHECO (2004, p. 51) e SANTOS; SANTOS NETO (1989).

<sup>172</sup> Costa EDUARDO informa que cinco dos dezoito terreiros de tambor de mina por ele localizados na capital maranhense dos anos 1940 teriam sido fundados por curadores (EDUARDO, 1966, p. 48). M. FERRETTI salienta que zeladores de terreiros chamados de beta na Casa das Minas trabalhavam com cura ou pajelança antes de se dedicarem à religião afro-maranhense (FERRETTI, M., 2001, p. 40).

<sup>173</sup> Também conhecido como tambor da mata ou encantaria de Barba Suera (Bárbara Soeira), o *Terecô* é uma forma de manifestação religiosa afro-brasileira desenvolvida no interior do Maranhão, particularmente no município de Codó e nas regiões centrais do estado (FERRETTI, M., 2000, p. 31). Em sua pesquisa sobre processos de aculturação do negro no Maranhão, realizada em 1943-4, EDUARDO (1948) constatou diferenças entre as religiosidades afro-maranhenses rurais e urbanas. Em São Luís, observou o tambor de mina, complexos rituais jêjes e nagôs mantidos através de um sincretismo interafricano e da integração de elementos cristãos e indígenas. Notara que o tambor de mina diferia de outros cultos africanos originais dos voduns e orixás. Já nas zonas rurais, EDUARDO observara que desenvolveu-se o budu, ou terecô, ou tambor da mata. M. FERRETTI (1999) acredita que o terecô tenha surgido de práticas religiosas de negros bantos, sincretizados por eles e seus descendentes com culturas indígenas ou caboclas e com o catolicismo. Nos anos 1930, o terecô, como se pode ver em ALVARENGA (1948a; 1950) e CASCUDO (1962, p. 291), já era difundido em São Luís, Belém do Pará (babassuê) e Teresina, no Piauí (encantaria), o “tambor da mata” (tambor de uma só membrana, típico da religião afro-brasileira de Codó) já havia sido levado para São Luís (FERRETTI, M., 2001, p. 66). Os jornais de São Luís, principais fontes desta pesquisa, muito esporadicamente usam o termo terecô, ao contrário do que acontece com tambor de mina e pajelança. O fato é que, como afirma ASSUNÇÃO (1999b, p. 47), observando o contexto novecentista, embora os negros compartilhassem crenças comuns com o resto da população rural, notadamente o catolicismo popular, eles continuaram a pertencer a um grupo de festas, crenças e práticas religiosas específicas.

<sup>174</sup> SE em São Paulo, por exemplo, o candomblé só começa a se instalar a partir dos anos 1960 (AMARAL; SILVA, 2002), no Maranhão tal teria se dado nos anos 1980 (FERRETTI, M., 2000a,200b). E, do mesmo modo que parece ter ocorrido na Bahia (SANTOS, 2005, p. 139-42), a umbanda começa a se fazer presente no estado a partir dos anos 1950. Em geral, não se fundavam casas de candomblé ou umbanda no Maranhão, mas se agregavam elementos daquelas religiosidades à mina, ao terecô e à pajelança. Já o espiritismo, durante todo o período em foco, era bastante difundido no universo religioso popular e afro-maranhense.

dos anos 1937-65, particularmente no que concerne aos distanciamentos e aproximações entre o que diferentes atores denominavam e classicavam como tambor de mina e pajelança. Se as representações da imprensa diária levam a sugerir que, nas práticas sociais, pajelanças e tambores de mina viviam em constante interação, os discursos tanto da polícia quanto dos intelectuais levam a pensar que essas práticas tinham certas distinções entre si, não formando um todo confuso. Os discursos da memória oral se posicionam em ambos lugares, dependendo do agente que fala.<sup>175</sup> Tanto as proposições que destacam diferenças quanto aquelas que acentuam semelhanças guardam suas validades e precisam ser consideradas no contexto em que são produzidas.

A análise dessas diferenças e semelhanças existentes, construídas ou desejadas será fundamental para se entender a escolha daqueles que se aproximam ou distanciam do povo-de-santo, particularmente os intelectuais, mas também políticos, policiais, empresários e outros, pobres, ricos e as classes médias. O povo-de-santo se perceberá num terreno constituído por um arsenal de olhares e práticas seletivas, com interesses os mais variados. O próprio povo-de-santo participará diretamente da construção desses processos seletivos, barganhando espaços e negociando posições nesse cenário.

#### **4.1 A pajelança, o tambor de mina e seus agentes inscritos negativamente**

Como aconteceu em diversos lugares do Brasil, a exemplo da Bahia (LÜHNING, 1995; SANTOS, 2005), e em outros países da América Latina (FICHTE, 1987), no Maranhão foi intensa a construção negativa das práticas e representações relacionadas a todo o conjunto material e humano da religiosidade popular e negra. Dessa operação, que ocorrera

---

<sup>175</sup> Geralmente aqueles cuja experiência alicerça-se na área urbana de São Luís, ou próximo a elas, por exemplo, tendem a enfatizar as diferenças, e aqueles que vivem no interior do estado, como em algumas regiões da Baixada Maranhense, chegam mesmo a informar que tambor de mina é o mesmo que pajelança. Dona Estelina BARBOSA (2007), do interior da Ilha de São Luís, nos anos 1940 foi feita mãe-de-santo (tambor de mina) por dona Zebina (tambor de mina), que, por sua vez, havia sido iniciada pelo curador Antonino (pajelança). Quando Estelina decidiu assentar seu terreiro (de mina) no final dos anos 1950, participaram da cerimônia três mães-de-santo e aquele curador. A complexidade das interações entre mina e pajelança, especialmente no interior do estado, é bem ilustrada pelo depoimento de dona Alzira Gomes, que se auto-identifica como mãe-de-santo, mineira. Ela reside na cidade de Santa Helena e afirma não entender como “tem gente que diz que é mineiro, mas não sabe as coisas, a brincadeira, o remédio. Eu não sei como é isso” (GOMES, 2003; 2005). Esse não-entendimento de dona Alzira, que também é compartilhado por outra mãe-de-santo daquela cidade, conhecida como Maria do Carmo (FERREIRA, 2003; 2005), não existe em diversos pais-de-santo de São Luís e outras cidades do interior do Maranhão, como Cururupu. Segundo pai Euclides (1984; 1987, 1997, 2003), por exemplo, hoje, além de pai-de-santo, também escritor, pajelança, tambor de mina e candomblé (todos realizados por ele em sua casa, em São Luís), são manifestações bem diferenciadas. Dona Estelina, que vive em uma área ainda hoje predominantemente rural em São Luís, o Rio dos Cachorros, afirma que é mineira e não pajé, embora que uma vez ou outra, quando procurada, tenha feito cura. Fazer uma ou outra cura não imputa necessariamente à pessoa a identificação de pajé.

intensamente até a primeira metade da década de 1950, participaram membros de diferentes estratos sociais e posições políticas, de diferentes cores, gêneros e gerações. Parte quantitativamente significativa da imprensa, laica e religiosa, constituiu-se como o canal central através do qual se deu a difusão massiva de estereótipos e preconceitos referentes ao mundo social e místico dos voduns, encantados e orixás.<sup>176</sup>

Neste contexto, identidade maranhense não contém em suas linhas o som dos tambores. Os tambores soando nos terreiros há muito estão lá, porém, são rejeitados no plano que inscreve a identidade da região e de seu tipo. Eles são sentidos como produtores de ruído, zoada, barafunda, incômodo. A linguagem estereotipada que pretende decidir o maranhense não os selecionou de modo positivo enquanto uma de suas linhas identitariamente essenciais. Essa linguagem colabora com a tentativa de eliminação dos elementos que ela própria omite, pois os considerando como o oposto de seu pretendido refinamento, civilidade e prosperidade, oferece justificativa para a perseguição dos mesmos.

Viam-se o tambor de mina e a pajelança como sinais ou evidências de degeneração e decadência, como manifestações de primitivismo e barbarismo. Os rituais e festas realizados em terreiros, casas ou a céu aberto, expressos como tambor de mina, pajelança, macumba, feitiçaria, bruxaria, canjerê, magia negra, mandinga, eram descritos como “arte diabólica” (CRZ, 21/6/1947), “prática nociva” (OGB, 30/7/1941, p. 6), “pagodes fetichistas” (CRZ, 21/6/1947), “crenças supersticiosas” (CRZ, 21/6/1947), “imbecilidade que provém do analfabetismo” (JPQ, 18/8/1951), brutalizadores da índole do povo (OGB, 30/05/1948), “meio de exploração torpe” (OGB, 09/06/1947), “válvula de escape” cujo efeito seria o mesmo da diamba e da tiquira, “narcóticos que nutrem a fantasia dos que vivem na pobreza” (OGB, 9/6/1947), dilaceradores da mentalidade “de nossa gente pobre” (OGB, 30/05/1948), práticas gestadas e alimentadas pelo “desamparo da assistência dos poderes públicos” (CRZ, 21/6/1947), motivo do atraso social “de um povo que vive no

---

<sup>176</sup> *Encantado* é um termo genérico pelo qual são conhecidas as entidades espirituais recebidas em terreiros maranhenses, como voduns, orixás, gentis e caboclos. *Encantado* também significa uma categoria específica de seres espirituais, são humanos que desapareceram misteriosamente ou que se tornaram invisíveis, “encantando-se” e indo morar em certos sítios naturais como rios, lagoas e praias (FERRETTI, M., 2000b). Também é comum utilizar-se como sinônimo de encantado o termo *invisível*. Penso que, no Maranhão, pode-se falar tanto de um *povo-de-santo* quanto de um *povo-de-encantado*. Se o primeiro parece mais diretamente relacionado ao tambor de mina, com seus voduns e orixás muitas vezes sincretizados a santos católicos (sobre sincretismo no tambor de mina, ver FERRETTI, S. [1995]), o segundo é mais aberto e refere-se à religiosidade popular e negra, em sua heterogeneidade, cujas práticas e representações conectam-se a diferentes entidades espirituais. Falando das “crenças rurais” do Maranhão, EDUARDO (1948, p. 57) afirma que se acreditava que os encantados, cujos nomes eram (supostamente) africanos ou brasileiros, podiam curar, prever o futuro, ajudar a encontrar um objeto perdido ou uma criança a nascer. Através da análise dos jornais de época, pode-se inferir que a crença nos encantados era algo socialmente difundido, não sendo, portanto, exclusiva do mundo rural e suburbano, embora fosse frequentemente reputada a estes espaços.

obscurantismo” (OGB, 30/5/1948), manchas nos “nossos foros de povo civilizado” (PGB, 18/4/1950, p. 4), ocasião de “cachaçadas” (DNT, 16/1/1941, p. 6), incentivos ao crime (OGB, 30/05/1948), “fanatismo prejudicial à ordem social e ao bem estar coletivo” (CRZ, 28/6/1937, p. 4), desintegrantes sociais (OGB, 30/05/1948), meio “de depravação de costumes” (OGB, 09/06/1947), “costumes grosseiros à formação moral do nosso povo” (CRZ, 28/6/1937, p. 4), “a mais completa anulação da dignidade humana, do bom senso e da moral” (CRZ, 21/6/1947), “um problema de regeneração social” (OGB, 7/4/1947).

“Mal social de profundas raízes”, a pajelança e o tambor de mina eram vistos como uma espécie de pecado original da sociedade maranhense. Os povos nativos e africanos eram responsabilizados por essa “herança perniciosa” dos maranhenses (CRZ, 22/3/1949), que se evidenciaria na própria dança da mina e da pajelança, com seu “ritmo meio indígena e meio africano” (OGB, 9/6/1947).

Na visão de *Cruzeiro*, essas “práticas fetichistas” prosperavam porque encontravam clima propício na ignorância popular e estimulante na formação histórica e social do povo brasileiro. No caso do Maranhão, assim como no da Bahia, o problema era mais agudo devido a maior quantidade de africanos que chegaram a essas terras. As reminiscências dos “cultos fetichistas” teriam sido mantidas graças à artilosa astúcia dos africanos durante os tempos da escravidão, manifesta no sincretismo. “Obrigados por imposição dos senhores, os negros adoptaram um ‘catolicismo’ de apparencia sob o qual, intactas e vivas, predominaram as velhas crendices da África distante e escrava. Dahi se originou o mais flagrante syncretismo religioso”. Processando-se “a fusão das raças, estas formas bárbaras de religião oriundas da África transformam-se, obtém novas características, guardando, porém, inalienáveis, os fundamentos das crendices negras”, isto é, as “macumbas”, os “terecôs”, “o curandeirismo associado a ridículas invocações de espíritos, ainda consideravelmente dominantes em nossa psicologia social, eivada das mais absurdas superstições”. Por ser prejudicial ao bem-estar individual e coletivo, essa prática “deve ser condenada e proibida pela polícia”. (CRZ, 28/6/1937, p. 4) Nesta perspectiva, a herança africana consiste em um pesado ônus carregado pelos maranhenses, e particularmente pelo povo-de-santo.

O momento dos rituais e festas de pajelança e tambor de mina, e particularmente a ocasião dos transes, eram freqüentemente descritos como algo sombrio e incivilizado, o que se poderia notar no “gesto frenético” do pajé, “cambaleando, contorcendo-se”, após invocar os espíritos e subitamente agitar o maracá num “ritmo verdadeiramente bárbaro” (OGB, 30/4/1940, p. 1), ou no som produzido pelo gemido dos maracás e tambores, principalmente



na “macumba tradicional”, algo “feio e forte”, “grosseiro” (PGB, 18/4/1950, p. 4). Na “dança macabra [das] macumbas”, “no momento azado da auto-sugestão, os ‘baiantes’ entorpecidos e magnetizados entregam-se a toda sorte de cretinices, para obter curas ou retirar os fluidos dos maus espíritos” (CRZ, 22/3/1949).

As interpretações que inscrevem depreciativamente as manifestações de cultura e religiosidade popular, em sua maioria, não se pretendem científicas. Elas são, sobretudo, de caráter estético e ético, estruturam-se nas fronteiras subjetivas do belo e do feio, do certo e do errado, do bem e do mal, do grosseiro e do refinado. Ainda quando pretensamente científicas, aquelas interpretações se articulam a juízos éticos ou estéticos, como se pode perceber na identificação do tambor de mina como “grosseiro fetichismo originário da África” (CRZ, 21/6/1947).<sup>177</sup> Essas representações, em sua maioria, destilam uma mistura de repulsa, nojo e raiva. Muitas vezes, ao descrever aquilo que denominavam de fetichismo, os articulistas pareciam estar falando das partes mais íntimas e fétidas de algo, urgindo sua eliminação. Tratar-se-ia da necessidade de uma ação cirúrgica, pois se supunha que parte do corpo social estava irreversivelmente putrefada, apresentando-se como única solução possível sua amputação, o que deveria se dar através das perseguições policiais. Nessas percepções, tambores e pajelanças não são vistos como algo localizado na superfície do imaginário e das práticas sociais. Ao contrário, eles são percebidos como elementos forte e profundamente fincados na mentalidade, no cotidiano e nas experiências individuais e coletivas enredadas ao longo da história da região e da nação. A profundidade da presença dessas manifestações é vista como um espinhoso empecilho para sua retirada, exigindo-se, desse modo, uma intensa repressão policial para serem vencidas.

Vistos de modo indistinto, mãe-de-santo/pai-de-santo, pajé, macumbeiro(a), feiticeiro(a) e bruxo(a), de um lado, eram acusados de conduzir artes diabólicas e, de outro, eram vistos como marreteiros, chantagistas, desajustados, cachaceiros, doentes sexuais e feios. Enquanto a imprensa laica insistia nestas últimas representações, a imprensa religiosa intensificava aquela primeira, embora, por diversas vezes, ambas unissem aquele conjunto de percepções depreciativas, não raro acrescentando-lhe outros elementos congêneres, como, por

---

<sup>177</sup> Na primeira metade do século XIX, em seu *Curso de Filosofia Positiva*, Auguste Comte lança a lei dos três estágios, segundo a qual a humanidade, em evolução, passaria por três estágios, o teológico, o metafísico e o científico. Alguns povos estariam mais adiantados que outros. Mas esta é só a classificação primária comtiana. Dentro do estágio teológico, haveria ainda subetapas. O estágio teológico, o momento da infância, dividir-se-ia em fetichismo, politeísmo e monoteísmo, sendo que o progresso dar-se-ia na caminhada do primeiro para o último. (COMTE, 1982) Diante disso, ao se afirmar que as manifestações religiosas afro-brasileiras são “fetichismo”, pode-se argumentar que aqui se esteja num nível científico (ou pretensamente científico) de interpretação. Porém, a explicação científica não é suficiente, pois se trata de um fetichismo que é “grosseiro”.

exemplo, a acusação contra agentes da religiosidade popular que seriam responsáveis pela morte de pessoas ou pelo atraso social da região.

Os pajés e pais-de-santo, “como todos sabem, é sempre um homem ou mulher rude, analfabeto, sem princípios social ou religioso”. Dizendo-se especialistas em “planos sobrenaturais”, eles garantiriam “para si, uma situação cômoda e uma vida folgada”. Eles utilizariam como estratégia não cobrar seus trabalhos em dinheiro. “Em troca, todavia, são mimoseados com presentes caros, cabeças de gado, lotes de terra, chegando a fazer fortuna”. (PGB, 18/4/1950)

“Elementos que vivem a assaltar a bolsa alheia”, os pajés seriam “uma imitação do ‘marreteiro’ ou do chantagista”, cuja existência resumir-se-ia a fazer “vítimas” e a ludibriar os incautos (OGB, 25/02/1948). Dr. Pio, por exemplo, um “cego velho que vive exclusivamente da feitiçaria, garantindo para si uma situação cômoda” no bairro do João Paulo, era apresentado pela imprensa como um marreteiro de sucesso (OGB, 22/11/1947).

Havia outros tipos de “marretagem” que eram alvos da crítica da imprensa e seriam merecedores de repressão policial, como a cartomancia e a quiromancia, que também eram vistas como feitiçaria. Tratar-se-ia de uma “indústria altamente rendosa que não paga impostos” (OGB, 25/2/1948) e que parece ter se tornado comum em São Luís nos anos 1940. Geralmente mulheres, as cartomantes e quiromantes cobravam suas consultas em dinheiro, como faziam os médicos.<sup>178</sup> É possível que a ação das cartomantes, cujos anúncios eram

---

<sup>178</sup> A cartomancia era caracterizada com as mesmas marcas da macumba e da cura praticada nos terreiros, configuraria, assim, uma mácula no edifício cultural e social maranhense. As madames, assim como os pais e mães-de-santo, tinham trânsito relativamente livre entre diversos segmentos sociais. “Eles e elas chegam – não se sabe de onde – e se instalam nas pensões e hotéis da cidade. Põem indefectivelmente, vistosos anúncios nos jornais, sempre ilustrados com um cliché também de boa estampa, além de uns dizeres impressionantes para os incautos: ‘Madame fulana, professor cicrano (diplomado não se sabe por onde), encontram-se nesta cidade, á rua tal; dizem o seu presente, o seu passado e o seu futuro’. É mais ou menos esse o lero-lero desses caças niqueis que têm chegado, ultimamente, em São Luiz, com grande frequência. Alguns deles intitulam-se de verdadeiros mestres em ciências ocultas – nomes consagrados em grandes centros do país. E começa a exploração. Como não faltam supersticiosos, ingenuos e incautos, a clientela vai crescendo. Os ‘professores’ e ‘madames’ ganham muito dinheiro e só deixam a cidade quando não há mais chance para a exploração feita abertamente”. A quiromancia seria, assim, uma “modalidade de exploração da bolsa popular, e – não resta dúvida – uma indústria altamente rendosa neste infortunado país [...] a verdade é que quem acredita em Deus, dentro da legítima concepção cristã ou do espírito bíblico, não pode absolutamente – a não ser por elementar ignorância – acreditar nos poderes sobrenaturais dos que afirmam, em anúncios espalhafatosos, advinhar o passado, o presente e o futuro das criaturas humanas, visto que tal poder seria uma negação da onipotência divina. A indústria já se tornou tão próspera que, há bem pouco tempo, se via, á porta de uma das casas situadas em pleno centro da cidade, uma placa – dessas mesmas usadas pelos médicos, dentistas e advogados – anunciando uma cartomante diplomada. Acontece que há muitas chantagens nestas histórias de quiromancia. Em São Luiz, com respeito ao assunto, acontece o mesmo que, não faz muito tempo, um jornal carioca noticiou. As madames, visando maior rendimento da sua indústria, resolveram iludir moças inexperientes, ingênuas, dizendo influírem, com sua exdruxula ciência, para bons casamentos por meio da quiromancia, que, no caso, é um eufemismo de pagelança ou cousa que o valha. O preço das consultas dos ‘professores’ e ‘madames’ não é uniforme. Ou melhor, há vários preços, que vão de 20 a 50 cruzeiros por cada consulta. O preço depende do ‘caso’ do cliente. Para advinhar o futuro, é um preço, pra dizer o passado é outro e para revelar o presente, é também outro preço. O

colocados em diversos lugares, tenha influenciado alguns pajés a cobrarem, também em dinheiro, por seus serviços, com preços fixos. De todo modo, no período, os “mimos” e “agradados” eram provavelmente a forma mais freqüente de “pagamento” aos pajés e pais-de-santo. Para além de se saber se estes viviam uma situação cômoda e se sua atividade constituía uma boa indústria, importa notar que, de fato, tal atividade era utilizada por esses agentes como um recurso para sua sobrevivência.

A imprensa insistia em apresentar pajés e pais-de-santo como cachaceiros ou alcoólatras, seja acusando-os diretamente de o serem,<sup>179</sup> seja destacando que eles eram encontrados embriagados pela polícia ou por outras pessoas, como os próprios membros da imprensa,<sup>180</sup> seja salientando que nos terreiros sempre havia garrafas de bebidas alcoólicas, particularmente cachaça.<sup>181</sup> Assim, eles eram apresentados como cachaceiros ou inclinados a tal, independentemente das evidências de que diversos pajés não ingeriam bebidas alcoólicas durante suas sessões,<sup>182</sup> que nem todos os encantados as consumiam durante as danças e rituais,<sup>183</sup> que alguns membros do povo-de-encantado pediam dispensa para seus invisíveis quando estes consumiam aquelas bebidas,<sup>184</sup> e que freqüentemente essas bebidas eram utilizadas em contexto ritual, como o vinho pelos padres católicos.

Pais-de-santo e pajés também eram freqüentemente relacionados a questões e situações envolvendo os chamados desvios sexuais. Eles podiam ser vistos como “pervertidos sexuais”, pessoas que usariam as festas de tambor de mina e pajelança para promover e incentivar a prostituição, notadamente a infantil, haja vista que, com a presença de crianças e “muita cachaça, a festa sempre se estende até alta madrugada” (OGB, 30/05/1948). Nas festas promovidas pelos “macumbeiros” compareceriam “rameiras de toda espécie” (CRZ, 9/10/1937, p. 4). Não somente os rituais e festas, mas também os próprios agentes humanos

---

certo é que essa classe de profetas bisonhos ganha muito dinheiro a custa da ignorancia, da inexperiencia e da superstição de muita gente e, tambem (por que não ressaltar) á custa dos meramente curiosos. Tratando, há pouco tempo do assunto, um jornalista maranhense, em artigo assinado, afirmou que se trata de um caso de Policia. Sem duvida, está com razão o articulista. É mesmo um caso de Policia.” (OGB, 19/2/1948)

<sup>179</sup> Como em OGB (9/6/1947; 30/5/1948) e PGB (30/11/1950)

<sup>180</sup> Por exemplo, em DNT (4/9/1940, p. 5; 16/1/1941, p. 6.), OGB (30/7/1941, p. 6; 12/8/1941) e PGB (30/11/1950).

<sup>181</sup> Como em RAT (6/1942, p. 34), OGB (30/7/1941; OGB, 9/6/1947), CRZ (22/3/1949) e JPQ (28/11/1951).

<sup>182</sup> Alguns, por exemplo, bebiam somente chá durante as sessões de pajelança (REIS, 195-, p. 105; 108).

<sup>183</sup> “Os Voduns não se servem de bebidas alcoólicas”, afirmava, em 1948, Nunes PEREIRA (1979, p. 35). A sogra de dona Estelina BARBOSA (2007), que morrera em 1960, quando se realizava tambor de mina na festa de Santo Antonio, era guiada pelo caboclo Tapindaré, este muito afeito à cachaça. Segundo dona Maria RIBEIRO (2003; 2005), geralmente são os chamados “índios pretos” os encantados que gostam de cachaça. Costa EDUARDO (1948) afirma que em Codó a ingestão de bebidas alcoólicas durante as cerimônias religiosas era fator de privação de caráter sagrado e de desagregação.

<sup>184</sup> Dona Maria RIBEIRO (2003; 2005), cuja iniciação foi feita por mãe Dudu, da Casa de Nagô, pediu a esta mãe-de-santo que lhe desobrigasse de ingerir bebidas alcoólicas, como desejavam seus encantados.

envolvidos no tambor de mina e na pajelança eram caracterizados a partir de juízos de valor nos quais se imbricavam questões morais e estéticas. Assim escrevia um articulista na São Luís de 1947, ao visitar o terreiro de Zé Malaquias, no interior da ilha, para denunciá-lo.

O “curandeiro” veio até nós. Olhamo-lo de perto, detidamente. Um bigodinho petulante, mal feito. Rosto magro. Baixo, franzino, feio. Fisionomia de um doente sexual [...] Zé Malaquias tem todas as características de um doente sexual. Não trabalha e tem os seus amantes. Várias crianças que assistem ao “tambor de mina”, estão crescendo naquele ambiente sórdido, foco de prostituição, verdadeira escola do crime. (OGB, 9/6/1947)

Também não era incomum caracterizar de afeminados ou sugerir que seriam homossexuais homens que dançavam tambor de mina em meio às mulheres. Quando encontrado pelo repórter, Malaquias, o “curandeiro”, estaria dançando junto a seis mulheres, “requebrando-se qual uma dançarina de cabaré. Vestia um pijama igual àqueles usados por mulheres de pensões livres”. (OGB, 9/6/1947)

Até os anos 1950, o tambor de mina costumava ser dançado e chefiado principalmente por mulheres negras ou mestiças, provenientes das camadas mais pobres da população maranhense.<sup>185</sup> Os homens, em geral, eram tocadores de tambor, ou pelo menos deveriam sê-lo. Aqueles que participassem como médiuns de incorporação e como chefes de terreiros, que dançassem mina, podiam ser vistos como homossexuais e/ou afeminados.<sup>186</sup> Certamente muitos pajés ou pais-de-santo o(s) eram, afinal de contas, este era um lugar no qual, dependendo das regras do terreiro, eles poderiam ser aceitos e bem recebidos.<sup>187</sup>

Pais-de-santo e pajés também eram responsabilizados pelo atraso social das

<sup>185</sup> Ver EDUARDO (1948). Dançar mina “não era coisa para ‘mulher de sociedade’”. As que dançavam geralmente eram domésticas, lavadeiras, operárias de fábricas, engomadeiras, etc. (OLIVEIRA, 1989, p. 15)

<sup>186</sup> Os homens poderiam, por exemplo, ter as funções de chefe de terreiro, sem se assumir enquanto tal e sem que fossem pais-de-santo. Este parece ter sido o caso do senhor Inocencio Barbosa, esposo de dona Estelina Barbosa, com quem se casou em 1936. Até sua morte, ele era o responsável por toda a organização dos festejos, participando tanto das questões rituais quanto dos festejos externos, realizados pelo terreiro de sua esposa, fundado nos anos 1950. Era um profundo conhecedor do universo místico da religiosidade popular. Foi o senhor Barbosa quem levou sua esposa para ser preparada no santo, pois não aceitava que ela caísse em terreiros, por não estar preparada. Também foi ele quem trabalhou para a construção do terreiro, no qual não admitia que homens dançassem, apenas tocassem, como ele próprio, que era abatazeiro. Embora não recebesse entidades no culto, seu Inocencio cantava para seu guia, João de Araújo. Além de tambor, ele tocava caixa do divino, o que aprendeu com a mãe. (BARBOSA, 2007) Dançar tambor, mais que não ser coisa de “homem”, parece que não era visto como coisa de “macho”, de pai de família. Pai Euclides, da Casa Fanti-Ashanti, em São Luís, fundada em 1954, primeiro enveredou pela cura, sendo preparado “no fundo”, na encantaria, pois sua família incentivava sua ligação com a pajelança e não o aceitava como mineiro, por este ser visto como homossexual (FERREIRA, 1987). O mesmo aconteceu com Jorge de Itaci cujo pai não aprovava a idéia dele “ter Orixá e dançar Mina, pois naquela época, era uma coisa terrível um homem dançar Mina, o que não era visto com bons olhos por ser considerado afeminado” (OLIVEIRA, 1989, p. 15).

<sup>187</sup> Entretanto, a relação entre prática religiosa e sexualidade não era uma exclusividade da mina. Nos anos 1940-50 havia alguns ditados populares, que circulavam em meio ao povo-de-encantado, nos quais se relacionava a prática do curador a questões sexuais, seja envolvendo homens, seja envolvendo mulheres. Dizia-se que “curador solta o invisível [leia-se ânus] na porta”, “curador recebe na porta e entrega na porta”. (Reservo-me o direito de não fornecer a fonte)

regiões nas quais atuavam e os curandeiros, particularmente, eram acusados de enfraquecer o “ânimo” do povo “para a luta do trabalho” através de suas garrafadas, defumadores “e tantos outros exercícios acrobáticos” (CRZ, 21/6/1947). Assim, os rituais e festas de tambor de mina e pajelança poderiam enfraquecer o mais dedicado, forte e lutador homem do campo.

Eles também eram freqüentemente responsabilizados pela realização ou pelo ensinamento e indicação de quando, onde e como deveriam ser efetuados despachos, oferendas ou serviços que pessoas deste mundo poderiam fazer para seres do outro mundo visando, geralmente, algum objetivo. Não eram poucos os despachos encontrados nas zonas urbanas e suburbanas de São Luís.<sup>188</sup> Em 1941, um rapaz que perdera a esperança de conquistar o coração de sua amada, “despachou-a’ para o fundo do mar”. A história veio à tona quando “uma caixa cuidadosamente embrulhada, amarrada com uma fita vermelha”, foi encontrada, um “despacho”. Na caixa, havia um vestido, uma anágua, uma peça estilo V-8, um lençol, um lenço e três velas. As vestes “eram femininas, de paninho grosseiro e de tamanho reduzido, mas que nem por isso deixavam de ser devidamente rendadas e bordadas.” Em cada uma das peças da vestimenta se encontravam pregados pedaços de papel com dizeres, como os seguintes, “Emilia, a princesa Diva te levará para o abismo do mar, para sempre”, “Emília, estás morta e sepultada para Altino. O amor que eu te votava ficará no fundo do mar”. Altino teria procurado um “curador” “que lhe indicou o meio infalível de ‘fazer morrer’ a doce Emilia. Altino, pescador, com as vestes simbólicas de Emília, “embrulhou-as e lançou-as ao fundo do mar”. O despacho ficou em exposição na redação de *O Globo* para “ser visto por quantos o desejem”. (OGB, 16/3/1941, p. 5)

Em 1942, também em *O Globo*, afirmava-se que Arnaldo Oliveira andava com um certo “‘pêso’, tão grande mesmo que todos os seus negócios redundavam em desastre”. No dia 28 de agosto, ele “surpreendeu a mulher Rosa Maria, botando no quintal da sua residência um pacote”, que se verificou “tratar-se de um ‘despacho’, constituído de boneca de pano, cabeça de alho, pião roxo e outras bugigangas”. Procurada pela mãe de Arnaldo, a quem este contara o caso, Rosa, “a bruxa”, teria respondido que estava agindo em nome de uma certa Maria, do lugar Jordoá. O caso foi levado a Flávio Bezerra que, depois de dois dias, ainda não havia conseguido prender Rosa nem a suposta “mandante”. (OGB, 30/8/1942, p. 2)

Em 1954, foi encontrado, na Rampa das Palmeiras, “um embrulho em papel preto”. Constatou-se que se tratava de “pajelança” contra uma mulher. “Ao lado de uma pedra

<sup>188</sup> Nos jornais pesquisados não localizei registros de despachos encontrados nas zonas rurais dos municípios. Talvez isso – a ausência de registros – se deva ao fato de que não seria nenhuma novidade sua presença nos interiores, pois estes seriam seus lugares “naturais”, diferentemente do que deveriam ser as zonas centrais ou próximas a estas.

preta, que se acredita seja de cemitério, havia uma boneca de pano, cadeiruda com os braços abertos, em forma de cruz, tendo à frente, em sentido vertical o nome ‘Irbes Guimarães’, bordado com letras feitas a linha marrom”. A boneca estava espetada com cerca de 25 alfinetes, “presumivelmente virgens, uma vez que ao lado, se achava o resto da carta de alfinetes”. Acompanhavam a boneca, “4 velas um pouco gastas, 1 pedaço de pano branco, 1 dito algodão e dois tubos de linha, sendo um branco e outro vermelho”. Deixou-se “a pajelança” exposta na sede do *Jornal Pequeno* à curiosidade pública. (JPQ, 18/19/1954, p. 5)

Em 1955, um despacho teria sido feito visando “queimar a candidatura” de Alexandre Costa. Em cima de uma tampa de esgoto, “dispostas como se estivessem numa mesa, alguns populares encontraram uma garrafa contendo um líquido que se presume seja álcool ou cachaça, duas velas, ambas um pouco ardidas, uma caixa de fósforos, 1 charuto e um papel com os dizeres: ‘Alexandre Costa’”. (JPQ, 14/7/1955, p. 1)<sup>189</sup>

Em 1956, *Jornal Pequeno*, dizendo que a poucos dias havia tido notícia de um caso semelhante, anunciava “macumba na praia da Madre Deus”. Tratava-se de um “‘despacho’ numa cuia” de cor verde que foi encontrado por um canoeiro, e que teria despertado curiosidade pública. Com a entrada em ação dos “peritos”, localizou-se o texto do despacho, no qual se encomendava e recomendava “até morto e sepultado”, um certo “morador da rua das Caveiras”, e uma mulher “que dança na casa de Margarida” (JPQ, 8/2/1956, p. 4), provavelmente um terreiro de tambor de mina ou casa de pajelança.

Desse modo, acreditava-se que os despachos podiam, por exemplo, levar atribuições de todo o tipo às pessoas, como problemas financeiros (OGB, 30/8/1942, p. 2), liquidar a vida de alguém (JPQ, 18/19/1954, p. 5; 14/7/1955, p. 1; 8/2/1956, p. 4), resolver questões referentes ao amor ou ao desamor (OGB, 16/3/1941, p. 5), etc., ou certamente resultar de disputas entre o povo-de-santo (JPQ, 8/2/1956, p. 4). Associada aos despachos, que também eram denominados de “macumba” e “pajelança”, a religiosidade popular, na grande maioria das vezes, era vista como algo maléfico ou mesmo diabólico. Mas os despachos também poderiam visar libertar homens e mulheres de amores desenfreados que não lhes possibilitariam ter paz interna e seguir tranqüilamente suas vidas. Neste caso, as chamadas credices populares e a religiosidade popular poderiam ser percebidas como algo

---

<sup>189</sup> Alexandre Alves Costa nasceu em Caxias, em 13 de outubro de 1921. Depois de concluir o curso primário em sua cidade natal, e o secundário em São Luís, no Liceu Maranhense, os pais o mandaram para Belo Horizonte. Lá, concluiu seu curso de Engenharia Civil, em 1948, pela Universidade Federal de Minas Gerais. Regressando a São Luís, envolveu-se com a política, sendo nomeado, em 1952, Secretário de Interior, Justiça e Segurança. Em 1957, foi diplomado vice-governador do Estado. Com a cassação de Neiva Moreira, pela Revolução de 64, assumiu a cadeira de Deputado Federal, reelegendo-se em 1966 e, em 1970, foi eleito senador, cargo que exerceu até sua morte, em 1998.

benéfico. Em todos os casos, a presença dos despachos evidencia que havia uma forte e generalizada crença na idéia de que as pessoas deste mundo poderiam se comunicar com o outro mundo através de meios indiretos, e que, se essas pessoas fizessem determinados serviços ou oferendas a seres do outro mundo, estes poderiam realizar seus objetivos e desejos. Neste comércio religioso, os pajés e pais-de-santo tinham papel central, uma vez que eles eram tidos como conhecedores daqueles meios, sabendo e podendo manipulá-los. Esta crença se relaciona, obviamente, aos universos religiosos cristão, afro-brasileiro e ameríndio, e às possíveis práticas sincréticas resultantes de seus contatos, espalhadas, de diferentes modos, pelo Maranhão.<sup>190</sup>

Assim como ocorria em alguns casos de despachos, pajés e pais-de-santo podiam ser responsabilizados pela morte de alguém ou acusados de tramá-la. Era mais comum esses casos virem à tona através da imprensa quando se tratava, por exemplo, de políticos ou chefes de polícia. Em 1951, a mãe-de-santo Mundica Tainha foi acusada pela morte de Saturnino Belo, governador maranhense eleito, mas que não chegou a tomar posse (JPQ, 19/10/1955, p. 1). M. Ferretti (2000, p. 71) informa que ela também foi acusada de feitiçaria pela morte do presidente Getúlio Vargas, já que, uma de suas viagens para o Rio de Janeiro, então capital federal, coincidiu com a época do suicídio daquele presidente. Em 1951, uma mulher denunciou Odinéia à polícia de Ribamar, afirmando que esta mãe-de-santo tinha uma pedra que surrava todos os dias e acendia em cima uma vela visando matar o delegado de polícia daquela cidade (JPQ, 18/8/ 1951, p. 3).

Os agentes pobres que freqüentavam rituais de mina e pajelança podiam ser vistos como dóceis e ignaros, sem culpa, seriam vítimas dos pais-de-santo. Estando “sob a escravidão do fatalismo que os arrasta ao abismo de todas as misérias” se deixariam “conduzir facilmente pelos exploradores de sua ignorância, os feiticeiros das macumbas”. “Desamparados de instrução e de assistência sanitária”, os freqüentadores dos terreiros acreditariam “nos encantos, nas atuações dos espíritos, nas falsas rezas e benzeduras” e nas “mesinhas que os traficantes de sua credence supersticiosa, lhes aplicam” (CRZ, 21/6/1947). Eram vistos como “trouxas” que se submetem à “magia negra”, às curas pela “feitiçaria”

---

<sup>190</sup> Fusões e cruzamentos entre as práticas religiosas dos diferentes povos africanos, indígenas e europeus foram uma constante nos processos relacionados à história do Maranhão. Sabe-se que além de trazerem diferentes práticas e representações religiosas, algumas das quais já em interação em África (THORNTON, 2004), os africanos, quando chegaram ao Maranhão, encontraram diversas religiosidades dos povos indígenas, que certamente já interagiam entre si, e também tanto um catolicismo oficial quanto um catolicismo popular, no qual o dogma católico oficial fora interpretado e adaptado pelos povos nativos. Diferentemente dos indígenas, os africanos não foram priorizados como objeto de conversão religiosa (ASSUNÇÃO, 1999a; b). É possível que alguns deles já houvessem vivenciado uma certa religiosidade cristã no continente africano, e que esse “cristianismo africano” tenha cruzado o Atlântico (THORNTON, 2004).

(OGB, 25/02/1948). “O supersticioso”, aquele que “não aceita explicações claras e racionais”, que acredita nas doenças causadas por “encostos”, seria o principal mantenedor de manifestações como o tambor de mina e a pajelança (BPQ, 8/11/1958). Argumentava-se que a superstição “ainda mergulha certas camadas sociais num primarismo decepcionante” (OGB, 19/2/1948). As mulheres, freqüentemente apresentadas como as mais supersticiosas, eram acusadas de procurar os pajés e pais-de-santo para multiplicar ou dominar seus amantes, debilitar ou eliminar suas rivais, ou “enfraquecer os seus homens ou deixá-los como armador enferrujado. Coisas do diabo” (DNT, 21/9/1941, p. 6). E se algum dos ditos incautos desejasse denunciar os pajés, estes eram acusados de amedrontá-los tanto através de seus poderes sobrenaturais quanto por meio de investidas reais. Assim, para “evitar uma desgraça maior”, os ditos ingênuos nada fariam. (OGB, 30/05/1948) Os agentes presentes direta ou indiretamente nos terreiros são apresentados como empecilhos para o desenvolvimento econômico, cultural e moral da sociedade.

De um lado, esse conjunto de representações estereotipadas sobre o mundo material, místico e humano da religiosidade popular e afro-brasileira, que tende a homogeneizá-lo, obliterando suas diferenças, inscreve negativamente o povo-de-santo e de encantado, as suas práticas e discursos. Particularmente nos meios letrados esse arsenal de representações deve ter tido um efeito mais profundo.

De outro lado, nota-se que, embora algumas vezes se questione o poder sobrenatural dos agentes religiosos populares, na maior parte dos casos, esse poder é legitimado. Nessas representações, ao mesmo tempo em que são anunciados como charlatões, pajés e pais-de-santo são evidenciados como homens e mulheres que, de fato, tem um certo tipo de conhecimento e sabedoria que lhes permite realizar ações consideradas sobrenaturais, ainda que isto se dê, muitas vezes, por meios negativos, como quando são acusados pela morte de alguém. Embora os inscrevendo como doentes e desajustados, feios e embusteiros, a imprensa, laica e religiosa, acabou, direta e indiretamente, legitimando pajés e pais-de-santo naquilo que eles mais precisavam, o fato de serem conhecidos e prestigiados como homens e mulheres poderosos, capazes de, através de seus rituais, festas, conselhos e receituários, concorrer para a realização dos anseios e objetivos daqueles que os procuravam. Os meios de comunicação poderiam não produzir a crença no feitiço e congêneres – como sugeria um dos “campeadores mais audazes” (JPQ, 11/8/1957, p. 4) da “guerra santa” da Igreja Católica contra as “macumbas”, Frei Boaventura Kloppenburg (1958, p. 2) – mas certamente contribuíam para sua expansão e desenvolvimento.



#### 4.1.1 Igreja e medicina no combate ao curandeirismo

No Maranhão, particularmente nos anos 1950, aliam-se a Igreja Católica e as sociedades médicas no combate ao curandeirismo. Como as visões da Igreja e da medicina tendiam a sugerir ou afirmar diretamente que as religiões populares e afro-brasileiras estavam todas elas irremediavelmente ligadas ao curandeirismo, ou que se reduziam a este, o conjunto de representações negativas sobre o curandeirismo, na maioria das vezes, incide sobre todo o universo das manifestações de religiosidade popular e negra. Agentes do campo intelectual e religioso se relacionavam estreitamente no combate ao curandeirismo. Médicos e padres de um lado, e curandeiros de outro, concorriam pelo monopólio do poder no âmbito das coisas da vida e da morte.<sup>191</sup>

A luta dos clérigos e médicos esbarrava no conjunto heterogêneo de pessoas que cotidianamente procuravam os pajés e também no próprio imaginário coletivo que lhes reputava saber e poder. Por ocasião da prisão do pajé conhecido como Mestre Demétrio, em 1940, em São Luís, um dos “doentes” da sessão teria dito aos policiais que “os médicos não valem nada! Não ‘deram volta’ com minha doença! E agora, com ‘mestre’ Demetrio é que já estou quase bom” (OGB, 30/4/1940, p. 1).<sup>192</sup>

As campanhas religiosas católicas contra o tambor de mina e a pajelança na década de 1950 devem ser compreendidas no contexto mais amplo da “guerra santa” que a Igreja Católica abriu em todo o território nacional contra praticamente tudo que não fosse católico, particularmente as religiões afro-brasileiras e o espiritismo,<sup>193</sup> que não eram vistos do mesmo modo. Se o espiritismo era interpretado a partir de seus “postulados” e “doutrinas”, as religiões afro eram reduzidas sobretudo à questão dos feitiços. Enquanto participariam

<sup>191</sup> Analisando o sistema de relações sociais a partir do qual seria possível se apreender o processo de reconhecimento e legitimação da autoridade do médico no século XX no Maranhão, NUNES verifica as relações, os atos e as práticas tomadas pelos médicos, “nos distintos lugares em que se situam, tendo em vista uma dada estrutura de poder” (NUNES, 2000, p. 50). Ela nota que “o curandeirismo apresenta-se como um problema que diz respeito tanto à medicina quanto à igreja: o curandeiro é situado como concorrente do médico e do padre” (Idem, p. 249), uma perspectiva em que se evidencia uma estreita relação entre instâncias do campo intelectual e do campo religioso.

<sup>192</sup> Embora não se pretenda propor aqui uma análise em termos de continuidade histórica entre os pajés no contexto indígena e os pajés no contexto caboclo, é importante lembrar que já naquele primeiro ambiente dizer-se pajé era afirmar-se poderoso, o que freqüentemente também vinha associado a valentia ou mesmo fúria. O padre Yves D’EVREUX (2002, p. 86) fala das “astúcias de um selvagem chamado Capitão”. Este teria tentado promover uma espécie de revolta entre os tupinambás, acusando os franceses de objetivar escravizá-los, fazendo-se necessário que os tupinambás abandonassem esses europeus. O padre conta que Capitão dizia-se “auaête” e “pagi-açu”, isto é, “furioso e valente” e “grande feiticeiro”. Além disso, Capitão era acusado de ter provocado a morte de um padre. As lutas entre “pajés” e “padres”, particularmente, remonta aos primeiros contatos entre os povos europeus e os nativos.

<sup>193</sup> Nessa década, houve uma intensa campanha da Igreja Católica contra o espiritismo, poupado pelo Código Penal de 1940, e a umbanda.

destas últimas as classes mais pobres e ignorantes, o espiritismo assustava por arregimentar cultos e incultos, ricos e pobres. Enquanto se via o primeiro simplesmente como “espiritismo”, percebiam-se as segundas como “baixo espiritismo” ou algo inferior. (CRZ, 21/6/1947; JPQ, 11/8/1957, p. 4)<sup>194</sup>

Da perspectiva católica, tratava-se de uma luta da verdade contra as falsidades, mentiras e engodos. Na década de 1950, discursos vindos de variados lugares e contextos evidenciam uma Igreja Católica em guerra contra diversas práticas e religiosidades. Insistia-se em propagar a relação irremediável e sagrada entre catolicismo e civismo. *Voz do Seminário*, jornal do Seminário da Arquidiocese de São Luís, afirmava, em 1958, que “todo anti-católico é na verdade um anti-brasileiro” (VSM, 26/10/1958). *Cruzeiro* tinha como tema “Deus, Pátria e Família”. O *Boletim Paroquial* acusava as testemunhas de Jeová de se negarem “a prestar qualquer culto cívico” (BPQ, 10/8/1957). Também em Arari, a Igreja Católica condenava quaisquer costumes considerados supersticiosos, que seriam característicos das classes populares, como o uso de amuletos que trariam sorte ou afastariam o azar (BPQ, 13/2/1954), bem como os “abusões medicinais” contra urucubacas, que seriam característicos da umbanda e outras crendices (BPQ, 15/4/1958). Numa disputa entre católicos e protestantes que ocorreu nessa cidade em 1955, a posição católica informava que “Jesus fundou só uma Igreja. E somente ela é a verdadeira. As outras são falsas. Foram inventadas pelos homens” (BPR, 19/3/1955). Na cidade de Caxias, da segunda metade dos anos 1930 à década de 1950, a Igreja Católica combatia tenazmente tudo que não fosse estritamente católico, o que pode ser acompanhado em *Cruzeiro*. Em 1952, em São Luís, houve propostas de reajustes naquela que hoje e já naquele momento apresentava-se como a mais famosa e participada festa de santo da região, a de São José, realizada na cidade de Ribamar. Analisando o “termômetro da religiosidade do povo”, a autoridade eclesiástica solicitou ao Chefe de Polícia que emitisse uma portaria proibindo bailes públicos durante os festejos do referido santo já que sua festa estaria se transformando em “um verdadeiro carnaval maranhense” (CRUZ, 1952).

Embora não fossem o único alvo das campanhas da militância ortodoxa católica, as manifestações religiosas afro-brasileiras e populares eram pontos para onde aquelas campanhas preferencial e freqüentemente convergiam. A partir dos anos 1950, cada vez mais a imprensa religiosa fica sozinha na sua empreitada contra as religiões afro-brasileiras, embora esporadicamente, e não mais sistematicamente como outrora, ela tenha contado com a colaboração de um ou outro jornal da imprensa laica, como o *Jornal Pequeno*.

---

<sup>194</sup> Nesse período, também em Pernambuco a “jurema” era considerada baixo espiritismo (GUILLEN, 2005).

Em 1953, em matéria sobre o relatório do Boletim das Santas Missões católicas realizadas no Maranhão, as notícias das campanhas soam como uma excomunhão aos ditos “sequazes e fantores do espiritismo, macumbaria, feitiçaria, bruxaria”, que “além do pecado que contém, do mal que fazem a si mesmo e aos outros e do escândalo que dão, incorrem também em penas gravíssimas cominadas contra a Igreja”. Os ditos sequazes, “no mesmo instante que exercem as obras acima determinadas ficam excomungados, isto é, separados da comunhão dos fiéis e privados de todos os bens espirituais, cuja distribuição é confiada à Igreja”. (JPQ, 1/2/1953)<sup>195</sup>

Em 1958, colégios católicos religiosos (Maristas e Santa Teresa) e algumas paróquias organizaram cursos e palestras do frei Kloppenburg e do Irmão Vitricio contra o espiritismo, que era apresentado como charlatanismo, exploração da credulidade popular ou ignorância (FERRETTI, M., 2001, p. 44). Nesse mesmo ano, através do *Jornal Pequeno*, frei Boaventura explicava filosófica e ontologicamente os “feitiços”,<sup>196</sup> e acentuava a necessidade de combater os “feiticeiros” através da repressão às religiosidades afro-brasileiras e populares, o que, segundo ele, significaria “purificar esta atmosfera poluída de princípios e práticas nada cristãos” (KLOPPENBURG, 1958, p. 3).

Se, de um lado, há uma intensa atuação de setores da Igreja Católica contra o que identificavam como fetichismo e feitiçaria, de outro, instituições médicas consideravam os curandeiros um problema para a saúde pública. Em 1957, foi criada a Faculdade de Ciências

---

<sup>195</sup> Em 1954, Frei Antão, também empenhado na campanha católica e cujos artigos eram publicados no *Boletim Paroquial* afirmava que “o pior inimigo e a maior desgraça de um país é toda seita, heresia ou sistema doutrinário contrario às tradições cristãs do mesmo e prejudicial ao bem estar espiritual, moral e material do indivíduo, da família e da sociedade”. E tudo isso seria o espiritismo, que atuaria de braços dados com a maçonaria e o comunismo encoberto. (BPQ, 17/4/1954) Afimava-se em 1957, no *Jornal Pequeno*, que “a expressiva e evidente aceitação que o Espiritismo, dia a dia está obtendo em todas as camadas sociais, já está repercutindo, de tal modo, no seio da Igreja Católica, que os altos dignatários, conforme decisão tomada nos conclave dos últimos congressos eucarísticos, resolveram abrir guerra ostensiva contra a referida doutrina”. O maior empecilho da Igreja Católica seria a falta de padres. (JPQ, 11/8/1957, p. 4)

<sup>196</sup> Intitulado “A ineficácia do feitiço”, o texto era uma espécie de análise sócio-ontológica do feitiço, mas que acabara dando como explicação para sua (in)eficácia uma interpretação psicológica. Boaventura partia do reconhecimento de que “são bem numerosos os feitiços e os feiticeiros no Brasil, sobretudo com o recente desenvolvimento da Umbanda com sua macumba, despachos e trabalhos feitos”. A questão seria, então, se “o feitiço como tal pode ter efeito”. Para responder à questão, ele primeiramente descreve a natureza do malefício. “Trata-se geralmente de um sinal ou objeto preparado num ritual misterioso, com a evocação de estranhas entidades mágicas que lhe transmitiriam o poder de fazer o bem ou o mal, conforme os caprichos do seu possuidor”. Como católico, Boaventura reconhece a existência do demônio e de sua atuação entre os homens. Entretanto, afirma que “o homem não tem a faculdade ou a possibilidade de provocar por sua própria iniciativa e de modo eficiente uma atuação perceptível do demônio ou de qualquer espírito do além”. Desse modo, “o verdadeiro cristão não precisa ter medo do feitiço”. Somente Deus poderia permitir que o demônio atuasse sobre os homens. “Filosoficamente falando, o feitiço [...] é um autêntico disparate: pretende-se um efeito superior à causa, o que é impossível”. Diante disso, Boaventura argumenta que se alguém ficar profundamente impressionado e aterrorizado por algum feitiço, em cuja eficácia crê supersticiosamente, essa crença poderá produzir efeitos psíquicos anormais de mal-estar ou doença. (KLOPPENBURG, 1958, p. 3)

Médicas do Maranhão (FCMM), instituída pela Sociedade Maranhense de Cultura Superior (SOMACS), esta vinculada à Arquidiocese Metropolitana de São Luís, cujo objetivo era a promoção da cultura superior no estado. O diretor escolhido foi o médico Bacelar Portela, que era tido como um líder católico. A preocupação com a medicina no Maranhão já havia levado à realização, em 1940, em São Luís, das “Jornadas Médicas Maranhenses”, empreendimento científico que trouxe médicos, diretores e representantes de institutos de saúde de diversas partes do Brasil e foi organizado pela então Sociedade de Medicina e Cirurgia do estado. (OGB, 17/2/1940, p. 3)

Articulados, igreja e medicina entendiam que o curandeirismo atrasaria o Maranhão tanto na saúde, questão de salvação corporal, como na religião, questão de salvação espiritual.<sup>197</sup> Dom José de Medeiros Delgado (1957), então presidente da SOMACS, por ocasião da criação da FCMM, afirmava que “compeliu-nos a tamanha empresa a dolorosa situação das cidades e dos campos sem assistência médica, sujeitos ao curandeirismo que atrasa o Estado na saúde e religião”. Salientava ainda que “os médicos espalhados no interior libertarão milhões de criaturas humanas das garras dos curandeiros, o que importará na elevação de rendas no exercício da medicina autentica”. A falta de médicos representaria “grave embaraço à ação civilizadora da Igreja, em virtude do domínio quase absoluto exercido pelos curandeiros sobre o povo”. Desse modo, “especialmente no interior do Estado, onde as instâncias de controle que garantem o domínio sobre os atos e práticas do curandeiro não estão sendo eficazes”, para Dom Delgado, seria necessário dar garantias para a efetivação da hegemonia tanto da medicina como da Igreja sobre as crenças e práticas populares.

Havia uma visão do homem do interior divulgada através dos meios de comunicação que o apresentava antagonicamente ao homem da cidade. O primeiro era inscrito como atrasado, primitivo, semibárbaro ou bárbaro, o segundo como evoluído e civilizado. Esses dois modelos ideais estavam na base de diversas interpretações dadas aos que se envolviam com pajelança e tambor de mina. Especialmente a gente do interior, “no abandono em que vive no campo, no árduo trabalho nas lavouras, perseguida e humilhada, sente necessidade de diversões para desafogar seu espírito abatido pela dura sorte que lhe reservou o destino”. Surge então a “macumba”, “uma forma de entorpecer, no intimo, os

---

<sup>197</sup> No estado, já antes dos anos 1950, divulgavam-se exemplos externos de políticas públicas visando combater as “superstições” e as “curas” populares. Algumas vezes esse combate era feito com a participação de setores do clero e da medicina, como em 1937, quando se comentava a experiência dos padres, médicos e veterinários que se uniram para combater superstições e “magia negra” praticada em regiões camponesas da França, onde se aconselhava os camponeses a procurarem aqueles profissionais e a não recorrer aos seus “meios de cura” tradicionais. (DNT, 18/9/ 1937, p. 5)

sofrimentos e desilusões que lhes pêsam sobre a carcassa de bode espiatorio dos crimes da Nação”. (CRZ, 21/6/1947)<sup>198</sup> Entretanto, precisa-se salientar que apesar de efetivamente ocorrer com mais freqüência nos subúrbios e interiores dos municípios, também nas zonas centrais da cidade ocasionalmente podiam se realizar sessões de pajelança ou outras atividades freqüentemente reputadas à ação de pajés e pais-de-santo, como despachos. O próprio dom Delgado reconhece isso na “dolorosa situação das cidades e dos campos”.

Lembre-se também que, no Maranhão, o sistema de crenças e de funcionários religiosos do século XX (padre católico, rezador, benzedor, parteira, pajé / curador indígena) surgiu já no período colonial. No Maranhão oitocentista, as pessoas acreditavam na existência de Deus, do Diabo, dos santos e outras entidades como mãe d’água, curupira, curacanga e lobisomen, bem como espíritos dos mortos (vagantes), uma estrutura bem mais complexa que o maniqueísmo católico oficial (ASSUNÇÃO, 1999b, p. 44-5).

Na casa dos pajés, especialmente daqueles de maior capital simbólico e prestígio social, havia freqüentemente uma ou mais pessoas procurando tratamentos para problemas no amor, nos negócios, na vida espiritual, para “fechar o corpo”. Muitos procuravam se libertar daquilo que consideravam “magia negra”. O espírita Waldemiro Reis (195-, p. 99)<sup>199</sup>, que na década de 1950 escrevera o livro *Mediunismo e Espiritismo no Maranhão*, afirma que, em diversas casas de pajelança que visitou, muitos doentes ficavam por algum tempo na casa dos pajés enquanto se processavam as curas, particularmente as “mocinhas” que cuidavam da casa e tomavam conta dos animais do pajé, ou faziam-lhes outros serviços; quando havia noites de “brinquedo”<sup>200</sup>, muitas pessoas, não exclusivamente aquelas em tratamento, chegavam nas vésperas e podiam repousar até o dia seguinte na casa do pajé, especialmente aquelas que moravam distante.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Esta é uma explicação recorrente em diversos textos daqueles que abordam as festas caracterizadas pela cultura e religiosidade populares. Uma interpretação já antiga. Neste caso, constituir-se-ia a festa, “em última instância, em um recurso utilizado pelo poder para manipular e reforçar a ordem vigente, capitalizando em proveito próprio os excessos nela manifestados. Esta é, porém, uma perspectiva simplista, unidimensional, que elide a complexidade dessa forma de expressão, de grande riqueza para ao descortínio das atitudes, valores e comportamentos dos diversos grupos sociais” (SOIHET, 1998, p. 15-16).

<sup>199</sup> Embora não se saiba com segurança o ano em que foi escrito ou publicado o livro *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão* de autoria do espírita Waldemiro Reis, pode-se dizer que tal se deu depois de 1954, pois Rei se refere à morte de mãe Andressa, que ocorreu naquele ano. O livro deve ter sido escrito na segunda metade da década de 1950, tendo-se em vista que as informações nele contidas (pais-de-santo, pajés, casas, terreiros) coincidem com as referências de fontes orais e outras fontes escritas sobre a época.

<sup>200</sup> *Brinquedo* ou *brincadeira* era uma expressão usada com freqüência pela imprensa para se referir à religiosidade popular. Era utilizada desde pelo menos final do século XIX, certamente como estratégia de proteção contra a perseguição policial, visando encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (FERRETTI, M., 2000a).

<sup>201</sup> Convém notar que a cura médica e a cura curandeira, caso assim se possa denominá-las, sustentam-se sob bases diferentes, mas, em alguns aspectos da relação médico-paciente, curandeiro-curando, parece que se

Devem-se inserir neste campo de disputas em torno das coisas da vida e da morte, da saúde e da doença, os espíritas, que podiam se articular a diferentes setores. No Maranhão, pelo menos desde o Estado Novo, eles tinham aliados e inimigos entre médicos e intelectuais. Nesse período, quando a Sociedade de Medicina e Cirurgia solicitara ao governo federal que impedisse a inauguração de uma rádio espírita no Rio de Janeiro, pois o espiritismo seria um dos responsáveis pelo estado de maior número de doentes mentais no Brasil e no exterior, médicos e intelectuais maranhenses e brasileiros se posicionaram contra aquela sociedade (OGB, 13/7/1939, p. 1). Em São Luís, nos anos 1931-4, publicava-se *O Pharol*, em 1948 *A Luz*, e em 1955 *O Motivo*. Esses jornais se subintitulavam como órgãos espíritas, tinham periodicidade mensal e visavam divulgar os ideais do espiritismo. Os espíritas se aproximavam de alguns pajés/curadores e depreciavam outros. W. Reis (195-, p. 106-7) afirmava que poucos curadores maranhenses seriam dignos de confiança; “oitenta por cento dos curandeiros que conheci, bem mereciam sofrer ação enérgica da Polícia, uma punição severa para deixarem de ferir as consciências dos incautos, de formarem grande círculo de fanáticos e obsedados”.

A concorrência que havia entre padres, médicos, curandeiros e espíritas pode ser justificada, dentre outros elementos, porque todos esses agentes sentiam e afirmavam que suas atividades eram legítimas. Os padres e espíritas se percebiam competentes para serem os curas espirituais, agindo em nome de Deus, uma competência dada respectivamente pelas instituições católica e espírita. Os médicos se notavam competentes e provavam isso apresentando seus diplomas outorgados por suas instituições. Os curandeiros, pelo dom e missão que afirmavam ter recebido, não tinham dúvidas de sua competência. Para além da palavra do curador, e em diálogo com ela, havia a crença, socialmente generalizada, de que os pajés e pais-de-santo de fato poderiam curar e que havia malefícios e doenças que só

---

aproximavam e assemelhavam. Segundo ARIÈS (2003), a cura médica não remete ao doente, à pessoa, mas à doença. Não há, desse modo, preocupação com a particularidade do indivíduo, é preciso mesmo desconhecer o nome do indivíduo, sua vida pessoal, para que assim ele venha a se transformar num cadáver. Neste aspecto, a postura dos médicos é diferente daquela dos curandeiros, que queriam saber das condições pessoais do indivíduo, de onde era, de onde estava vindo, o que fazia, sua história, e com os quais podiam até habitar por um certo período. Com seus clientes/pacientes, os curandeiros mantinham uma relação minimamente interpessoal, nada individualizante no sentido da relação médica. Contudo, ao que parece, médicos e curandeiros se aproximavam num certo aspecto. Persiste ainda hoje uma “incerteza da medicina”, e tal persistência se explica “pelo fato de que as relações entre o médico e o paciente – caracterizadas pela impossibilidade, para o segundo, de controlar o saber e o poder detidos pelo primeiro – não mudaram muito desde o tempo de Hipócrates” (GINZBURG, 1989). Essa relação é similar no contato do curandeiro com o curando. Aqueles que procuravam o curandeiro estavam impossibilitados de controlar o saber e o poder detidos por ele. Nos dois casos, um dos elementos que dá legitimidade é exatamente essa não-compreensão, esse não-conhecimento daquela prática. O “oculto”, portanto, é elemento legitimador tanto das práticas do médico quanto do curandeiro. Esse poder “oculto” constituía-se como um elemento central para a estruturação e dinamização de mentalidades e para a mobilização de práticas individuais e coletivas tanto no contexto médico quanto no âmbito da pajelança.

poderiam ser tratados por aqueles que sabiam lidar com o pessoal do fundo, e não por médicos, por exemplo.

Ir ao médico, ao padre, ao espírita ou ao curandeiro em busca de uma “cura” se constitui como um ato que permite uma troca simbólica com o conjunto do ambiente que se frequenta. A própria ida a um confessionário, a um consultório, a um centro ou a uma casa/terreiro é forte indício de que valores são acreditados e propagados pelos agentes sociais. Aqueles que frequentavam o “brinquedo” participavam de rituais cuja linguagem instituía e legitimava um certo conjunto de práticas e saberes. Os agentes que procuravam a pajelança ou o tambor de mina, em busca de cura ou de divertimento, não estavam imunes à influência dessa linguagem ritualística ou mesmo festiva. Em meio às duas linguagens oficiais, a do padre e a do médico, à posição do espiritismo, e à linguagem oficialmente proibida, a do curandeiro, evidencia-se uma rede de relações complexificada pela multiplicidade de agentes sociais que acreditavam, de diferentes modos e intensidades, em uma ou outra, ou em todas aquelas práticas.

É possível que, por manterem relações pessoais diretas com seus “clientes”, os pajés estivessem mais vulneráveis a represálias individuais ou sociais que médicos e padres, pois estes eram protegidos institucionalmente. Em junho de 1953, quando seu “cartaz como mestre da magia negra estava elevado”, José Lopes, residente no lugar Cavaco, era visitado por muitas pessoas, especialmente mulheres, “à procura de remédios para os seus males”. O estivador Pedro Silva decidiu procurá-lo, em busca de tratamento para sua senhora. Pedro teria gastado quinhentos cruzeiros sem obter resultado, diante do que agredira Lopes, dando-lhe cacetadas. A esposa deste último dera queixa à polícia. (JPQ, 22/6/1953, p. 4)<sup>202</sup>

Enquanto a imprensa apresentava os terreiros como espaços de ignorância e diabolicidade, o povo-de-santo colocava em xeque essa representação, pois defendia abertamente a repórteres, policiais e etc., que possuía um “dom” dado por Deus, que o levava a colocar em prática uma determinada “sabedoria”, o que seria uma “missão”. Desse modo, longe de ir contra as letras e a fé, os terreiros eram afirmados pelo povo-de-encantado como centros de sabedoria e divindade.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Obviamente, casos atípicos como este poderiam ocorrer com médicos e padres. Mas, certamente, casos assim eram potencialmente mais prejudiciais para o pai-de-santo/pajé, pois abalava seu prestígio social, algo que, para os agentes das religiosidades popular e afro-brasileira, era mais difícil de conquistar que perder. O médico tinha vínculo institucional, salário fixo, portanto, não dependia tanto de seu prestígio social diante da sociedade local. O mesmo se aplicava ao padre. Além do que, este, particularmente, caso lhe ocorresse algo do tipo, poderia ser enviado para um outro lugar onde tivesse sua ordem religiosa ou para onde o bispo por ele responsável conseguisse-lhe vaga.

<sup>203</sup> Esse questionamento manifestava-se cotidianamente, como podem atestar o conjunto da memória oral

O povo-de-santo criticava a identificação entre universo religioso afro-brasileiro e feitiçaria, entendida como trabalho do mal, crítica esta que podia ser feita nos próprios rituais e festas de tambor de mina. Numa das “doutrinas” cantadas no terreiro de Maximiniana em 1938, questionava-se a idéia de que os “santos” da mina eram feiticeiros e se acusava de “pecador” aquele que assim os caluniasse. A solista iniciava versejando que “pecadô diz qui bába / Virge é fêticêra” (pecador diz que Bárbara / Virgem é feiticeira). O coro, em resposta, desmentia a afirmação do pecador, ao cantar que “Ela é uma santa / Poderosa i verdadêra” (Ela é uma santa / Poderosa e verdadeira) (ALVARENGA, 1948, p. 37-8).

No Maranhão de meados do século XX, de maneira geral, acreditava-se em “forças que podemos dominar mais ou menos e que dominamos por outros meios que não os cartesianos”, para se usar a expressão de uma mãe-de-santo dona de um terreiro no Rio de Janeiro, em entrevista a Hubert Fichte (1987, p. 73). Esta percepção de mundo era profundamente difundida, o que consistia numa resposta direta aos argumentos pejorativos e depreciativos da imprensa em relação à religiosidade popular e afro-brasileira.

#### **4.1.2 O nobre Maranhão de antanho diante da pajelança**

A operação que identifica o tambor de mina e a pajelança como algo decadente não raro é acompanhada pela recordação do passado de glórias do Maranhão. Nesta perspectiva, um caso exemplar são as áreas dos rios Anil e, particularmente, do Bacanga, áreas de antigos sítios, nos quais já não mais residiam as elites, e que naquele momento estariam sob domínio da pajelança.<sup>204</sup> Até início dos anos 1960, em São Luís, a pajelança concentrava-se em locais afastados da então zona urbana da cidade, era mais freqüente no Angelim, Olho d’Água, Vinhais, Turu, Jaracati, Batatã, Tajaçuaba, Itaqui, e nos sítios às margens daqueles rios.<sup>205</sup> Embora certamente minoria, alguns pajés e pais-de-santo que trabalhavam nos sítios da região o faziam com o consentimento de seus donos. Caso não o fossem, se expulsos poderiam procurar um outro sítio. É possível que alguns deles pagassem taxas para residir ali, pois desde o século XIX, muitos dos sítios eram alugados (PCT,

---

produzida pelos populares sobre o período, os registros escritos, por exemplo, de espíritas e médiuns, como Waldemiro Reis (195-), bem como registros da própria imprensa escrita.

<sup>204</sup> O Anil e o Bacanga são rios, em cujas encostas habitavam a população ribeirinha. Ali vivia grande parte da população pobre de São Luís. Do Bacanga e do Anil, milhares de pessoas tiravam seu sustento. Das águas, margens e crôas dos rios extraíam peixes, carangueijos, camarões, siris e outros mariscos. Das terras extraíam frutas, carvão, lenha, etc. que também ajudavam no abastecimento da ilha de São Luís. (PGB, 18/4/1950, p. 4)

<sup>205</sup> Para localizar a maioria dos bairros, vilas e lugarejos referentes à ocorrência de tambor de mina e pajelança na ilha de São Luís de meados do século XX, ver Anexo 2, Mapa 2 – Ocorrência de tambor de mina e pajelança na Ilha de São Luís (1937-65).



19/6/1888, p. 1). Boa parte dos sítios era efetiva embora não legalmente abandonada, e os pajés parecem ter tido relativa liberdade para se organizar naquelas redondezas.

Aos trinta de maio de 1948, em *O Globo*, o sítio Físico, localizado no Bacanga, é rememorado. O articulista falava em tom melancólico, e ao mesmo tempo desejoso de rever aquele Maranhão de outrora, para o que, sente-se impulsionado a contribuir através da retirada de suas supostas manchas do presente. “Na historia do Maranhão, no seu passado cheio de beleza, há um sitio que já passou para as suas páginas. Sua fundação data de 1789 e até hoje lá estão as suas arvores frutíferas a par das ruínas que atestam o grau de progresso por que passou”. Era conhecido como sítio Físico porque foi no século XVIII a residência do físico-mor de São Luís. Passados “já tantos anos de glória, deixado ao abandono, com apenas suas ruínas relembando um passado de brilho e prosperidade, o Sitio ‘Físico’ e suas terras adjacentes estão invadidas pela pagelança”. Em Piranhenga, próximo ao sítio, “existe uma capela bonita de azulejo. Há sete anos que ela está fechada. Sem um padre, sem alguém que ministre a fé religiosa, os bons ensinamentos da Igreja Católica, torna-se facil a proliferação da pagelança”. Via-se “um espetáculo triste, ao lado de um templo de Deus barracões e barracões do feiticismo. E a pagelança, assim, encontra campo aberto para os seus assaltos à bolsa dos incautos”. Homens como João da Cruz e Zé Malaquias “lá estão desafiando as autoridades, atrazando o progresso social de um povo que vive no obscurantismo”. Diante disso, “a única solução” seria “uma assistência religiosa à população do Bacanga enganada pelas promessas fugaces de pagelança”. (OGB, 30/5/1948)

Joaquim Silva (1948), que provavelmente escrevera aquela reportagem para *O Globo*, publicou uma série de artigos em *Diário de São Luís*, chamada “O Vale do Bacanga visto por dentro”. Em suas linhas, fundamentalmente, as margens do Bacanga seriam o local “onde os pagés exploram miseravelmente a ignorância do povo. Arrastando semanalmente a reuniões macabras onde a moral cristã é substituída pela depravação e corrupção”. A inocência das crianças, a honra das senhoras, o luto das viúvas e a pureza das donzelas seriam desrespeitados pelos pajés, que ficariam impunes para se “evitar desgraças maiores”. Acusava-se o povo-de-encantado daquelas áreas de estar relacionado a “homicídios e tentativas de morte”, embora não se demonstrasse isso.<sup>206</sup>

Em 1950, o texto vencedor do concurso de redações de *Pacotilha – O Globo*, tratava de “bruxedos”, “mandinga” “bruxaria”, “pajelança”, “candomblé” e “magia negra” em larga escala no Anil e no Bacanga, onde os “rituais pagãos” teriam chegado a “assustadoras

<sup>206</sup> Sobre este aspecto, em particular, da criminalidade, ver próximo item.

proporções”, urgindo “intervenção das autoridades policiais e eclesiásticas”. A vitória de uma redação com essa temática evidencia que esse era um assunto que estava na agenda do momento. O próprio autor afirmara que se decidira por aquele tema quando estava “em busca de um bom assunto para os leitores”.

Seja quando era *O Globo* seja depois que se tornara *Pacotilha – O Globo*, esse foi o periódico mais ocupado com o que chamava de peste social, fetichismo, práticas diabólicas, indústria da pajelança, etc. no Maranhão, particularmente nos subúrbios e no interior da Ilha de São Luís. Afirmava-se que nestes locais diferentes práticas religiosas populares, especialmente aquelas envolvidas com a cura, cresciam ininterrupta e assustadoramente, “manchando os nossos foros de povo civilizado, brutalizando, com práticas criminosas, a mentalidade da nossa gente” (PGB, 18/4/1950, p. 4).

O texto da reportagem vencedora foi construído com a utilização de terminologias características da pajelança. O autor respondia pelo pseudônimo Corre-Beirada, conhecida entidade do universo da religiosidade popular e negra no Maranhão. Corre-Beirada sugeria que seu autor havia, como ele próprio informa, “perambulado” por diversas localidades das beiras dos rios Anil e Bacanga. Do mesmo modo que faziam pajés e pais-de-santo, o autor denominara seus trabalhos de “serviço”. Reconhecendo ser público e notório o empenho das diligências da Polícia de Costumes levadas a efeito sobre os “antros de feitiçaria”, visando “debelar o crime”, prendendo, deportando ou fazendo “os ‘curadores’ baterem em retirada, os pagés” teriam decidido residir “às margens dos rios Anil e Bacanga, montando ali, as suas tendas de ‘serviço’”. Todas as noites, especialmente nas de quinta para sexta-feira, “o tambor geme [...] enquanto, clandestinamente, nos ‘pejis’, o maracá invoca os ‘santos do fundo’, para as celebrações litúrgicas da magia negra”. São Luís, dos subúrbios ao interior, estaria sendo tomada de assalto pela mina e pela pajelança, cujo Q. G. seria o Anil e o Bacanga. “Pais-de-santo” famosos estariam profanando os cânones da Igreja Católica, o que seria um “crime cometido contra os sadios princípios religiosos da nossa gente”. Os “lugares históricos, banhos por esses rios, onde existem, em ruínas, marcos de grandiosidades” estariam sendo transformados “pelos macumbeiros, em local de suas práticas”. Tal fruticaria devido à falta de assistência pedagógica e religiosa ao povo rudimentar da região. O abandono educacional e religioso do povo o estaria deixando “de corpo aberto para receber os encantados das linhas de baixo e os ‘santos’ da gente do fundo”, dando oportunidade para que pajés e pais-de-santo assaltassem-lhe moral, religiosa e financeiramente. (PGB, 18/4/1950, p. 4)

A representação do Bacanga como lugar dominado pela pajelança era algo disseminado. W. Reis, concordando com a imprensa, afirmava que “grande número de

malandros se apresentam pela margem do Rio Bacanga a espalhar a desgraça entre todos os meios sociais” (REIS, 195-, p. 118). O Bacanga e o Anil não eram os únicos lugares em que se poderia observar a forte presença da religiosidade popular e afro-brasileira no Maranhão, especialmente da pajelança. Entretanto, entre final dos anos 1940 e início dos anos 1950, parte da imprensa dedicará um olhar especial para esses lugares.

O enfoque nessas áreas certamente está relacionado ao seu significado simbólico. O Bacanga, por exemplo, costumava ser decantado como um lugar que teve “sua época de glórias, seus faustos e suas opulências”, quando era espaço de passeios, lugar festivo para as elites, particularmente durante o Natal e o Ano Novo. Não estranha que agora, quando os populares dominam aquele espaço, ele seja visto como “resumido apenas por alguns sítios solitários e já em estado de decadência”. O Bacanga seria um reflexo do Maranhão. Depois de “lindo e poético” teria se tornado velho, feio e degenerado. (JPQ, 8/11/1961, p. 2)<sup>207</sup>

Quando se asseverava que “São Luiz é uma cidade civilizada e não devia mais comportar esses elementos” (OGB, 25/02/1948), a ocupação do Bacanga e do Anil pela pajelança implicou tanto o apoderamento, ainda que provisório, de um território real, quanto o esfacelamento de mais um símbolo dos ditos tempos gloriosos do Maranhão. Não houve nenhum fato, indivíduo ou grupo que por si só tenha sido capaz de levar a região a se identificar a partir de suas características negro-populares. Ao contrário, este foi um processo lento, do qual participaram diferentes e desiguais sujeitos, e que se deu através de múltiplos e às vezes sutis movimentos que, em conjunto, levaram ao estilhaçamento da Atenas.

#### **4.1.3 Religiosidades popular e negra através da criminalidade**

Há um arsenal de textos publicados na imprensa maranhense que relaciona as manifestações de religiosidade popular e afro-brasileira a violência, crimes e outros delitos.<sup>208</sup>

A partir da segunda metade da década de 1950, será sobretudo ou unicamente o *Jornal*

<sup>207</sup> Pelo menos desde final da década de 1920 começa-se a lamentar o abandono dos sítios pelas elites (PEREIRA, 1929, p. 1), e lembrá-los como espaços que um dia foram de glória como “o sítio Filipinho, vasta quinta marginal do Rio das Bicas, afluente do Bacanga, distante 5 quilômetros do centro da cidade, que a tradição faz lembrar”. “Hoje tudo desapareceu, nada mais resta do que a lembrança [...] não há nem mais vestígios para avivarem as reminiscências dum passado não muito distante e que só a saudade pode invocar” (REIS, 1952, p. 3-5).

<sup>208</sup> Obviamente, deve-se considerar, como evidenciam diversos estudos, particularmente da história social, o fato de que enquanto os indivíduos pertencentes às classes sociais privilegiadas dão-se a conhecer através dos mais diversificados tipos de fontes à disposição dos historiadores, ao pobre, e sobretudo ao excluído, só se costuma dar voz quando este comete ou quando é acusado de cometer um crime. Sobre as dimensões, abordagens e domínios da disciplina História, ver ABREU; SOIHET (2003); BARROS (2004) e CARDOSO; VAINFAS (1997)

*Pequeno* que se interessará por esse tipo de matéria, e não mais *O Globo* ou *O Imparcial*, ou outros jornais que, como o *Pequeno* começam a circular nos anos 1950, como *Jornal do Dia*. A maioria dessas notícias provém de outros estados do Brasil. O fato de basicamente só o *Pequeno* as publicar a partir daquele período evidencia algumas mudanças. Revela que nem toda a imprensa continuará ocupada com matérias daquele tipo, como ocorrera particularmente até os anos 1940. O *Jornal Pequeno* publica essas notícias devido sobretudo sua própria filosofia. Menos porque elas tratavam de religiosidades afro-brasileiras, mas principalmente porque havia nelas cenas de sangue. As páginas do *Pequeno* costumavam estar repletas de notícias de acidentes, assassinatos e crimes ocorridos em situações as mais diversas. O que definia a escolha da redação era certamente não o fato de se tratar, em primeira instância, de candomblés, por exemplo, mas de consistir numa notícia que envolvia criminalidade, fatalidade, etc. Entretanto, uma vez que será sobretudo o *Pequeno* que publicará essas matérias, e que, no Maranhão, particularmente no meio daqueles que compravam e liam jornais, provavelmente sabia-se da filosofia daquele periódico, inevitavelmente, as manifestações religiosas afro-brasileiras serão relacionadas no imaginário social a violência e criminalidade.

Embora comumente a pajelança e o tambor de mina do Maranhão aparecessem relacionados a crimes, esta associação, quando observada a partir das experiências locais, reduzia-se basicamente ao nível discursivo. Isto é, falava-se que os rituais de tambor de mina e pajelança eram locais de crime e violência, mas praticamente não havia registros de casos concretos, como um de 1950, ocorrido na cidade de Anajatuba. Caso eles ocorressem com mais frequência, certamente seriam publicados.

Na única vez em que localizei uma notícia na imprensa sobre o município de Anajatuba relacionado ao tambor de mina foi em dezembro de 1950, quando se noticiava que “correu sangue no terreiro” no lugar Sutinga, provavelmente na zona rural daquele município (PGB, 12/12/1950, p. 4). Através da descrição do referido crime, resultado de uma entrevista que um jornalista de *Pacotilha – O Globo* fizera com um dos feridos levado para São Luís, é possível notar diversos elementos do universo da religiosidade popular, como ela era percebida e vivida pelos próprios populares e como era vista por membros de diversos setores sociais. Embora a reportagem tenha apresentado o caso relacionando diretamente crimes e tambor de mina/pajelança, ela não termina sua descrição com o pedido de ação policial, o que era clássico particularmente do Estado Novo à segunda metade da década de 1940. Além disso, não há nenhuma referência a bebidas alcoólicas ou ao fato de alguém estar alcoolizado.

Afirmava-se que um homem “atuado” golpeará a facção outros dois, sendo que,

uma das vítimas, “quase degolada”, encontrava-se num hospital em São Luís, Francisco, que seria amigo do atuado, Benedito.<sup>209</sup> O crime teria ocorrido “em pleno ritual de tambor de mina”, num “terreiro de ‘cura’”, em uma “pagelança”, ocasião em que se faziam presentes “espíritos” como Urubatan Guerreiro e Rei Sebastião, e pelo menos o “maracá” era utilizado. Certamente se tratava de um serviço que um pai-de-santo realizava a pedido de outrem, pois o tambor ocorria “no terreiro pertencente ao negro chamado José de Freire” e o “dono da ‘pagelança’” se chamava Sebastião Almeida. Francisco devia estar no tambor/brinquedo por divertimento, entretenimento. Já era “mais ou menos às 3 horas da madrugada” e ele “encontrava-se em companhia de amigos, assistindo ao ritual de ‘Minas’”.

Na versão de Francisco, como registrada pelo jornalista, o ponto de partida da briga teria sido dado pela mulher de Benedito, que, como este, recebia encantados. Ela estava “atuada com espírito de Urubatan Guerreiro”. “Cantando e batendo o maracá, saía rodopiando pelo terreiro”, quando “rolou e, depois, em estado vertiginoso, caiu em pleno colo de um jovem de nome Candido Medeiros”. “Esperneando, gritando de olhos fechados, principiou a aplicar violentas bofetadas no rosto de Candido. Este se levantou e mal a susteve caiu com a mulher ao chão”. Benedito, então, começou a insultar Cândido, que respondeu. Sebastião Almeida “decidiu meter-se na encrenca, tomando o partido de Benedito. E, armado de um paralelepípedo, desfechou-o contra Candido, acertando o alvo”. Francisco correria em socorro de seu amigo, que estava sem sentidos depois do tombo, e acabou levando um golpe de facão de Benedito. Este também golpeou a perna do desfalecido Cândido.

Além daqueles elementos já indicados, evidencia-se também, e sobretudo, algo que era generalizado, a absoluta crença nas divindades da mina e da pajelaça por parte do povo-de-encantado ou daqueles que simplesmente freqüentavam os tambores e as curas. Discordando de *O Globo*, que culpava tanto os humanos quanto os encantados pelo sangue derramado, Francisco afirmava que só não fora morto porque “rei Sebastião” era o “espírito” que estava em Benedito, e não permitiu que este lhe desferisse golpes fatais.<sup>210</sup>

A múltipla série de representações sobre o povo-de-santo e de encantado divulgada pela imprensa consistia em uma operação seletiva que visava apresentar esses agentes de modo depreciativo. As reportagens que tratavam das religiosidades populares e negras eram freqüentemente fundamentadas na generalização de ações individuais ou locais e na espetacularização de casos anômalos. Ou se inscrevia diretamente a pajelança e o tambor

<sup>209</sup> A foto de Francisco Leal Santos ilustrava a reportagem. Tratava-se de um jovem lavrador, de 25 anos, “de cor branca”. O “criminoso” era Benedito Lima, “de cor parda”, que seria acusado de dois homicídios em Anajatuba.

<sup>210</sup> Descrito o caso, *O Globo* dedicou um pequeno parágrafo para “as declarações de Francisco Santos”.

de mina como algo negativo, isto é, essencial e ontologicamente tratar-se-iam de elementos degenerados e decadentes, ou se os associava a situações e contextos considerados males sociais, como o alcoolismo, o analfabetismo, a superstição, os desvios sexuais, e também a criminalidade. Os elementos que são apresentados como evidência de que o tambor de mina e a pajelança seriam males sociais podiam ser verificados em diversas outras situações e ocasiões do cotidiano da sociedade maranhense, que nem por isso eram apresentadas como algo essencialmente negativo. Portanto, esses preconceitos eram diretamente imputados aos agentes materiais, místicos e humanos das manifestações de religiosidade popular e negra.

As notícias de crimes envolvendo candomblés, macumbas e umbandas em diferentes lugares do Brasil, acabam servindo como complemento, exemplos concretos daquilo que localmente é mais anunciado e denunciado do que efetivamente observado. Em 1940, mereceu destaque na imprensa maranhense o assassinato de um pai pelo filho na Bahia. O velho Fortunato teria levado seu filho, Apolinário, para Cachoeira, cidade do interior baiano, até a casa de um curandeiro. Motivaria o pai o “desejo de reintegrar as faculdades mentais do seu filho”. Na volta para casa, o filho o matara com uma cacetada e doze facadas. Os articulistas não tinham dúvida da relação direta entre o assassinato e o curandeiro de Cachoeira. (DNT, 26/9/1940, p. 6) Em 1944, noticiava-se que, em São Paulo, um homem acabou em chamas depois de se submeter ao tratamento de um curandeiro (JPQ, 12/4/1954, p. 4). Em 1954, no mês de outubro, por ocasião de uma festa de São Cosme e Damião, num terreiro de “macumba” no Rio de Janeiro, depois de uma confusão, um homem teria cometido um assassinato (JPQ, 4/10/1954, p. 4). Em 1955, uma tragédia teria ocorrido em Coelho Neto, no Rio de Janeiro, cuja origem seria macumba. Por não aceitar que seu marido freqüentasse terreiros, a esposa decidiu surpreendê-lo homenageando os “orixás” e exigiu que ele deixasse a “macumba”. No caminho para casa, os ânimos se exaltaram “e o discípulo de ‘Ogum’ sacou uma faca, e vibrou inúmeros golpes contra a esposa”, fazendo o mesmo com a sogra. Em seguida, perfurando-se o ventre tentara o suicídio. (JPQ, 20/10/1955, p. 4) Em 1956, anunciava-se a prisão de um pai-de-santo em Campo Grande, no Mato Grosso, por violentar sexualmente menores (JPQ, 13/6/1956, p. 4). Em março de 1957, de São Paulo veio a notícia de que a polícia estava mobilizada à procura de um “pai-de-santo”/“macumbeiro”/“feiticeiro”, que teria desencaminhado mulheres casadas e enfeitado inúmeras jovens, seduzindo-as e mesmo as engravidando, com a anuência de sua esposa. Como não desejava os filhos, teria assassinado onze recém-nascidos. (JPQ, 25/3/1957, p. 4) Em agosto do mesmo ano, do Rio de Janeiro se anunciava um “pavoroso crime”, “uma prática de macumba”. Teria sido encontrada uma ossada num centro espírita. Afirmava-se que a ossada fora vendida por um coveiro a um

ogã, que dela precisava para fazer seu “assentamento”, segundo lhe exigira o babalaô do terreiro. (JPQ, 18/8/1957, p. 4)

Enfim, viam-se sinais de atraso, decadência, perversão, crime, malignidade, nos corpos, gestos, utensílios, saberes e crenças do povo-de-santo, e em seus rituais, festas e terreiros. Esse arsenal de textos e imagens, em geral, precedia e acompanhava as perseguições. De fato, em alguns momentos, parece ser não a polícia, mas a imprensa, enquanto representante de parte da sociedade maranhense, que organizava e liderava as diligências contra os pajés e pais-de-santo.

Sobretudo até início dos anos 1950, a imprensa laica e religiosa exigia a atuação da polícia, no sentido de prender a todos os envolvidos, os pajés, os pais-de-santo, aqueles que pagavam pelos seus serviços, e aqueles que iam assisti-los.<sup>211</sup> A partir da segunda metade dos anos 1950, nem a imprensa religiosa, como aquela de *Cruzeiro*, em Caxias, ou de *Boletim Paroquial*, em Arari, estará ainda fortemente empenhada neste propósito.

#### 4.2 Legislações, perseguições e outros caminhos

A história das perseguições à pajelança e ao tambor de mina no Maranhão, interpretada a partir de documentos escritos e da memória oral, embora freqüentemente evidencie violência e desrespeito, também afirma um povo-de-santo resistente, inteligente e criativo. Essa história também revela quão profundamente os populares, particularmente os pajés, pais e mães-de-santo, produziram e modelaram temas e conteúdos não somente determinantes da mentalidade e do imaginário religioso popular e afro-maranhense, como também da sociedade em geral. Sob certo aspecto, eles sedimentaram condições de possibilidade para a emergência de uma região positivamente popular, mestiça e negra. Além disso, e talvez sobretudo, através de práticas e representações variadas, o povo-de-encantado não se permitiu engessar na imagem que diferentes setores, particularmente aqueles vinculados às elites, construíram acerca de seu mundo, qual seja, a idéia de que a mina e a pajelança constituíam um espaço de ignorância e diabolicidade.

Realizadas de modo intenso até pelo menos final dos anos 1950, as perseguições às manifestações de religiosidade popular e negra no Maranhão consistiam num conjunto de

---

<sup>211</sup> Como se afirmava em *O Globo*, em 1948, “cabe às autoridades reprimir o abuso, punindo também aqueles que procuram as casas dos pagés, deixando em suas mãos o dinheiro, que ganham á custa de ingentes sacrifícios” (OGB, 25/02/1948). Embora a imprensa desejasse, era consciente de que não podia acabar com a “feitiçaria”. Assim, a ação da polícia teria ao menos “a vantagem de restringir a exploração dos profissionais da feitiçaria.” (OGB, 22/11/1947)

campanhas em que autoridades policiais, freqüentemente aliadas com agentes do campo intelectual e religioso e com membros da imprensa escrita, adentravam em terreiros à procura do povo-de-santo, muitas vezes quando ali se realizavam festas e rituais. Em geral, levavam-se utensílios e objetos encontrados naqueles ambientes, e se fazia uso de uma violência simbólica e material. A memória oral<sup>212</sup> caracteriza esse período como o tempo em que a “brincadeira” costumava ser feita no “oculto”, “só nas palmas e nos maracás” ou com outros instrumentos como tabocas e litros, estratégia utilizada pelos populares para realizar seus rituais e festas que, em alguns casos, eram iniciados num lugar e terminados em outro.

Se até o século XVII, os batuques eram permitidos, com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial, tentou-se limitá-los a lugares fora das cidades e vilas (ASSUNÇÃO, 1999a, p. 54). Na segunda metade do século XIX, o país passou por profundas transformações, sobretudo devido a leis referentes à escravidão.<sup>213</sup> Essas mudanças tiveram implicação direta no desenvolvimento da religiosidade popular e negra no Brasil.

Durante a Primeira República e no pós-Revolução de 1930, quando as principais cidades do Maranhão já possuíam uma imprensa minimamente organizada, as perseguições podem ser observadas em diversos jornais da capital e de cidades do interior do estado.<sup>214</sup> Nesse período, diferentes leis e códigos<sup>215</sup> legitimavam a prisão de pajés e pais-de-santo, o

<sup>212</sup> Ver, por exemplo, FERREIRA (2003), GOMES (2003, 2005), MARANHÃO (1997), RIBEIRO (2003, 2005), SANTOS; SANTOS NETO (1989).

<sup>213</sup> Em 1850, foi promulgada a Lei Eusébio de Queiroz, que visava reprimir o tráfico negreiro; a Lei Rio Branco ou Ventre Livre, em 1871, concedia liberdade aos filhos de escravos; a Lei dos Sexagenários, em 1885, concedia liberdade aos maiores de sessenta e cinco anos; a Lei Áurea, em 1888, libertava oficialmente os escravizados.

<sup>214</sup> Nos anos 1890, em Codó, por exemplo, era forte a presença das religiões populares e negras, descritas como “pajelança”. Freqüentemente a imprensa pedia ação policial para prender os pajés, também denominados de pajeleiros, cubas e carumbés. (NUNES, 2006) A memória oral afirma que nos anos 1910 na Casa das Minas esconderam-se os assentos dos voduns entre as pedras de alicerce visando evitar que fossem encontrados em possíveis diligências da polícia (FERRETTI, S., 1985). Em São Luís, nos anos 1920 e primeira metade da década seguinte, as religiões afro-brasileiras eram perseguidas e discriminadas por parte da população da capital. Membros da polícia, do clero católico e da imprensa atuavam no sentido de reprimir a realização de festas e cultos populares e negros. (FARIAS FILHO, 2004) No final dos anos 1920, em São Luís, já existiam rituais públicos de pajelança; os pajés, algumas vezes presos pela polícia, eram acusados de “magia negra”, acusação esta que costumava recair sobre aqueles que praticavam “magia curativa” por ela ser considerada “diabolismo” (FERRETTI, M., 2001, p. 39-40).

<sup>215</sup> Antes da aprovação da Constituição Brasileira em 1891, foi elaborado, em 1890, o Código Penal da República, similar ao Código Criminal de 1830. O Código Penal de 1890 trazia à tona a posição dos médicos, buscou-se discernir o médico do curandeiro. Os curandeiros passaram a ser reprimidos pela polícia, perseguidos no âmbito religioso e vistos como problema de saúde pública. (MAGGIE, 1992, p. 42-3) Embora a Constituição Republicana de 1891 assegurasse oficialmente liberdade de culto a todas as religiões, o artigo 157 do Código Penal de 1890 permitia que as religiões negras, geralmente tidas como feiticeiras, e outras religiosidades das camadas populares, fossem perseguidas (DANTAS, 1988). Em 1904, foi criado o Serviço de Higiene Administrativa da União, para julgar os artigos 157 (que tratava do controle da prática da magia e do espiritismo) e 158 (que proibia a prática do curandeirismo) daquele Código. Já o Departamento Nacional de Saúde Pública e a Polícia Sanitária foram criados em 1920. Ao lado da Polícia Civil estes dois últimos foram incumbidos de fiscalizar macumbas, candomblés, espiritismos e outros responsáveis pela “alienação mental” no Brasil. O Código Penal de 1932 manteve os artigos do anterior que proibiam o curandeirismo e a magia. Em 1934, foram



fechamento de terreiros e a apreensão de objetos de culto.<sup>216</sup> As perseguições continuaram, de modo intenso, durante as duas décadas seguintes. A memória oral, ao se referir ao Estado Novo, comumente constrói Flávio Bezerra, chefe da polícia civil, como aquele que teria sido o maior perseguidor da cultura popular da história da região. A forte atuação de Bezerra e de outros chefes de polícia é confirmada pelos documentos de época. Particularmente após o Estado Novo, até os anos 1950, a ação da polícia, concentrada particularmente nos subúrbios das cidades do estado, era classificada pela imprensa, ora como intensa, ora como permissiva.

A clientela que procurava a “gente que tem ligação com o pessoal do fundo”, como amiúde eram denominados os envolvidos com tambor de mina e pajelança, era quantitativamente significativa e composta por indivíduos de diferentes estratos sociais. Embora a ação da polícia ocorresse algumas vezes dia e noite, seu numerário parecia ínfimo para coibir as manifestações de religiosidade popular disseminadas por todo o estado e, participadas, inclusive, por alguns policiais.

Segundo o historiador Mário Meirelles, o Estado Novo foi um dos períodos mais profícuos vividos pelo Maranhão na primeira metade do século XX. Se nas tintas de Meireles, Paulo Ramos, interventor federal do estado, congrega as qualidades de prosperidade, seu oposto, responsável pelo que teria havido de pior na administração estadual, é o bacharel, chefe da polícia civil, Flávio Bezerra, homem que cometeria “excessos de autoridade” (MEIRELLES, 1980, p. 378). A fama do bacharel também está na memória de policiais, como o senhor Bráulio Cruz (2005), para quem Bezerra era um homem “que só não mexia juiz”, que regulava até o comprimento dos vestidos das mulheres e que “tinha muita fama sobre questão de terreiro”. Como diziam, na época, diversos articulistas, “sempre zeloso e cumpridor dos seus deveres, o dr. Flávio Bezerra, vem há muito combatendo eficazmente os macumbeiros, que infestam a cidade” (OGB, 30/4/1940, p. 1); “o dr. Flávio Bezerra, ilustre chefe de polícia, vem dando tenaz combate à macumba” (OGB, 30/7/1941, p. 6). Pessoas atualmente ligadas à mina ou à pajelança também se referem a Bezerra como “muito rígido” para com pajés, pais e mães-de-santo.<sup>217</sup> O fato é que Flávio Bezerra era um especialista em

---

organizadas as Polícias de Costumes com o objetivo de controlar essas instituições religiosas e médicas. Desde a virada do século XIX para o XX, alvarás e licenças policiais condicionavam a existência legal de centros, mas somente a partir de 1934, os terreiros foram obrigados a se registrar na polícia e a tirar licenças nas secretarias de Segurança Pública dos estados para realizar suas festas. (MAGGIE, 1992, p. 46)

<sup>216</sup> Afirma-se que entre 1930 e 1932 havia em museu de São Luís uma coleção de objetos de culto apreendidos pela polícia (FERRETTI, S., 1996, p. 72), como a Coleção Perseverança, conjunto de objetos de Xangôs confiscados em 1912, em Alagoas (LODY, 1988; 1993).

<sup>217</sup> Este é o caso de dona Maria Celeste Santos, ex-operária, tecelã, zeladora da Casa das Minas. Ver seu depoimento em MARANHÃO (1997), especialmente páginas de 93 a 96. Ver também os relatos de Pai Euclides (FERREIRA, 2003). Ver, ainda, a etno-história do tambor de mina no Maranhão de SANTOS; SANTOS NETO

comandar e executar operações para “desencantar” pajés e pais-de-santo.

Em outros estados do Brasil, a memória da religiosidade popular também registra personagens como Flávio Bezerra, caso do delegado Pedrito Gordilho, que teve forte atuação nos anos 1920-30 na Bahia (LÜHNING, 1995). No Maranhão, a fama de Flávio Bezerra como perseguidor de terreiros se alicerça sobretudo em São Luís. Diversos chefes de polícia também agiram e são lembrados em outros municípios. Em Cururupu, cidade da Baixada Maranhense, a memória oral relembra Dô Carvalho como aquele que prendia os pais-de-santo e os amarrava atrás de sua viatura, arrastando-os pela cidade.<sup>218</sup> Nas regiões centrais do estado, onde era mais presente o terecô, um certo tenente Vitorino ficou gravado na memória do povo-de-santo da região através de uma quadra.

Tenente Vitorino  
Ele é muito do malino  
Ele bate a gente  
Com cipó de tamarino [tamarindo].  
(SOUSA, 2005)

As perseguições aconteciam em diversos lugares. Houve uma maior atuação policial nos subúrbios e também no centro das cidades. Embora sem a mesma frequência e intensidade, elas também foram realizadas nas áreas consideradas “interior”. A atuação da polícia nesta última zona deve ter sido mais intensa na ilha de São Luís que em outros municípios. O ato de tirar licença para realização de festas no Maranhão dos anos 1937-65 parece ter sido sobretudo um fenômeno urbano e suburbano. O senhor Bispo Cruz informa que quando entrara na polícia ludovicense, em 1954, as batidas nos terreiros eram mais no “interior”, pois neste praticamente não havia legalização. Eram as polícias locais que concediam as licenças. “O problema é que os do interior não eram legalizados como os de São Luís. Aí, a polícia ia lá”, afirma Cruz (2005). Além disso, deve-se lembrar que muitos populares realizavam seus rituais e festas sem o uso de tambor. É provável que as legislações fossem algo obtuso ou mesmo desconhecido para os populares, e que muitas delegacias municipais as desconhecessem ou as descumprissem.

Dentre os elementos que levavam às perseguições policiais, destaca-se a real existência, a presença efetiva das manifestações de religiosidade popular e negra, o que

---

(1989), cuja dimensão histórica é baseada sobretudo em depoimentos orais do povo-de-santo de São Luís.

<sup>218</sup> A praça central da cidade recebeu o nome Dô Carvalho pelos feitos do memorável. (SOUSA, 2007) Entretanto, a história não termina aí. Atualmente a praça Dô Carvalho é igualmente a “Praça do Folclore”, onde frequentemente são realizados encontros de tambores de mina, crioula, e outras danças e rituais populares. Estudos comparativos precisam ser feitos sobre esses personagens e suas relações míticas e históricas com os terreiros, tendo em vista que, ao que tudo indica, para um chefe de polícia ser respeitado e temido entre os anos 1920 e 1940 era fundamental perseguir o povo-de-santo.

ocorria em praticamente todo o estado, escasseando mais para sua parte sul. Isto é, mais que a presença de representações do tambor de mina e da pajelança no imaginário social, que para muitos era credence dos ignorantes e incautos, o que mais incomodava quem desaprovava aquelas manifestações religiosas era sua presença efetiva, visual e sonoramente detectável. As perseguições costumavam se intensificar quando se percebia que essas produções culturais e religiosas estavam se desenvolvendo e conquistando espaço social.

Outros fatores devem ser considerados enquanto razões para a realização das perseguições, como o estilo, o temperamento e a visão social do chefe de polícia da região, e a presença da imprensa no lugar, que freqüentemente exigia a realização de prisões e o combate ao que denominava de feitiçaria e macumba. Se essa imprensa fosse controlada por setores ortodoxos da Igreja Católica, aumentava a possibilidade de uma intensificação da ação policial. Algumas vezes, havia relações de cumplicidade entre a imprensa e chefes de polícia. Estes podiam ser elogiados publicamente quando agiam de acordo com as perspectivas da imprensa. Se os objetivos de ambos convergissem seu alvo poderia ter menos paz. Policiais que não se empenhavam na caça às bruxas pretendida por setores da imprensa eram comumente criticados.

Uma das cidades do interior do Maranhão onde houve fortes e intensas campanhas de perseguição policial foi Caxias<sup>219</sup>. Para tanto, contribuiu significativamente a presença da imprensa católica da região. As perseguições eram intensificadas de acordo com as exigências e reclamações dos clérigos, cujas idéias circulavam em seu semanário, *Cruzeiro*, publicado a partir de 1936. As reclamações teriam começado em outubro de 1937, quando se noticiava que “nestes ultimos mezes, vem se notando uma crescente infiltração de grosseira feitiçaria nos suburbios operários de Caxias”. Era grande o número de operários e camponeses que se reuniam quase diariamente “em torno de feiticeiros e feiticeiras”. Eles bebiam, cantavam e dançavam “na maior das libertinagens”. Diante disso, o semanário exigia que a polícia desse termo à questão. (CRZ, 9/10/1937, p. 4)

Embora nem sempre se satisfizessem por completo os anseios do clero caxiense, composto de padres europeus, até os anos 1940, a polícia de Caxias teve uma atuação forte “contra a macumba e a feitiçaria”. Em 1949, por exemplo, *Cruzeiro* pedia que o delegado de polícia da cidade, José Palhano, continuasse a campanha de repressão à “macumba, não só nos subúrbios de Caxias”, mas que estendesse sua ação ao interior do município. Nesse ano, a

---

<sup>219</sup> Como observara Costa EDUARDO (1948), São Luís, Codó e Caxias constituíam os locais de maior concentração da escravidão negra no estado. Além disso, muitos ex-escravos, após a abolição, dirigiram-se para aquelas regiões.

polícia apreendera “um arsenal de apetrechos bem interessantes, usados pelos pagés da macumba: capas de seda vermelha, brancas, cordões, grandes rosários, boinas, óleos perfumados, garrafas de beberagens”. Na ocasião, a campanha policial teria surtido efeito, “tendo cessado os rumores soturnos dos tambores e as toadas plangentes dos ‘baiás’ provocadores dos encantamentos, quando se manifestam os sortilégios dos espíritos endiabrados na subconsciência dos ‘mediuns’”. (CRZ, 22/3/1949)

Em São Luís, em 1941, o jornal *O Globo* noticiava que a polícia dera “uma batida na Macumba do Cutim Grande”, interior de São Luís. Chefiada e organizada pessoalmente por Bezerra, uma diligência composta por um tenente e oito investigadores se dirigiu para aquele lugar. Ali existia um terreiro organizado e conhecido em diversas esferas sociais. A chefe da casa, pejorativamente denominada por membros da imprensa de “macumbeira”, Altina de Sousa, era famosa nos arredores. Mulher poderosa despertara a ira de parte da imprensa. O fechamento desse terreiro seguramente serviria como um troféu para o chefe de polícia. Na noite do dia 29 de julho de 1941 se realizava na casa de Altina um “brinquedo”. Rituais, danças, corpos e espíritos compunham o cenário festivo e religioso. Por volta da meia-noite, a festa fora interrompida quando o chefe de polícia e sua diligência cercaram a casa em que se realizavam “os trabalhos de cura” e o “brinquedo”. Cerca de vinte pessoas foram detidas, inclusive um policial, “que, entusiasmado, assistia os ‘prodígios’” realizados pela mãe-de-santo. Certamente Altina mantinha contatos com o comissário Gomes Filho. Era a serviço dele que estava o policial encontrado na festa pela diligência policial. Daí a crítica do articulista àquele comissário que “amparava a prática pernicioso, já permitindo o comparecimento de policiais, já levando pessoas conhecidas ao ‘brinquedo’” de Altina. (OGB, 30/7/1941, p. 6)

De fato, havia dissensos dentro da polícia no que concerne ao tratamento que deveria ser dado à mina e à cura. Eram comuns insinuações e acusações de que a própria polícia se envolveria com pajés e pais-de-santo ou que, ao invés de puni-los, “dorme na roupa” (OGB, 25/2/1948). Embora fizessem parte da mesma corporação de ofício, os policiais se relacionavam de modo variado com as manifestações de cultura e religiosidade popular. Nem todos seguiam as linhas de chefes de polícia como Bezerra.

Os jornalistas podiam se manifestar assustados quando se cogitava a possibilidade de a polícia ter encontrado alguém da corporação policial envolvido com pajés e pais-de-santo. O Coronel Francisco Sitaro Junior, chefe da polícia ludovicense de 1947, comunicara à redação do jornal *Trabalhista* que expulsara de seu sítio um “macumbeiro” que estava “trabalhando” por lá e que este passara a agir “do outro lado do rio, continuando bastante

frequentadas as suas ‘salas’”. O macumbeiro tornaria as pessoas “felizes”, curava feridas chupando-as e fechava o corpo dos seus clientes dando-lhes lapos com ferro afiado nos músculos das costas. Quando o coronel informara que este último tratamento havia sido usado “na pessoa do sr. José Alexandre”, os repórteres pergutaram “descrentes” se se trataria do coronel José Alexandre de Oliveira. Sítaro Júnior respondera que não, tratar-se-ia de um certo “José Alexandre Preto”. (TBL, 31/07/1947)

Na casa de Altina, a situação teria se agravado porque lá estavam presentes menores de 11 a 17 anos de idade, acusação esta que era comum contra os rituais e festas de tambor de mina e pajelança. Além de prender os responsáveis pelo tambor, “doentes” e “assistentes”, em número de vinte, o chefe de polícia apreendeu alguns materiais utilizados durante o ritual, quais sejam:

1 faixa vermelha, com letras brancas, contendo os dizeres: “Salve o Barão de Coré”;  
1 faixa branca, com letras encarnadas, ostentando a frase: “Salve o Rei São Sebastião”;  
1 faixa verde com letras amarelas, com a inscrição: “Salve o Príncipe Oliveira”;  
1 manto de setim branco, 2 taquaris, 1 chicóte, 1 pandeiro, 3 violões, 1 cavaquinho, 2 maços de velas, 3 garrafas de cerveja, 4 de cachaça, 1 de vinho de genipapo, 1 maracá, 2 livros de préces, 2 cúias, 11 charutos, 1 almofada e tabaco moído. (OGB, 30/7/1941, p. 6)

Note-se a presença dos encantados Coré, Sebastião e Oliveira. Todos nobres, respectivamente, um barão, um rei e um príncipe.<sup>220</sup> O Rei Sebastião, particularmente, na época já era tido como uma espécie de chefe de todos os encantados, era o “Rei, Dono do Mar e da Terra” (PGB, 12/12/1950, p. 4), “guerreiro militar” e “pai do terreiro”, como se cantava no terreiro de mina de Maximiniana em 1938 (ALVARENGA, 1943, p. 57). Esses nobres e outros encantados eram reputados como os responsáveis por diversas curas na terra de Gonçalves Dias.<sup>221</sup> Muitos não ousavam duvidar de seus poderes e creditavam a ação dos curadores, através dos quais as curas eram feitas.

Rei Sebastião encantou o Maranhão, tanto a terra da pajelança e da mina quanto o torrão gonçalvino. Em 1958, Alves (1958b) lembrava que El-Rei Sebastião era um personagem central da terra maranhense. Ele contava a crença de que todos os anos, no mês

<sup>220</sup> No tambor de mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos). (FERRETTI, M., 2000, p. 25). Diferentemente de outros lugares, onde os caboclos se identificam, em sua maioria, com orixás e entidades da cosmogonia tupi, no tambor de mina do Maranhão, “embora sejam apresentados como ligados, de alguma forma, ao índio brasileiro e à vida rural, aparecem freqüentemente na mitologia como descendentes de nobres e de estrangeiros” (Idem, p. 28-9)

<sup>221</sup> Os encantados, “na sua maioria, são grandes conhecedores de ervas e raízes, que há vários séculos vêm desenvolvendo essa medicina [...] com ótimos resultados, resultados esses que chegaram a indignar a ‘sociedade’ em todo o Maranhão, até a década de 50, havendo grandes perseguições policiais nos salões de mina e de curadores (curandeiros) que trabalhavam com Penacho e Maracá” (FERREIRA, 2003, p. 18).

de junho, passava pela praia do Olho d'Água um barco iluminado de todas as cores do arco-íris, levando para a encantada praia dos Lençóis o Rei Sebastião, sumido há muito tempo em terras de África, para uma visita ao seu povo do Maranhão. O rei desembarcava na noite da segunda sexta-feira do mês de junho, aproveitando que a praia estava embandeirada para as festas dos santos juninos e seu povo ocupado demais com as fogueiras e a cachaça. Ver o barco era mais fácil do que olhar o próprio rei. (ALVES, 1958b, p. 3)

Na lista de utensílios apreendidos pela polícia na casa de Altina, além de objetos tidos como típicos da pajelança, como o maracá, que poderia ritmar rituais, músicas e danças, aparecem outros como pandeiro, violões e cavaquinho. A pajelança se constituía tanto como um espaço de cura, um ritual religioso, havia mesmo dois livros de preces, quanto um momento festivo e um espaço de lazer. Os encantados podiam desejar beber para poder brincar, dançar, divertir-se, ou trabalhar, efetivar a cura. E poderiam ser acompanhados pelos que estavam presentes. Afinal, havia pelo menos cerveja, cachaça e vinho. Os encantados estavam com e próximos aos humanos, faziam parte da festa e do ritual, determinavam práticas sociais, indicando, assim, modos de ser e existir.

Perceba-se também que não se usavam tambores. Dificilmente a polícia ou a imprensa os esqueceriam. Talvez eles não fossem usados devido a uma exigência dos próprios encantados, ou porque os pajés tinham consciência de que aquilo não era mina, ou para se evitar barulho em excesso, pois sons fortes certamente havia, afinal de contas, usavam-se pandeiros. De fato, uma das estratégias utilizadas por alguns populares para a realização do “brinquedo” era fazê-lo só nas palmas e nos maracás, ou com outros instrumentos que fizessem menos ruído que os tambores. “Não tinha muita zoada, não tinha tambor. Era só batendo palma e com o maracazinho” (GOMES, 2003; 2005). “Se escutasse uma zoada apagava as lamparinas. Os santinhos eram guardados. Quando a polícia pegava levava as coisas e prendia gente” (RIBEIRO, 2003; 2005). “Minha mãe sempre me contava que alguns, pra fazer a festa e pra não serem pegos pela polícia, não batiam com tambor, por que fazia muita zoada, batiam com bambu, com litro no mato, porque se a polícia pegava levava pra bater, pra espancar. Ah! Perseguiu com a taca!” (LIMA, 2005)<sup>222</sup>. Quando os policiais vinham para estas bandas [São Luís Gonzaga] não se batia tambor, mas taboca, porque o tambor fazia muita zoada” (SOUSA, 2005)<sup>223</sup>.

O fato é que os padrões do imaginário e as formas de sensibilidade sociais eram

<sup>222</sup> Domingos de Freitas Lima é pai-de-santo nascido em 1959, residente no povoado Monte Alegre, município de São Luís Gonzaga do Maranhão.

<sup>223</sup> Dona Raimunda da Silva Sousa é moradora e brincante de terecô em São Luís Gonzaga/MA, nascida em 1936.

profundamente marcados pela idéia de poder dos pajés e pais-de-santo, poder este que teria relação direta com África ou com os povos indígenas nativos. Certamente, isso tem relação, de um lado, com a atuação dos populares e, de outro, com a participação da imprensa que, para além da promoção do preconceito, acabou contribuindo para a divulgação, entre os letrados e diversos setores sociais, de elementos da mentalidade e das práticas presentes nos terreiros de mina e casas de pajelança.<sup>224</sup> Embora sejam festas, celebrações e convicções socialmente posicionadas na periferia, manifestações de cultura e religiosidade popular e negra, através de uma linguagem que perpassa e se comunica com os diversos estratos sociais, não raro definem valores, normas e comportamentos daquela sociedade, tornando-se elemento simbolicamente central naquela engrenagem sócio-histórica. Tinham razão aqueles que afirmavam que a pajelança e o tambor de mina fincaram “profundas raízes” (CRZ, 22/3/1949) na sociedade e cultura maranhense.

Alguns dias depois daquela batida no Cutim Grande (OGB, 30/7/1941, p. 6), a serviço de Flávio Bezerra, visando combater “essa praga social”, “o investigador Lemos, acompanhado por dois outros policiais, meteu-se pelos caminhos do Sacavém procurando os curandeiros”. Enquanto os policiais se embrenhavam pelas ruas e caminhos suburbanos, João Pereira da Silva conduzia um ritual de cura no lugar chamado Floresta. Diversos populares, alguns doentes, o assistiam e acompanhavam. Percebendo a chegada da polícia, o senhor João Silva, vestido “em trajes de rei”, tentara escapar, entretanto, não obteve êxito. É provável que o pajé recebesse encantados nobres, pelos trajes em que estava vestido. Para alguns, em certos momentos, mais que *representar*, João Silva *era*, de fato, um rei taumaturgo, uma majestade que, dentre outras coisas, tinha o poder de curar. Para outros, sua prática era tão somente “um abusivo ‘metier’” na capital brasileira francesa. Ele, visto como “sensivelmente embriagado”, e seus instrumentos de culto, uma garrafa de cachaça, dois maços de velas e um maracá, foram apreendidos e levados para a central da polícia. (OGB, 12/8/1941)

No ano de 1940 foi promulgada a Lei de Contravenções Penais que, do mesmo modo que o Código Penal de 1890, via o curandeirismo como prática criminal (MAGGIE, 1992, p. 47). Não é possível afirmar que essa lei tenha aumentado a perseguição aos terreiros no Maranhão. Talvez ela tenha levado à intensificação dos processos de sincretismo. Alguns pajés/curadores poderiam passar a se identificar como mineiros e a realizar atividades

---

<sup>224</sup> Aqui, a categoria “carnaval”, como pensada por BAKHTIN (1987), pode ajudar a entender esses processos de circularidade cultural. O carnaval, enquanto categoria analítica, funciona como uma metáfora da transformação cultural e simbólica, que vai para além da simples inversão, questionando precisamente a pureza da oposição binária alto-baixo, transgredindo-a. Nele, ofusca-se a imposição da ordem hierárquica, o baixo invade o alto. Desse modo, aquilo que é socialmente periférico pode ser simbolicamente central.

específicas do tambor de mina, sem, entretanto, abandonar a pajelança.

Deve-se considerar que no Maranhão, entre os anos 1930 e 1960, não houve uma articulação permanente entre as ações da Igreja Católica, das sociedades médicas, da imprensa, dos legisladores e das polícias contra o curandeirismo, a pajelança e o tambor de mina. Alguns desses setores se uniram em certas ocasiões e lugares. O ímpeto dos médicos e padres, por ocasião da fundação da Faculdade de Ciências Médicas em 1957 foi um tanto quanto solitário, embora tenha contado com a resposta de uma ou outra ação policial. Esse ímpeto se assemelha à posição de setores da imprensa e da polícia nas décadas de 1930 e 40. Diferentemente do que ocorreu na cidade de Caxias, nos anos 1930-40, em São Luís, neste mesmo período não houve uma grande participação específica do clero exigindo o combate ao curanderismo, embora a questão religiosa (e também a médica) tenha sido um dos argumentos levantados pela imprensa para justificar a necessidade de ação policial.

Quaisquer códigos legais sobre religiões populares ou curandeirismo podiam ser interpretados de diversas maneiras, dependendo das situações e pessoas envolvidas. Não se deve menosprezar a percepção de um articulista em 1947, quando afirmara que no entender das pessoas que freqüentavam o tambor de mina e a pajelança, mesmo sem nenhuma licença, esta seria “uma cousa legal como outra qualquer” (OGB, 09/06/1947). O “serviço” de cura prestado por um pajé também podia ser visto como algo legal pelos próprios agentes policiais. Em 1948, a mulher Maria Natividade Pereira, residente à rua Euclides Farias, foi à delegacia de polícia prestar queixa contra o “conhecido pajé Palmeiro Albuquerque”, morador da rua Celso Magalhães. “A queixosa alegava que dera 30 cruzeiros para o Palmeiro fazer um serviço de feitiçaria, não tendo o mesmo satisfeito o compromisso”. O comissário de serviço registrou a queixa e deu ordem para que fosse procurado o pajé. A atitude do comissário indignou o repórter, segundo o qual a própria queixosa deveria ser presa. (OGB, 25/02/1948)

Desde meados do século XIX os curandeiros eram objeto de perseguição policial (ASSUNÇÃO, 199b, p. 55). Embora não fosse algo generalizado, era relativamente comum que alguns deles tirassem licença para realizar “tambor de mina” quando também realizavam cura. Lembre-se que nunca houve “licença” oficial para a pajelança, como acontecia com o tambor de mina, entendido como baile ou diversão.<sup>225</sup> Daí, muitas vezes, pajés e pais-de-santo realizarem “na sombra do tambor” o “brinquedo” (CRZ, 21/06/1947), o que era freqüentemente denunciado pela imprensa; “não há a menor dúvida de que a licença fornecida

---

<sup>225</sup> O tratamento do tambor de mina como “baile” ou “divertimento” já se dá bem antes dos anos 1930. Há registros que apontam grupos de tambor de mina pedindo licença para fazer suas festas no fim do século XIX. (FERRETTI M., 2001, p. 19)



pela Polícia para que se pratique o ‘tambor de mina’ fomenta a macumba. E isso porque onde há o ‘tambor de mina’ há fatalmente a macumba. Uma cousa não existe sem a outra; pelo que não se pode considerar o ‘tambor de mina’ como uma diversão qualquer”. (OGB, 09/06/1947); “os curandeiros [...] vivem sempre numa casa em que há uma grande sala para a dança do ‘tambor de mina’” (OGB, 30/05/1948); “não há povoado à margem dos rios que abraçam S. Luiz, que não tenha o seu terreiro de mina com mesa de cura” (PGB, 18/4/1950).<sup>226</sup>

É provável que tenham sido fundados terreiros e casas sincréticos nos quais era efetivamente difícil saber onde começava e terminava o que se denominava pajelança ou tambor de mina, macumba/magia ou diversão. Entretanto, a indistinção proposta pela imprensa consistia, antes de tudo, numa estratégia que visava legitimar a perseguição policial a toda e qualquer forma de religiosidade afro-brasileira e das classes populares, reduzindo-as a práticas ilegais e imorais.

Obviamente, não se trata de uma luta exclusiva de letrados, clérigos, da imprensa e das elites contra o “povo”. Em São Luís, diversas denúncias feitas à polícia provinham dos subúrbios ou dos interiores da ilha, e eram feitas pelos vizinhos, que podiam alegar, por exemplo, questões relativas ao sossego público ou à prática de fetiçaria. Afirmava-se que essas denúncias ocorriam “frequentemente” (OGB, 5/7/1945). Em 1939, Aristeu Santana, residente no Retiro Natal, compareceu à central de polícia e prestou queixa contra a sua vizinha, Luzia Pinheiro, “pelo facto da mesma ter o costume de realizar, alli, sessões de pagelança, perturbando o socêgo publico.” (OGB, 1939, p. 4) Em 1945, também naquela localidade, onde era “praticada há dias a pagelança pelas mulheres Armanda e Margarida de tal”, fez-se nova queixa. “Dando-se mal com a barafunda”, Silvestre Dias, “visinho da casa onde baixam os ‘caboclos’ [...] levou o caso á policia, pedindo providencias à autoridade competente, no sentido de fazer cessar tal abuso”. Resultou que “as promotoras da pagelança foram intimadas a comparecer á 1ª Delegacia Auxiliar afim de responder pela queixa”. (OGB, 5/7/1945)

Afirmar que as elites ou os grupos subalternos constituem conjuntos homogêneos de indivíduos que processam os mesmos valores e crenças é idéia que certamente não dá

---

<sup>226</sup> Nos códigos de posturas do Maranhão Imperial, os batuques e folguedos negros encontravam-se geralmente nos incisos que tratam da segurança e da tranquilidade públicas, e com frequência não eram proibidos, mas restritos a determinadas horas e locais, sob licenças das autoridades. Já os pajés, curadores e curandeiros foram inseridos nos artigos que tratam da saúde pública, dos médicos, cirurgiões e boticários, e são terminantemente proibidos. Os toques de tambor de mina só serão liberados do controle policial em 1988, em função das comemorações do centenário da abolição da escravatura e devido a interesses turísticos e culturais. (FERRETTI, S., 1997)

conta da complexidade do concreto. As mesmas práticas e representações eram apropriadas de maneira variada pelos diferentes sujeitos sociais. Subalternidade sócio-econômica não implicava automaticamente em produção cultural popular, do mesmo modo que ser negro não implicava necessariamente alguém que se relacionasse com algo identificável como cultura negra.

Um dos lugares onde comumente se realizavam sessões de pajelança era o Olho d'Água. O Olho d'Água e outros interiores da ilha de São Luís eram região de matas. Em 1940, Flávio Bezerra recebera uma denúncia, segundo a qual a pajelança se tornara habitual naquelas redondezas. Os denunciantes, muitas vezes moradores das localidades, tornavam-se importantes aliados da polícia. Mais que informar o local exato, algumas vezes, eles também diziam quando os “brinquedos” eram feitos. Assim, Bezerra enviara uma diligência para o local e “no silêncio da noite, dentro da matta escura”, o lavrador e pajé Demétrio Santos, conhecido como Mestre Demétrio, “foi surpreendido pela policia quando ‘curava’ um doente”, um pedreiro. Demétrio vestia “uma blusa de gorgurão verde, casquêtte da mesma fazenda, um cordão branco e encarnado sobre os ombros” e tinha “um maracá nas mãos, cujos ‘balangandans’” foram apreendidos pela polícia. Ele estava acompanhado por “três acólitos”. A polícia o teria flagrado “quando estava ‘benzendo’ o ‘cliente’ batendo-lhe com o maracá na cabeça”. Mais que uma cura, em sentido estrito, o que ali se realizava era um grande encontro religioso e festivo. No local, havia “cerca de cem pessoas”, havendo “correrias e atropelos” com a chegada da diligência policial. (OGB, 30/4/1940, p. 1)

Note-se que alguns elementos do tambor de mina e da pajelança, como percebidos pela imprensa, são vistos a partir dos referenciais do catolicismo, enquanto religião (acólito, benzer). Isto é, numa certa dimensão, o tambor de mina e a pajelança eram pensados, antes de tudo, a partir do universo propriamente religioso e não como algo folclórico, festivo ou congênere.

Este é um momento em que diferentes questões envolvendo “feitiçaria”, comumente vista como sinônimo de “pajelança”, podiam terminar na delegacia. Uma das motivações que podiam levar um ludovicense a registrar queixas na polícia era ser acusado de feitiçaria ou quando entendiam que alguém estaria lhes dirigindo um feitiço. A feitiçaria era considerada um modo de agentes deste mundo alcançarem certos objetivos, geralmente considerados maléficos e demoníacos, através de entidades do outro mundo. Sua reputação, em geral, era negativa. Ao mesmo tempo, muitos procuravam a feitiçaria para resolver seus problemas, econômicos, políticos, espirituais, emocionais, etc. Magia, sedução e (des)encanto, atração e repulsa, malefício e benefício conferiam à feitiçaria um caráter ambíguo.

Em 1937, Severina Barbosa queixou-se contra Jacinta, que a classificara de feiticeira e pediu à polícia que agisse contra a mesma (DNT, 24/7/1937, p. 3). Dois anos depois, a imprensa anunciava um “canjerê”<sup>227</sup>, quando se referia à queixa feita por Maria Rosa, residente à rua Costa Rodrigues, à polícia contra o seu ex-companheiro, José Luís Gonçalves, “que faz feitiçaria à porta da queixosa, para que esta volte para a sua companhia” (DNT, 29/9/1939, p. 4). Em 1940, a senhora Elza Oliveira, residente à rua Machado de Assis, procurou a polícia a fim de se queixar contra Álvaro Pereira, seu vizinho, que estaria se dedicando “ao ‘sport’ da calúnia, taxando a queixosa de feiticeira”. O senhor Álvaro foi chamado a se explicar. (DNT, 28/7/1940, p. 7) Em 1953, “Joana de tal” foi acusada por sua vizinha de “ter feito págelança na porta de sua casa. A feiticeira foi intimada a responder pela queixa”. (DNT, 29/6/1943). Assim como acontecia com os despachos, a maioria das acusações de feitiçaria ocorriam na zona urbana de São Luís, como atestam as aqui indicadas, todas oriundas do perímetro urbano da cidade. Como os despachos, a feitiçaria era muito difundida e pouco efetivamente combatida.

Se a acusação de feitiçaria, pajelança e canjerê levava algumas pessoas a dar explicações na polícia, a prática de festas e rituais religiosos populares, particularmente aqueles nos quais havia cura, motivou a prisão de muitos agentes sociais. Em grande medida, o jornal *Diário do Norte* tinha razão quando, no final de 1937, afirmava que “os pagés estão em maré vasante” (DNT, 30/11/1937). Nesse ano, noticiara-se a prisão de dois homens “da gente que tem ligação com o pessoal do fundo quando praticavam a macumba por meio de cobras embalsamadas e santas amarradas” (DNT, 28/10/1937, p. 3) e um outro que “a segunda delegacia auxiliar mandou recolher ao xadrez” (DNT, 29/11/1937, p. 4).

Em 1940, uma senhora que fazia cura em casa de uma outra também foi presa. Na cura, eram usadas “vellas acesas, fitas e penas enfeitando o ambiente” (DNT, 30/4/1940, p. 5). Um homem, quando estava na “mesa de cura”, foi surpreendido por soldados da força policial, sendo levado ao xadrez (DNT, 4/9/1940, p. 5) e quatro foram presos na vila do Vinhais praticando pajelança (OGB, 30/7/1940, p. 3). Também foram presos outros quatro homens à ordem de Flávio Bezerra, “por terem sido encontrados no logar Angelim, interior da Ilha, fazendo pagelança. Foram apreendidos, em poder dos mesmos, uma farda, uma casqueta de gorgurão de seda, cor verde, e um maracá”. (DNT, 30/4/1940, p. 5) Foi ainda recolhido ao xadrez Antonio Gomes, “quando se achava fazendo ‘mesa de cura’ à rua Octavio

---

<sup>227</sup> Canjerê pode ser visto como uma “reunião de negros com cânticos e danças, tidas como feitiçaria” (OLIVEIRA, 1989, p. 56) ou “um toque ameríndio”, também conhecido como tambor de índio (FERREIRA, 1984, p. 87; 98).

Corrêa, em completo estado de embriaguez” (DNT, 4/9/1940, p. 5). Embora fosse combatida e não haja registros de casas de cura na zona urbana de São Luís (como ocorre com o tambor de mina), a pajelança não deixava de ser praticada nessas áreas. Rituais de pajelança podiam ser realizados em casas de pessoas que residiam no Centro e nas suas redondezas, como aquele realizado à rua Otávio Corrêa.

Em 1941, três mulheres, vistas como “rezadeiras da oração da ‘cabra preta’”, foram presas acusadas de fazer pajelança (DNT, 21/9/1941, p. 6). Dois anos depois, a polícia civil, “numa feliz diligência, efetuou a prisão do indivíduo João da Cruz, residente no sítio Gapara, que tem por costume efetuar ‘mesa de cura’ naquela localidade, conforme ficou apurado por autoridade competente” (DNT, 23/5/1943, p. 5).

Em 1950, foi preso em São Luís um curandeiro proveniente de Belém do Pará, onde possuiria um terreiro de cura. Ele era caracterizado como o “falso ocultista” de nome Carlos, um “terrível chantagista” que teria um “plano diabólico destinado a espoliar os incautos”. O curandeiro, que “diz que possui consigo um espírito do fundo”, teria escapado pelo mar da perseguição policial na capital paraense. Através de jogo de baralho, Carlos revelaria o presente, o passado e o futuro.<sup>228</sup> Ele era acusado de ter transtornado a vida de diversas famílias, pois “contava, com os olhos fechados, coisas horríveis” para as pessoas que o procuravam. “Dizia que as moças haviam sido prostituídas e as senhoras casadas haviam enganado os maridos, e as viúvas viviam em constantes encontros com amantes”. Carlos seria um especialista em doenças do sexo. Seu espírito do fundo só se aproximaria depois que ele bebesse vinho, e “à medida que trabalhava ia tomando copos e mais copos de vinho”. Cobraria caro por remédios e tratamentos. Algumas pessoas, que se diziam ludibriadas pelo curador, foram prestar queixas à polícia. (PGB, 30/11/1950)

Em 1954, agentes da polícia foram à casa de um “macumbeiro” do Tirirical, interior da ilha. O “feiticeiro” foi brutalmente espancado. Uma patrulha da polícia militar, numa batida naquele lugar na noite de 17 de janeiro, “prende o feiticeiro João Moraes, quando o mesmo estava em plena função de ‘magia negra’”. Teriam sido encontrados pelos policiais “em poder do macumbeiro, uma panela de barro com vários objetos no seu interior”, a saber, “uma fotografia [de uma pessoa], uma oração de Santo Antonio (o santo casamenteiro), 1 bandeira vermelha, 1 pequena faca, fragmentos de papel com manuscrito, 1

<sup>228</sup> Não somente pajés e pais-de-santo eram acusados de práticas de adivinhação podendo ser perseguidos por isso. No artigo 230, do capítulo V, do código de posturas da cidade de Carolina, de 1951, era enfatizado que “Todo aquele que exerce cartomancia, feitiçaria ou qualquer outra impostura semelhante, e, por meio de adivinhação pretender predizer o futuro, descobrir objetos roubados, ocultos ou perdidos, bem como curar enfermidades físicas e mentais, incorrerão em multa de Cr\$ 5,00 a Cr\$ 40,00” (ATC, 30/6/1951).

pedra e um pedaço de vela”. Na sua condução à central de polícia, os policiais praticamente usaram o remédio clássico contra os que praticam feitiçaria: a mutilação. Moraes foi “espancado barbaramente” e “se acha com várias escoriações pelo corpo, provocadas pela chibata”. Posteriormente, houve desentendimentos entre a polícia, pois os policiais que espancaram Moraes pertenciam ao segundo distrito e invadiram uma área do terceiro distrito. (JPQ, 18/1/1954, p. 1)

Se, de um lado, como ocorreu particularmente durante o Estado Novo, as prisões de agentes da religiosidade popular resultavam freqüentemente de campanhas organizadas, de outro lado, algumas vezes, elas podiam ocorrer ocasionalmente, como na prisão de Padrinho Justino que, ao que tudo indica, era chefe de um movimento com algumas características messiânicas. Em 1949, o tenente Euripedes Bezerra, da polícia militar do estado, em missão governamental aos municípios de Chapadinha e Coelho Neto, registrara que o “fato curioso” de sua viagem foi a prisão de “Padrinho Justino”, em Campo Redondo (interior de Chapadinha). Justino foi descrito como “um profanador da religião católica”. Ele “era considerado como verdadeiro enviado celeste”, segundo o jornalista, “graças às suas bem armadas marretagens”. Era “casado com Genoveva de Tal, conhecida como Pastora Genoveva e tinha como auxiliar Felix Silva que os incautos consideravam como sacristão”. Quando a polícia cercara sua casa, o “marreteiro” atendia “a mais de 50 mulheres”. As populares resistiram e protestaram “contra a prisão, chegando uma delas a atirar um pedaço de pau, no delegado”, o que foi visto pelo articulista como prova do “fanatismo que reina em Campo Redondo”. (JPQ, 28/11/1951)

Uma batida policial podia resultar de situações atípicas, envolvendo, por exemplo, disputas internas ou intrigas e brigas intrafamiliares do povo-de-santo. No início dos anos 1950, duas irmãs de sangue e de santo, Zebina e Vitória, desentenderam-se. Vitória havia sido preparada por Zebina e até então dançava com esta. Vitória organizou um tambor no Jacamin, interior de São Luís. A polícia apareceu. Quem fizera a denúncia fora o marido de dona Zebina, que era policial. Quando a diligência chegou, Vitória estava com Rei Sebastião. Ninguém saiu. Faustino retornou com seus soldados e quando chegara em casa foi desaprovado por sua esposa, que considerou a medida extrema, afinal, Vitória era sua irmã.<sup>229</sup>

Em 1942, a *Revista Athenas* apresentava “vários objectos apreendidos em uma

---

<sup>229</sup> Informação obtida com dona Estelina Barbosa (2007), nascida em 1919, iniciada por Zebina, e que começara a dançar tambor aos 14 anos de idade, freqüentando até os anos 1950, quando fundara seu terreiro, a casa de Zebina, no Rio dos Cachorros, interior da Ilha. Seu esposo, Inocêncio Barbosa, era primeiro abatazeiro da casa de Zebina. No dia do tambor na casa de Vitória, em que houve a denúncia policial, ele estava presente, pois tinha sido convidado para tocar tambor.

sala de pagelança, pela polícia local. Vêem-se, ahi, toalhas bordadas com signos de Salomão, flôres sagradas de tajás, arcos e flechas, maracás, e garrafas de vegetais e cachaça”.



**Figura 18: Macumba**

Fonte: RAT (6/1942, p. 34)

Mesmo quando eram presos, os populares – ou os encantados, costumavam reclamar, algumas vezes, muito intensamente, com valentia, o que poderia relaxar ou piorar seus casos, dependendo das circunstâncias. Em 1937, quando foi presa “uma mulher que se dizia actuada de espírito que, em vida, dava gorjeios que só rouxinol”, a caminho da prisão, ela continuou a cantar como “o bentivi, o xexéu e a rolinha fogo-pagou” (DNT, 30/11/1937, p. 4).<sup>230</sup> Em 1940, no Diamante, quando a casa de Amélia de Souza “estava com varias vellas accesas, fitas e penas enfeitando o ambiente”, Maria Pereira foi presa. Na polícia, “a pageleira bancou a ‘dunga’ e foi recolhida à Penitenciaria do Estado”. (DNT, 17/2/1940, p. 5) No ano seguinte, Francisca de Jesus, residente no lugar Céu, “onde constantemente se verifica danças de ‘tambor de minas’”, foi presa. Ela insultara “soezmente” o oficial de justiça, o que teria complicado seu caso. (DNT, 16/1/1941, p. 6)

Observando-se as investidas da polícia e da imprensa maranhense, nota-se que os populares envolvidos com tambor de mina e pajelança, em maior ou menor grau, são apresentados como uma espécie de inimigos da região, uma ameaça que questionava a viabilidade de um Maranhão erudito, refinado e singular de acordo com os símbolos de distinção e civilidade paradigmaticamente personificados na Atenas Brasileira. A manutenção da região com estes símbolos presumia a eliminação efetiva daqueles que fossem vistos como seus elementos destoantes. Uma vez que a região, como representada por setores da sociedade

<sup>230</sup> Rolinhas, pombas, jurutis, eram motivos de doutrinas de tambor de mina, como atesta canção de tambor de Maximiniana Silva, em 1938. Ver ALVARENGA (1948, p. 60-1)

maranhense, manifestava-se em perigo, a ação policial aparecia como meio através do qual suas manchas podiam ser eliminadas.

Embora a maioria dos registros de prisão descreva situações em que se evidencia a prática de curandeirismo, as portarias policiais não visavam atingir somente casos que assim pudessem ser caracterizados. Em São Luís, no dia 13 de maio de 1938, quando se comemorou com desfiles estudantis pelas ruas e praças da capital, o dia da libertação dos escravos, o chefe de polícia resolveu “suspender provisoriamente os tambores de minas ou de crioulas” (DNT, 13/5/1938, p. 4). A medida, se durou, não suportou duas semanas, pois no início de junho já se anunciava a realização dos festejos do Divino Espírito Santo na Casa das Minas organizados por Andressa (DNT, 1/6/1938), e no mês de agosto, a festa de São Benedito com o “tambor das pretas” no Cutim, no terreiro de Noemia (DNT, 10/8/1938). Esta última, particularmente, foi uma festa bem concorrida.

A festa de S. Benedito, no Cutim, vem obtendo desusado successo.  
Todas as noites tem havido bailes e festas ao ar livre.  
Amanhan, além do tradicional tambor das pretas, como é geralmente conhecido, haverá o tambor de mina.  
Domingo durante o dia, Noemia, dona do terreiro, fará farta distribuição de comidas a todos os que participarem da festa. (DNT, 13/8/1938, p. 3)

Essa festa foi realizada três anos antes da morte de Noemia Rio Branco Fragoso, fundadora desse terreiro em 1917. Noemia, segundo Waldemiro Ries (195-, p. 116-7), era uma “pessoa alegre, tratável e caridosa que tinha faculdades apreciáveis, pois, além de incorporar, ouvia e enxergava admiravelmente”. Seus “espíritos” eram “fortes e um tanto desenvolvidos”. Como Noemia “desfrutava de boas amizades”, sua casa ficava cheia durante os festejos, que poderiam se prolongar por quatro dias e noites.<sup>231</sup>

Mesmo sendo perseguidos, o tambor de mina e a pajelança continuavam a proliferar. Como ocorreu em outros lugares do Brasil, as perseguições não foram capazes de eliminar a crença do povo-de-santo e do povo-de-encantado em suas divindades. Para cada terreiro fechado, outros tantos eram abertos.<sup>232</sup> Em 1943-4, o pesquisador paulista Costa Eduardo (1948) localizara 20 terreiros na Ilha de São Luís, incluso terreiros de “tambor de mina”, de “pajelança”, e de mina e pajelança.<sup>233</sup> Dez anos depois, Nonato Masson (1954)

<sup>231</sup> A partir de 1941, o terreiro passara a ser dirigido pela filha de Noemia, Joana Fragoso. (MASSON, 1954; REIS, 195-)

<sup>232</sup> Ver anexo 2, Mapa 2 – Ocorrência de Tambor de Mina e Pajelança na Ilha de São Luís.

<sup>233</sup> EDUARDO (1948, p. 46) localizara dois na área urbana, a Casa das Minas e de Nagô, nove nos subúrbios, e outros nove na zona rural, destes, cinco de tambor de mina e de pajelança (quatro dos quais haviam sido transferidos para aquela área devido à construção de um quartel da polícia no subúrbio onde funcionavam) e quatro exclusivamente de pajelança, que teriam sido abertos em áreas mais afastadas devido à perseguição policial. Não são fornecidos os nomes dos terreiros.

catalogara 42 “terreiros de tambor de mina” que vão “do coração da Urbs ao mais longínquo interior da Ilha”.<sup>234</sup> Também nos anos 1950, o espírita Waldemiro Reis (195-) listara 57 terreiros de “tambor de mina” na capital do estado.<sup>235</sup>

Observando os levantamentos feitos por Eduardo, Masson e Reis é possível verificar que houve, em uma década, uma grande expansão de terreiros especialmente em direção aos subúrbios e ao interior da ilha de São Luís. Na zona urbana continuaram existindo somente as Casas das Minas e de Nagô. É possível que muitos daqueles catalogados por Masson e Reis já existissem nos tempos de Eduardo, mas não tenham sido encontrados por este. Embora Masson afirmasse ter catalogado somente aqueles que realizavam “tambor de mina”, é provável que em muitos daqueles de sua lista se realizasse pajelança/cura. De todo modo, certamente se auto-identificavam como casas de tambor de mina. Diferentemente de Masson, Reis é enfático em separar os “terreiros de minas” dos “curandeiros”. Ele visitara várias casas de pajelança e tambor de mina. Em sua lista estão somente aqueles terreiros considerados mina, sendo que apenas a Casa das Minas seria de linha jeje e todos os outros (em número de 56) da linha de nagô, que, segundo ele, estaria tendo grande desenvolvimento na época. Nesta lista não estão incluídos, por exemplo, aqueles que ele considerava os “malandros do Bacanga” e congêneres, nem os cinco curandeiros (e suas casas/terreiros) de São Luís que descrevia em seu livro apresentando-os como homens e mulheres de comprovado poder mediúnico, e grandes realizadores de curas e “brinquedos”.

<sup>234</sup> Segue a lista de Nonato MASSON (1954), que organizo em ordem alfabética por lugar (rua, bairro, interior) e chefe do terreiro: Alegria (Isabel Ribeiro); Alegria (Terezinha Baldez); Alto Paraíso, 24 (Clara Santos); Anil (José Nogueira); Anil (Patrocina Rego); Anil, Porta do Anil (Mundica Tainha); Anil, Rua dos Índios (Raimunda Nonata); Anil, Santa Bárbara (Francisco Pereira de Jesus); Baixinha, Rua São Benedito, 14 (Antoninha Serra); Batatan (Raimunda Pinto); Caminho do Turu (Maria de Jesus Pinheiro); Campina do Cavaco (Denira de Jesus); Campina do Cavaco (Verônica de Jesus Dias); Cavaco (Maria Teodora Lago); Cavaco (Odila Santos); (próximo ao) Centro, Rua das Crioulas ou Rua Cândido Mendes, Casa de Nagô (Honorina Pinheiro); (próximo ao) Centro, Rua São Pantaleão ou Rua Senador Costa Rodrigues, Casa das Minas (Mãe Andressa); Codosinho, Rua Branca (Ernesto Avelar); Codosinho, Rua Branca, (Rosa Barros); Cutim Grande (Joana Batista Fragoso); Km 8 da estrada de ferro (Clarinda Pastora dos Santos); Km 8 da estrada de ferro (Manoel Constantino); Km 9 da estrada de ferro (Maria Domingues de Jesus Lobato); Lira, rua Getúlio Vargas, 21; Lira, rua Getúlio Vargas, 57 (Matilde Braga); Madre Deus, Rampa da Madre Deus (Genésia Batista); Maracanã (Sebastião); Maracanã, São Pedro de Maracanã (Irinéia Rodrigues Neves); Miritiua (José Paulino Bezerra); Monte Castelo, Veneza (Antoninha Serra); Olho d'Água (Severiana Pinto); Rio de São João (Teodoro Carvalho); Pedrinha, Aracaú (Rosilda Ferreira); Sacavém (Balbina Silva); Sacavém, Caminho do Sacavém (Marcelina); Tajaçuaba (Geraldo José Lindoso); Tibiri (Ângelo Silva Santos); Tirirical, Engenho (Arcelina); Tirirical (Celestina); Tirirical, Matões (Dionísia); Turú (José de Ribamar Paulino); Turú, Caminho do Turú (José Negreiros)

<sup>235</sup> Segue a lista de REIS (195-, p. 111-8), também organizada em ordem alfabética por lugar com a consecutiva quantidade de terreiros: Alemanha, 1; Alto Paraíso, 1; Anil, 5; Baixinha, 2; Batantan, 2; Campina do Cavaco, 2; Caminho do Turu, 3; Codozinho, 3; Cutim do Padre, 1; Cutim Grande, 1; Estrada de Ferro, 3; Justino (sítio), 1; Lira, 1; Maracanã, 2; Monte Castelo, 2; Olho d'Água, 1; Pedrinha, 2; Rampa da Madre Deus, 1; Rua da Madre Deus, 1; Rua das crioulas ou Rua Cândido Mendes, 1; Rua Getúlio Vargas, 2; Rua Senador Costa Rodrigues ou rua São Pantaleão, 1; Rio São João, 3; Sacavém, 3; Santa Bárbara, 2; Tibiri, 1; Tirirical, 3; Turu, 3; Veneza, 1; Vinhais, 1.



Em relação às localidades<sup>236</sup> e à quantidade de terreiros em cada uma delas, Masson e Reis acordam em 16 casos.<sup>237</sup> Dos terreiros registrados em Masson 6 não constam em Reis.<sup>238</sup> Dos terreiros listados em Reis 4 não constam em Masson.<sup>239</sup> Reis registra mais terreiros que Masson em treze localidades, acrescentando à lista deste dezoito terreiros, chegando-se, assim, aos 39 nessas localidades.<sup>240</sup> Cruzando-se as listas se chega ao número de 65 terreiros de tambor de mina. E se se considerar mais as cinco casas de pajelança descritas por Reis, esse número sobe para 70.<sup>241</sup> Obviamente, um número significativo de terreiros deve ter ficado de fora dessas listas, especialmente aqueles que eram vistos como mais próximos do curandeirismo.<sup>242</sup> Considerando-se o contexto da década de 1950, verifica-se que 2 terreiros de tambor de mina se localizavam na zona urbana, próximos ao centro da cidade,<sup>243</sup> 9 no seu perímetro suburbano,<sup>244</sup> 11 entre o perímetro urbano e a zona rural,<sup>245</sup> e 43 no interior da ilha.<sup>246</sup>

Tanto a pajelança quanto o tambor de mina, ou ambos ao mesmo tempo,

<sup>236</sup> Há diferenças nas percepções das localidades (bairro, vila, subúrbio, lugarejo) por parte de MASSON e REIS. Este é um momento em que, em São Luís, algumas vilas estão se transformando em bairros suburbanos, e alguns bairros suburbanos estão ingressando na zona urbana. Muitas vezes, essas vilas, como o Anil, eram compostas por vários lugarejos. Na formação dos bairros, haverá o bairro do Anil, que não englobará todos os lugarejos de quando ele era uma vila. Alguns desses lugarejos se tornarão bairros independentes ou serão inseridos em outra vila próxima que está se transformando em bairro. Por exemplo, REIS afirma que há 2 terreiros no Santa Bárbara e 5 no Anil. Na lista de MASSON (1954), entende-se Santa Bárbara como um lugarejo do Anil. Este teria 5 terreiros. No cruzamento de dados, em casos como este, optei por juntar o número de terreiros da lista em que os lugarejos são apresentados como separado das vilas, e comparo ao número de terreiros em que os lugarejos são inseridos nas vilas. Assim, argumento que REIS afirmara que no Anil havia 7 terreiros, e Masson que existia somente 5. O mesmo acontece no caso do Monte Castelo. REIS afirma que havia 2 terreiros no Monte Castelo e 1 no Veneza. Na lista de MASSON, o Veneza é uma localidade dentro do Monte Castelo, que teria apenas 1 terreiro, o do Veneza.

<sup>237</sup> Ambos concordam que há 1 terreiro no Alto Paraíso, 2 na Campina do Cavaco, 1 no Cutim Grande, 3 na estrada de ferro, 2 no Maracanã, 1 no Olho d'Água, 1 no Tibiri, 3 no Tirirical e 2 na zona urbana.

<sup>238</sup> Os 2 terreiros do Alegria, 2 do Cavaco, 1 do Miritiua e 1 do Tajaçuaba.

<sup>239</sup> Cada um dos terreiros da Alemanha, Cutim do Padre, sítio Justino e Vinhais.

<sup>240</sup> Não apenas cinco, mas 7 no Anil / Santa Bárbara. Não somente um, mas 2 na Baixinha, Batantan, Madre Deus e Pedrinha. Não apenas um, mas 3 no Caminho do Turu, Monte Castelo / Veneza, rio São João e Turu. Não somente dois, mas 3 no Codossinho, rua Getúlio Vargas / Lira, Sacavém e no Tirirical.

<sup>241</sup> Um dos “curandeiros” indicados por REIS (195-, p. 99) era Marcelino do Pombal, “cujo trabalho mais me parecia uma mística de Umbanda e Nagô”.

<sup>242</sup> Em sua estada em São Luís em 1951, Mãe Odinéia informou ao *Jornal Pequeno* que já havia dançado no Pará Gouvêia e no Dona Delfina, brincado “tambor de Dona Vergília, em Olho D’água”, dançado “cura da Janoca”, e também no Angelin, na casa do Maximiano, na casa de Mãe Anastácia, no Outeiro da Cruz e na casa de Odília no Areal (JPQ, 18/8/ 1951, p. 3). Estes pajés, pais e mães-de-santo não aparecem nas listas de Masson e Reis.

<sup>243</sup> As Casas das Minas e de Nagô.

<sup>244</sup> Bairro e número de terreiros: Alemanha, 1; Alto Paraíso, 1; Codossinho, 3; Lira / Getúlio Vargas, 3; Monte Castelo / Veneza, 3; Madre Deus, 2.

<sup>245</sup> Localidade e número de terreiros: Anil / Santa Bárbara, 7; Campina do Cavaco, 2; Cavaco, 2; Sacavém, 3; Vinhais, 1. Até os anos 1940, estas localidades eram percebidas pela imprensa como interior da Ilha, vilas, etc. Nos anos 1950, elas são percebidas como subúrbios ou como vilas. Assim, optei por deixá-las no entremeio do suburbano e do rural.

<sup>246</sup> Localidade e número de terreiros: Alegria, 2; Baixinha, 2; Batantan, 2; Caminho do Turu, 3; Cutim do Padre, 1; Cutim Grande, 1; estrada de ferro, 3; Justino (sítio), 1; Maracanã, 2; Miritiua, 1; Olho d’Água, 1; Pedrinha, 2; rio São João, 3; Santa Bárbara, 2; Tajaçuaba, 1; Tibiri, 1; Tirirical, 3; Turu, 3.

constituíam manifestações religiosas que atuavam na sociedade como fonte de orientação e conduta. Seus universos místicos podiam ser instrumentos de intervenção visando beneficiar aqueles que lhes acreditavam, vencendo possíveis adversidades que a vida apresentasse. Além disso, podiam se constituir como ocasião de festa, lazer e convívio social.

Muitos pajés, pais e mães-de-santo, e seus voduns, encantados e orixás, eram especialistas em realizar e comandar operações para “encantar” policiais, mesmo chefes de polícia como Flávio Bezerra, e também políticos. Durante a atuação de Bezerra, as Casas das Minas e de Nagô, localizadas na zona urbana de São Luís, foram poupadas.

Flávio Bezerra estava querendo proibir os terreiros da cidade de tocar, e chegou a propor que a Casa das Minas fosse transferida para um sítio distante. Mãe Andressa disse-lhe que não poderiam sair de lá. Dizem que ela foi pra perto da cajazeira sagrada e teria dito que se ali naquela casa existisse alguma coisa, voltariam para autorizá-la a tocar, antes da próxima festa. Paulo Ramos estava viajando e quando regressou soube da ordem e mandou suspendê-la, dizendo que a Casa das Minas e a Casa de Nagô, ali perto, eram muito antigas e teriam autorização para continuar tocando. Vieram avisar isto antes da festa de Santa Bárbara. (FERRETTI, S., 1996, p. 72)

A partir da segunda metade dos anos 1930, quando se torna cada vez mais evidente a falência dos velhos sentidos que demarcavam o Maranhão em padrões eruditos e refinados, que poderiam e deveriam ser localizados de modo paradigmático na então dita “cidade” (perímetro urbano) de São Luís, a presença das Casas das Minas e de Nagô nesse espaço passa a constituir de maneira evidente um óbice. Até então, aquela presença, embora certamente incomodasse, não chegava a ameaçar a propagada pureza e o refinamento do Maranhão de antanho. A partir do Estado Novo, torna-se necessário bradar que os únicos lugares possíveis para as práticas e representações culturais populares e negras seriam os subúrbios e os interiores. Percebida como fora do lugar, a existência das Casas das Minas e de Nagô, caso não se conseguisse eliminá-las, deveria ocorrer distante desse espaço territorial e simbólico que era a zona urbana de São Luís, o espaço-mor produtor da Atenas Brasileira.

Nesse contexto, devem ser considerados os trânsitos interpessoais, o poder de barganha e a capacidade de mobilização de Andressa. Ela reagiu e conseguiu a permanência da sua casa, bem como da Casa de Nagô, na zona urbana da cidade. A memória oral também informa que a esposa de Flávio Bezerra recebera uma entidade espiritual, de cujas obrigações foi liberada por mãe Andressa, em troca de algo em prol do culto dos voduns (FERRETTI, 1985). De fato, uma das principais estratégias de luta e resistência social dos adeptos do tambor de mina e da pajelança foi sua capacidade e habilidade de integração, de inclusão de outros sujeitos e setores sociais no seu universo material, espiritual e humano, o que se dá tanto em sua história vivida quanto na memória sobre essa história. O recebimento de uma

entidade espiritual pela esposa de Flávio Bezerra pode, em última instância, ser interpretado como um mecanismo através do qual o chefe de polícia se rende às práticas e representações da cultura e religiosidade popular. Se, quando se fala de Pedrito, “o real e o lendário confundem-se” (LÜHNING, 1996, p. 195), o mesmo se pode dizer em relação a Bezerra.<sup>247</sup>

Pai Euclides<sup>248</sup> conta que, nos anos 1950, por três vezes fora perseguido pela polícia quando realizava pajelança. Por obra sua e dos encantados, em nenhuma delas a polícia teve sucesso. Na primeira, os soldados caíram num sono lento. Na segunda vez, eles entraram em transe, dando pinotes, e tiveram de ser aquietados. Na terceira, no sítio Piranhenga, Euclides fora avisado pela polícia de que não poderia realizar pajelança, caso contrário, ele e os outros envolvidos seriam presos. Ele decidira então realizar a pajelança sem cantos nem toque de pandeiros. O brinquedo foi iniciado só com o maracá. Entretanto, a entidade se manifestou e exigiu que se esquentassem os pandeiros. A pajelança foi realizada com todos os instrumentos e palmas. A polícia, para chegar à localidade, precisava pegar uma canoa, o que fez e, quando chegou, encontrou a pajelança em ação. Para prendê-los, os soldados deveriam levar os presentes em canoa, mas esta naufragou, como previra a entidade que estava em Pai Euclides, e nada pode ser feito pelos policiais. (PACHECO, 2004, p. 62-3)

Ainda segundo Euclides Ferreira (2003, p. 70-2), em certa ocasião, a pajé Benedita Jardim – com a entidade espiritual nela presente, estava realizando uma cura e pressentira a chegada da polícia, o que ela comunicou a todos, afirmando que ninguém deveria sair da localidade. A polícia chegou e levou Benedita Jardim e alguns dos presentes no brinquedo para a chefia de polícia. Eles seguiram viagem de canoa, dado que estavam num sítio separado pelo mar do centro de São Luís. Benedita viajou toda paramentada, como estava no ritual. Ao longo da viagem, encorajou alguns de seus acompanhantes e cantou ao lado dos policiais. Na Central de Polícia, Flávio Bezerra dissera que ela estava sendo presa por fazer trabalhos de bruxaria, por fazer mal aos outros, o que era proibido, e a caracterizou de louca, pois estava toda enfeitada. A entidade de Benedita respondeu ao chefe de Polícia dizendo que não estava fazendo mal para pessoa alguma, muito pelo contrário, estava

---

<sup>247</sup> Processo similar também ocorreu na Bahia e no Rio de Janeiro. Na Bahia, nem o Gantois, nem o Engenho Velho (a Casa Branca) ou o São Gonçalo (o Afonjá) foram incomodados por Pedrito ou outro delegado a partir dos anos 1920. São outros os terreiros que aparecem nas páginas da imprensa baiana sendo perseguidos pela polícia. “O prestígio do qual gozavam – e gozam até hoje – era grande demais, devido ao carisma das mães-de-santo, para que alguém se atrevesse a não respeitá-los” (LÜHNING, 1995, p. 203). Em entrevista dada a Ari ARAÚJO (1977, p. 212), o babalaô Agenor Miranda afirmou que no Rio de Janeiro os “candomblés tradicionais” ou “seitas africanas” não foram mais perseguidos a partir de 1937/8, quando mãe Aninha, amiga de Oswaldo Aranha, “teve uma entrevista com Getúlio e ele fez um decreto liberando a religião, a seita”. Cabe salientar também que no contexto baiano se afirma que Pedrito fôra ogã, na casa de Silvana, mãe-de-santo com quem teria tido um caso amoroso (LÜHNING, 1995, p. 127).

<sup>248</sup> Em entrevista dada a PACHECO (2004).

cumprindo com a missão de pegar no maracá, pois este só sacudiria em suas mãos. Para provar que Benedita estava errada, Flávio Bezerra pegou o maracá, balançou-o, e nada aconteceu. Depois, de volta para a entidade, o maracá chacoalhou normalmente. Benedita foi mandada embora da Central de Polícia por Bezerra e continuou a pajelança.

Em 1938, o terreiro de pai Demétrio, situado nas matas do Batatã, interior da Ilha, foi invadido pelo delegado Januário, montado a cavalo, que gritava para “acabar com a vagabundagem”. O encantado, incorporado no pai-de-santo, fez com que o cavalo se retirasse do local. O delegado, ao cair do cavalo, recebera um espírito que o fizera rolar no chão até o dia amanhecer. (SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 117) Os voduns, encantados e orixás não admitiram ficar de fora dos processos sociais nos quais os populares estavam imersos.

Muitas vezes, a história da repressão ao tambor de mina e à pajelança é escrita como um combate antitético entre os populares e a polícia. Entretanto, o que se nota é que entre a ação da polícia e as respostas dos populares havia uma pluralidade de situações, que complexificavam esse processo. Não se pode generalizar o “tempo de terror” porque teria passado o povo-de-encantado no Maranhão da primeira metade do século XX, como sugerem Santos e Santos Neto (1989). As “torturas, humilhações e constrangimentos” e a “violenta e implacável” repressão (SANTOS, SANTOS NETO, 1989, p. 116) não atingira a todos, e quando ocorreram foram circunscritas a determinados contextos e situações. A argumentação do tempo de terror certamente se alicerça numa multiplicação da real capacidade da repressão policial. Além disso, as perseguições registradas nos jornais de época ou lembradas pela oralidade, mostram que frequentemente os populares enfrentaram diretamente ou ludibriaram aqueles que os perseguiam, ou ainda, envolveram os que deveriam ser seus algozes no universo da religiosidade popular. Deve-se considerar ainda a existência de membros do povo-de-santo, particularmente aqueles que viviam nas zonas rurais, muitos dos quais não foram forçados ou expulsos para lá devido às perseguições, ou que viviam nos interiores do Maranhão, para os quais as perseguições foram algo no mínimo distante.

É questionável a idéia de que o conjunto do povo-de-santo enfrentara barreiras excessivas, particularmente a ação policial, para a transmissão de sua cultura e de sua religiosidade. Ora, nem o povo-de-santo nem a polícia formavam grupos homogêneos. Interpretar esse processo como uma oposição maniqueísta entre perseguidos e perseguidores, oprimidos e opressores pode impor uma uniformidade artificial sobre todo o povo-de-santo, o que significaria uma essencialização empiricamente indemonstrável. Além disso, obrigar-se-ia a diversidade dos agentes envolvidos com a religiosidade popular e afro-brasileira a desempenhar o papel de vítima, quando esta nem de longe foi sua posição central na história

do Maranhão.

Algumas das características e resultados das relações entre as legislações, a polícia, os pajés e os pais-de-santo teriam sido as que se seguem.

Sem sossego e muito menos liberdade, as casas de cura viam-se impedidas de funcionar. [...] Condenada pelos médicos, repudiada pela burguesia e escorraçada pela polícia, a cura (procurada pelas classes desfavorecidas da sociedade como medicina alternativa) não resistiu à inevitável opressão, cujo arrefecimento só ocorreu à proporção em que os curadores adotaram um estrategema. Eles projetaram sobre o tambor de mina o sonho de uma relativa vida à luz do sol. E numa terra que já se acostumara a “dormir ao som dos tambores”, as casas de cura (ansiosas por um pouco de paz e liberdade) resolveram mascarar-se de tambor de mina para ludibriar as forças da repressão. [...] Com efeito, acelerou-se o processo de fusão da mina com a pajelança. E notórios curadores ou pajés, a partir daí passaram a comportar-se como se mineiros fossem. Na verdade, eles só queriam uma coisa: ver-se livres, ainda que parcialmente, dos assédios da polícia. E, por conta da perseguição policial, os curadores foram obrigados a substituir o pandeiro e o maracá inicialmente por palmas (menos ruidosas, poderiam dificultar o faro da polícia) e depois, como disfarce, adotaram o mesmo ritual dos chamados mineiros (SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 118-9)<sup>249</sup>

Esta argumentação precisa ser relativizada em alguns pontos. Em primeiro lugar, deve-se salientar que a falta de sossego e liberdade não atingia todos os lugares que poderiam ser caracterizados como casas de cura. Dependendo do período e da localidade, a cura poderia ser realizada em relativa tranqüilidade. A repressão policial, mesmo quando intensa, na maioria das vezes, limitava-se a determinados lugares, sobretudo às zonas urbanas e se acentuava em certos períodos, depois dos quais a pajelança voltava à tona, e com todo vigor. Em segundo lugar, as fontes escritas de época evidenciam que a pajelança não era buscada exclusivamente pelas classes desfavorecidas da sociedade. Esta é uma argumentação que, em grade medida, repete os padrões explicativos utilizados na época, pelas elites, para combater e discriminar a pajelança e o tambor de mina, qual seja, o de que “muita gente vive da macumbaria graças ao pouco grau de cultura da nossa gente” (JPQ, 18/8/1951). Ao contrário, pessoas de diversos estratos sociais procuravam os pajés e pais-de-santo. Algumas abandonavam tratamentos médicos e buscavam a pajelança, outras certamente realizavam tratamentos duplos. Pode-se até se supor que alguns pajés recebiam poucos indivíduos caracterizáveis como pobres, uma vez que estes poderiam não ter recursos para presentear aqueles com os “mimos” exigidos ou os pagamentos das taxas estipuladas. Em terceiro lugar, a pajelança não se reduzia às questões de saúde, à cura, em sentido estrito. Pode-se

<sup>249</sup> As fontes orais de SANTOS e SANTOS NETO foram produzidas basicamente por pessoas ligadas a terreiros urbanos de São Luís, como a Casa de Nagô. A pesquisadora maranhense Maria do Rosário Carvalho Santos conviveu com mãe Dudu (1886-1988), chefe da Casa de Nagô a partir de 1967, durante os últimos anos de vida desta, falecida em 1988 (FERRETTI, S., 2002, p. 36-7).

argumentar que a maioria dos que procuravam os curadores o fazia em busca de saúde. Entretanto, os rituais de pajelança nos quais as curas eram realizadas eram muito mais que um espaço médico alternativo. A pajelança também se constituía como momento de lazer, espaço de festa, em que muitos participavam por puro divertimento, uma ocasião de convívio social. E, finalmente, é preciso relativizar a idéia de disfarce, de mascaramento, pois, ela supõe que, de fato, sempre houve diferenças claras e distintas entre mina e pajelança, e que os agentes sociais (populares, policiais, etc.) as manipulavam conscientemente. Seria difícil demonstrar que a fuga ao estigma do curandeirismo e da magia, através do ocultamento das entidades caboclas, das práticas curativas e das defesas contra os inimigos tenha sido uma estratégia adotada, de maneira geral, pelo povo-de-encantando. Muitos dos ditos curadores continuaram notórios curadores sem necessitar se comportar como os autênticos mineiros. Além disso, diversos mineiros atuavam como curadores, buscavam a pajelança, dentre outros motivos, por razões econômicas. Não faltam exemplos de pessoas que estariam “se dando bem” financeiramente exatamente porque atuavam com a pajelança e não com a mina.

A preocupação em demarcar territórios claros e distintos entre mina e pajelança é algo que deve ter se intensificado no período posterior aos anos 1960, e mesmo assim não envolveu todos os indivíduos e grupos. Em sua maioria, pajés, pais e mães-de-santo não se comportavam como ortodoxos religiosos militantes que procuravam preservar toda a sua herança. Ao contrário, eles demonstraram uma grande flexibilidade em adaptar e mudar suas produções religiosas. Essa flexibilidade proporcionou uma expansão profunda dos modos de ver, pensar e sentir do povo-de-santo em meio à sociedade e cultura maranhense. Espalhando-se, os populares contribuíram diretamente para o processo de elaboração do sistema de representação coletiva da sociedade na qual atuavam. Agindo de múltiplos modos, eles construíram idéias-imagem que, paulatinamente, passaram a fazer parte do esquema de referência para a vida e a compreensão do mundo social que os envolvia.

Através de suas práticas e representações, mesmo ou sobretudo aquelas produzidas em meio a conflitos, tensões e perseguições, os populares foram capazes de estratégica e criativamente redesenhar sua participação na sociedade, e organizar formas de pensar e sentir – das quais os encantados, voduns e orixás são parte constitutiva, a partir das quais se modelou e adaptou a identidade regional. Portanto, lutas, tensões e conflitos sociais se constituíram como meios significativos através dos quais se modelou e transformou a identidade regional. Isto é, grupos cujos saberes, crenças e artes eram social e simbolicamente subrepresentados ou simplesmente obliterados da representação da própria região da qual faziam parte, através de reivindicações diretas e indiretas, de articulações amigáveis ou

conflitivas, foram capazes de demarcar um importante lugar sociosimbólico na região.

#### 4.3 Políticos, empresários, “gente da sociedade” e o povo-de-santo

Embora não existisse uma legislação específica que protegesse os tambores de mina e a pajelança da ação policial, havia relações significativas entre alguns terreiros ou pais-de-santo e pajés, individualmente, com membros do setor político ou de outras esferas sociais, que lhes asseguravam algumas vantagens. Aqueles que tivessem algum tipo de relação com pessoas de influência no seu contexto social dificilmente seriam incomodados pela polícia. Se fossem presos, poderiam contar com a reivindicação dessas pessoas visando sua soltura. Além disso, esses agentes poderiam ser muito importantes para a manutenção das casas e terreiros, ajudando-os financeiramente ou através da doação de mantimentos.

M. Ferretti (1999, p. 45) sugere que a construção de Codó como “terra de macumba” e da “feiticeira” (entendidas como “trabalho do mal”) parece ter surgido nos anos 50, período em que a mãe-de-santo Maria Piauí, que chegou ali em 1936, “passou a ser muito procurada por políticos”, e teve a sua fama extrapolada para além das fronteiras do Maranhão.

Um dos motivos que levou a Casa das Minas a permanecer no perímetro urbano de São Luís e poder realizar suas festas e rituais foi, como informa Maria Celeste, o fato de mãe Andressa, chefe daquela casa, ter sido recebida por Paulo Ramos, o interventor federal, e este ter liberado o toque na casa. Essa liberação foi estendida à Casa de Nagô, a pedido de Andressa. Observa-se, assim, que havia um certo prestígio de determinados terreiros perante representantes do poder institucionalizado durante o Estado Novo.<sup>250</sup> Celeste afirma ainda que “mãe Andressa foi de família de escravos, que pertenceram a fazenda da família de Paulo Ramos”, daí viria seu sobrenome, Andressa Ramos (MARANHÃO, 1997, p. 93-6, grifo meu). Narrando sua passagem por São Luís em 1936, o escritor espanhol Álvaro de Las Casas conta que quem o levara à Casa das Minas foi Tarquínio Filho, “que frue na cidade grande prestígio” (CASAS, 194-, p. 66).

A imprensa escrita muito se inquietava com os “feiticeiros maiores” que, acobertados por políticos e não sendo incomodados pela polícia, serviriam de mau exemplo. Diferentemente dos mais pobres, os políticos e outras pessoas de classe que tinham alguma relação com o povo-de-santo, não eram acusados de ignorantes. Motivaria os políticos, por

<sup>250</sup> Caso semelhante ocorrera na Bahia. A memória do povo-de-santo baiano informa que, por intermédio de mãe Menininha conseguiu-se liberação de festas do terreiro do Gantois, através do interventor no estado da Bahia, e também, por meio de Getúlio Vargas, ao terreiro do Axé Opô Afonjá. (SANTOS, 2002, p. 140)

exemplo, o fato de os grandes pajés e pais-de-santo possuírem um vasto campo de adeptos “formando um vantajoso grupo eleitoral” (CRZ, 22/3/1949; JPQ, 28/8/1951).

Nas vésperas das eleições de 1955, eclodiram na imprensa maranhense diversas notícias informando o envolvimento de políticos com tambores de mina e crioula, e pajelança. A intenção desses políticos seria uma só, garantir suas vitórias nas eleições. O envolvimento, suposto ou real, de políticos com pais-de-santo, mais que anunciado era denunciado. De modo geral, as pessoas tinham convicção no fato de que os tambores e as pajelanças poderiam influir no resultado das eleições. Neste cenário, eclodem aqueles que seriam os mais poderosos pais-de-santo do Maranhão.

Alguns diziam que Negreiros era “o maior macumbeiro do Maranhão. É superior ao Joãozinho Dagoméia”, do Rio de Janeiro,<sup>251</sup> aquele que contava com a simpatia e o beneplácito exatamente dos homens do poder.<sup>252</sup> Para outros, “no Rio todos já sabem que a Mundica Tainha está levando nítida vantagem sobre o Negreiros. A prova é que ela foi chamada a Niterói e andou trabalhando durante muito tempo para o Tenório Cavalcanti”. Depois que ela retornara de Caxias do Sul para São Luís, os negócios de Cavalcanti teriam retrocedido. Desse modo, ele “convidou-a a regressar imediatamente, a fim de que possa contar com o seu trabalho antes de outubro”. Em 1951, Cavalcanti teria firmado contrato com Negreiros. “Mas depois de um insucesso que sofreu” dera preferência a Mundica. (JPQ, 28/6/1955, p. 5)

Vitorino Freire e Eugênio Barros, então respectivamente candidato a senador e governador do Maranhão, teriam ido a terreiros de São Luís, o que, na perspectiva do *Jornal Pequeno*, evidenciava que eles estavam ligados à “pajelança” e ao “tambor de mina”.

<sup>251</sup> Sobre Joãozinho da Goméia, que em 1946 transferiu-se da Bahia para o Rio de Janeiro, ver LODY e SILVA (2002). “Personagem polêmico na história recente das religiões afro-brasileiras, a atuação do pai-de-santo Joãozinho da Goméia (1917-1971) marcou uma fase importante na ampliação das fronteiras e do diálogo entre as várias modalidades de ritos do candomblé e deste com a sociedade brasileira” (LODY; SILVA, 2002, p. 153).

<sup>252</sup> Em abril de 1954, *Jornal Pequeno* noticiava que Negreiros dera um sumiço no pajé José Ribamar Santos, do Tirirical, interior da Ilha. À imprensa falou o filho de José Santos. “Meu pai estava em casa, juntamente com 5 mulheres quando Negreiros ali chegou, armado de metralhadora portátil, com 5 capangas ao seu lado. Ao mesmo tempo em que fazia uns disparos, espantando as mulheres, Negreiros e seus sequazes puseram meu pai, à força bruta, num carro, partindo para local ignorado”. À polícia dera queixa Margarida Pereira, “amante do pajé desaparecido”. A polícia fora até o local, mas nada encontrara. Foi aberto um inquérito para investigar o caso. Negreiros foi chamado a depor. Diante disso, perguntava-se *Jornal Pequeno*: “Será que o Negreiros venha ficar em maus lençóis, contando como conta com as simpatias e o beneplácito de grandes clientes, por sinal, os donos do poder?” (JPQ, 6/4/1954, p. 1) Depondo na polícia, Negreiros afirmara que, de fato, havia levado consigo Ribamar Santos, a fim de resolverem assuntos referentes a calúnia, mas que ele fugiu, tomando rumo ignorado e que duas moças já o teriam visto. As moças foram chamadas a depor. (JPQ, 7/4/1954, p. 4) O desaparecido foi encontrado pela polícia “no apartamento de uma ‘borboleta’ na pensão ‘Espoca’”. Ele argumentara que ficara ali escondido “com receio de ser atacado por Negreiros pois este invadira sua casa com atitude agressiva”. “Está portanto encerrado o caso do pajé Ribamar Santos. Negreiros, estas horas, deve estar dançando pois ficou provado que ele não matou ninguém” (JPQ, 9/4/1954, p. 1).



Afirmava-se que “a negra Clara” recebera Vitorino em seu “terreiro de mina” em festa no João Paulo, e que, uma das exibições noturnas no “terreiro de Mina” de Mariazinha e suas filhas, contara com a assistência de Vitorino, Eugênio (e uma filha deste), que ali estavam em busca da “proteção dos ‘santos’”. Para comprovar que o povo-de-santo estava realmente trabalhando para aqueles políticos, salientava-se que “a barulheira nos subúrbios tem sido infernal. Todos os tambores de creola estão em pleno funcionamento, tudo indicando estejam os mesmos financiados por Vitorino para que seja confirmada a vitória”. (JPQ, 19/10/1955, p. 1) Note-se que não eram os pais-de-santo que buscavam os políticos, mas o contrário. Ser escolhido por um vereador, prefeito, governador ou senador, ou aspirante a um desses cargos, dava legitimidade ao pai-de-santo.

Alguns membros do povo-de-santo também mantinham boas relações com comerciantes. “Andressa tinha muitos amigos que eram comerciantes ricos”. Alguns, como Mundico Silva, de São José de Ribamar, e Abelardo Ribeiro, dono de engenho em Guimarães, eram devotos de Poliboji, entidade-guia de mãe Andressa. Eles mandavam diversas coisas para as festas, como arroz, farinha, açúcar e outros mantimentos. Quando mãe Andressa ia para a festa de Ribamar no dia de São José, Mundico mandava buscá-la e trazê-la em transporte próprio e colocava à sua disposição casa, comida e empregada. Algumas vezes, mãe Andressa tinha que distribuir os mantimentos que recebia, para que não estragassem. Através do desembardor Benedito Salazar, amigo da Casa, ela conseguiu parcelar uma dívida de impostos da Casa. (FERRETTI, S., 1996, p. 69-70).

Outras renomadas mães-de-santo, como Cota do Barão, Vó Severa, Nhá Cristina e Pia, também “ganhavam muitas coisas, graças à amizade com pessoas influentes na época, como médicos, advogados, comerciantes, militares, que se tornavam juízes da festa e davam com antecedência suas contribuições” (SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 29).

Os jornalistas, embora às vezes se dissessem surpresos com a possibilidade de alguém da “gente de sociedade” estar envolvido com pajés e pais-de-santo (TBL, 31/07/1947), sabiam, já que freqüentemente noticiavam, que “o mais gosado é que até mesmo gente instruída se mete em pagelança, incrementando ainda mais sua pratica. A macumba no Brasil prolifera como a saúva”. (JPQ, 18/8/1951)

Em 1939, “uma multidão de pessoas de destaque em nosso meio” foi à chefatura de polícia pedir pela soltura de mestre Demétrio. Essas pessoas “são ‘habituées’ dessas reuniões” com “Paes de Santos”, “apezar dellas se realizarem dentro do matto, a quinhentos metros de distancia da estrada”. Na central de polícia, elas afirmavam “estar em dívida para com o macumbeiro. Os pedidos chovem”. Diante disso, “o chefe de Polícia, está deveras

escandalizado” – afirmava o repórter, que completava dizendo que a voz da razão solicitava o contrário. O lugar de pai Demétrio seria na delegacia. (OGB, 30/4/1940, p. 1)

Em 1947, o chefe de polícia Homero Brauna foi até o terreiro do “doutor em feitiçaria”, mestre Pio, onde comparecia “gente das mais diversas classes sociais”. Os repórteres lamentaram o fato de o chefe de polícia não ter surpreendido “o ‘pagé’ em função”. Na casa do “bruxo do João Paulo”, Brauna aprendera “um livro curiosíssimo, contendo o nome de muita gente importante da cidade”. Essas pessoas desejariam, através do “poder sobrenatural do ‘pagé’”, fazer mal aos outros ou realizar alguma coisa para si próprias. Homero deixara a entender que “a divulgação do conteúdo desse livro provocaria, sem dúvida, um escândalo social”. (OGB, 22/11/1947) Como registrara W. Reis (195-), diversos pajés, pais e mães-de-santo mantinham círculos de amizade com pessoas da “alta sociedade”.

Os membros do povo-de-santo podiam se unir para defender um ao outro. Em 1951, quando mãe Odinéia foi denunciada à polícia de Ribamar, ela deve ter feito muitos aliados, pois uma dezena de mulheres, certamente ligadas às casas de mina e pajelança onde Odinéia havia dançado, foi até a delegacia pedir pela sua liberdade. (JPQ, 18/8/ 1951, p. 3)

A manutenção de relações estáveis ou ocasionais com indivíduos considerados “gente da sociedade” consistiu em uma estratégia eficaz e frequentemente utilizada por diferentes pajés, pais e mães-de-santo, mesmo aqueles que eram acusados de fazer “magia negra”, e em diversos lugares. Ter um amplo leque de relações sociais com pessoas cuja posição social era econômica ou politicamente importante conferia aos terreiros e casas prestígio social, status, capital simbólico e, sobretudo, proteção. Muitas dessas pessoas não eram simplesmente amigos da casa, porém, mais propriamente, membros do povo-de-santo, já que compartilhavam suas crenças, rituais, festas e, sobretudo, sua percepção de mundo.

#### **4.3.1 Brunópolis**

Um claro exemplo das relações entre política e religiosidade popular no Maranhão novecentista foi Brunópolis, nome dado na década de 1950 pelo então monsenhor Arias Cruz ao lugarejo Nazaré, a quarenta e dois quilômetros do perímetro urbano da cidade de Caxias. Desde os anos 1930, vivia ali José Bruno de Moraes que, segundo a imprensa maranhense, nada mais seria que um macumbeiro explorador, mantido graças aos “politicóides desalmados” (PGB, 18/4/1950, p. 4; CRZ, 19/10/1958, p. 1) e à ignorância popular (CRUZ, 1948, p. 2). Em 1958, depois de fortes investidas morais da igreja católica de Caxias, Brunópolis permanecia firme com “uma obstinação inexplicável”, mesmo porque a polícia

não agia contra Nazaré.

O papel social e simbólico de José Bruno no Maranhão fica ainda mais claro quando suas ações são comparadas a episódios da história de Gonçalves Dias. Salientava-se que Bruno havia conseguido algo que o Poeta dos Timbiras desejou, mas não alcançou, o que seria uma vergonha. Afirmando-se que José Bruno havia conseguido levar um de seus “secretários” a uma das cadeiras do legislativo municipal caxiense, lembrava-se que Gonçalves Dias, regressando de Coimbra à terra-berço, não conseguira ser eleito a um cargo que pleiteava. (CRZ, 19/10/1958, p. 1) Através dos “mimos” que ganhava, José Bruno teria feito fortuna, chegando a se tornar proprietário de Nazaré (PGB, 18/4/1950, p. 4).

A imprensa maranhense, desde os anos 1930, via José Bruno como mais um curandeiro, um pai-de-santo, um pajé, um feiticeiro. Brunópolis não seria mais que o local de uma superstição afro-brasileira. A partir da segunda metade dos anos 1940, Brunópolis passara a ser caracterizada também como o novo Canudos, o que era visto como algo inaceitável pela imprensa laica (OGB, 12/5/1948) e religiosa (CRUZ, 1948, p. 2). Concordava-se que Brunópolis ou o novo Canudos era uma terra de fanáticos e doentes mantida por um tripé estruturado por José Bruno, qual seja, sagacidade diplomática, medicina de charlatão e, sobretudo, bom aparelho político. Aqueles que exigiam perseguição às manifestações de religiosidade popular se sentiam de mãos atadas diante de Brunópolis.

Como a presença da pajelança no Bacanga, a de Brunópolis, em Caxias, era apresentada como um contra-senso cultural e identitário. Brunópolis mancharia a história de Caxias “rica dos tantos loiros que lhe valeram a inteligência e a cultura de tantos filhos, de que se orgulha o Maranhão e a Pátria”. Imaginá-la “transformada amanhã, pelas vis façanhas que, nos anais brasílicos, vestem de crepe certa fase ominosa por que, em sua vida, passaram Canudos, na Baía, e Joazeiro, no Ceará!” faria horror, ainda que só na imaginação. (CRUZ, 1948, p. 5)

Em geral, os padrões de interpretação por meio dos quais se inscrevia Brunópolis remontam aos modos como alguns intelectuais percebiam os movimentos populares durante a Primeira República. Cruz descreve Brunópolis como um foco de extorsão, sujeira e fanatismo, e Bruno como um “pajé”, “um misto de esculápio e falso messias”, que deveriam ser combatidos pela polícia, bem como todos aqueles que se dirigiam para Nazaré em busca de seu “pajé”. Bruno ministraria “defumadores e suspeitas infusões, entre dirigidos e clientes”, agindo, assim, contra o padre e o médico. Do primeiro, usurparia através de macaqueamentos a medicina celestial. Do segundo, usurparia o segredo de prevenir moléstias, restituir, conservar ou consolidar a saúde. (CRUZ, 1948, p. 2) Em 1958, Arias Cruz parecia se sentir

envergonhado pelo fato de *Folha da Manhã*, de São Paulo, ter estampado, “com intencional destaque”, completa reportagem “em torno desse conúbio como uma nova superstição afro-brasileira cujo estandarte se arvora no baluarte de outro Canudos”. Esconjurando a possibilidade da efetivação do Novo Canudos, Cruz roga, “Senhor, Livrai-nos!” (CRZ, 19/10/1958, p. 1)<sup>253</sup>

Alguns pajés e pais-de-santo perseguidos pela polícia de Caxias estavam “fugindo para Nazaré, ‘o reduto da Feitiçaria’, onde estão mais seguros da ação progressiva das autoridades, e sob proteção do curandeiro-mor José Bruno”. Em 1949, na estação de trem local, quando embarcava para Brunópolis, foi preso José Silva, o Pernambuco, acompanhado de duas filhas. Ele conduzia “grande bagagem de feitiçaria”, trajes característicos, grande receituário para curas, perfumes para “banhos silenciosos”, e dois livros, de São Cipriano e o livro dos mediuns de Alan Kardec. Pernambuco levava cartas para Zé Bruno, nas quais se faziam rogativas em favor dos serviços, davam-se queixas de sedutores, e se pedia licença para viagens. Além disso, enviavam-se velas para Nossa Senhora de Nazaré e Príncipe Aurelino. Tudo indica que Pernambuco funcionava como um emissário de José Bruno ou de pessoas que não residiam em Nazaré e que desejavam contar com os serviços deste.

Em 1958, Audálio Dantas, da rede Brasil Norte-Sul, marcou uma entrevista com José Bruno. Sob o título “Eugênio é persona grata no terreiro de José Bruno”, a entrevista foi publicada em *Jornal Pequeno*. Dantas interpretava Nazaré como um “socialismo caboclo”, um no qual o único representante das autoridades constituídas “é um soldado de polícia que, como os demais, respeita e acata a palavra do chefe”. Chegando à casa de Bruno, Dantas observara que havia, na parede, um retrato do então governador Eugênio Barros, que seria grande amigo do pajé. Quem recepcionou Dantas foi o “substituto” de José Bruno, segundo o qual “os homens do governo estão com Nazaré, que já contribuiu decisivamente para a eleição de um deputado estadual e um vereador à Câmara de Caxias”. Quando Bruno apareceu, trazia um gorro na cabeça, com as iniciais bordadas, J. B. M (José Bruno de Morais), e P. P. A. J (pertence ao Príncipe Aurelino Juremá). Bruno acreditava que Nazaré ainda ia se tornar uma grande cidade. (DANTAS, 1958, p. 4)

---

<sup>253</sup> A idéia de que homens como José Bruno (também presente nas representações dadas a diversos pajés e pais-de-santo, bem como aqueles que os procuravam e seguiam) seriam fanáticos, em grande medida, constitui um eco das visões que interpretavam os movimentos populares da Primeira República, como a Revolta de Canudos (Bahia, 1896-7) e a Revolta da Vacina (Rio de Janeiro, 1904), a partir de modelos da medicina mental. Intelectuais como Olavo Bilac afirmavam que os líderes e seguidores desses movimentos eram fanáticos ou doentes, contaminados pelos excessos irracionais de uma religiosidade pervertida. Assim, colocavam-se as manifestações populares nas searas do fanatismo (e, portanto, da loucura coletiva) e da criminalidade. (ENGEL, 2007)

José Bruno nascera no Piauí, em 1897. Aos sete anos de idade, já apresentava poderes mediúnicos. Veio ao Maranhão aos 18 anos. Depois de ser perseguido, porque curava, seu guia, Príncipe Juremá o teria colocado diante de uma visão. Ele vira uma cidade, com uma bonita igreja e ele, José Bruno, à frente de um enorme cortejo que desfilava pelas ruas. A voz teria dito que essa cidade era dele e que devia governá-la. Em 1937, acompanhado por oito famílias, José Bruno chegou às terras de Nazaré. O lugar era o da visão, uma chapada seca entre quatro morros. Comprou as terras do lugar e se estabeleceu com as demais famílias. Por volta de 1940, começou a correr a notícia de que José Bruno conseguira fazer aparecer água na chapada. Peregrinos começaram a chegar. Em 1958, mais de três mil pessoas habitavam a região, e outras tantas a visitava em romaria. Os quatro morros baixos entre os quais se situava o “arraial” foram batizados de Calvário, Nossa Senhora da Boa Guia, Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora dos Remédios. No topo do primeiro, foram fincadas três cruzes como na morte de Cristo. Nos demais, apenas uma cruz. Próximo ao morro Nossa Senhora dos Remédios, numa pequena depressão, ficava o Olho d’Água Santo. Perto deste havia “o banheiro sagrado, onde centenas de peregrinos tomam diariamente o banho de cura”. Para Dantas, “lá dentro a promiscuidade é completa”, pois velhos, moços, crianças, alguns portadores de moléstias contagiosas, todos usariam a mesma água acumulada num tanque de cimento. Entretanto, havia uma divisão de gêneros. O banho de cura das mulheres era num outro banheiro, mais distante. (DANTAS, 1958, p. 4)

De início, o povo do “arraial” se dedicava à lavoura. As terras que lavravam pertenciam ao Padrinho. Não se pagava nada para lavar a terra. Bruno também tinha lavoura e criações (porcos e cabritos). Antes o próprio padrinho cuidava desses afazeres, mas depois passou a manter trabalhadores para tratar de suas plantações e de seus bichos. Havia também “a penitente”, uma mulher que morava numa das capelas laterais da igreja. Ela ficava sentada nos lençóis estendidos no chão de tijolos e, à sua volta, várias mulheres a adoravam, quase todas ajoelhadas. Madrinha Maria, como era chamada, também saíu do Piauí e teria recebido como penitência de Deus “rezar, sair pelo mundo sofrendo...”. Maria, algumas vezes, recebia seus “mistérios” e saía pelos morros, rezando e fincando cruzes por vários dias. Dormiria em cima de pedras e espinhos, e ficaria cheia de chagas, que desapareceriam depois que o mistério a deixava. (DANTAS, 1958, p. 4)

Casos semelhantes a Brunópolis não eram incomuns no Maranhão, como, por exemplo, Campo Redondo, na cidade de Chapadinha, onde vivia Justino, que era considerado o “padrinho” da localidade e, do mesmo modo que Bruno, oriundo do Piauí. Entretanto, ao que tudo indica, Justino não tinha relações políticas tão fortes quanto as de Zé Bruno, pois

encontrado pelo tenente Euripedes Bezerra, da polícia militar do estado, que passava em missão governamental naquele município, teria sido deportado para o Piauí. (JPQ, 28/11/1951)

Cabe destacar que a experiência de Juazeiro e do Padrinho Cícero se espalhou no universo da religiosidade popular no Maranhão, como se pode observar no âmbito dos rituais do tambor de mina, como aquele registrado pela MPF, em 1938, em São Luís, onde se cantava:

A capela do Joazeiro  
Tem vinte-e-cinco janela  
Cada janela um cruzeiro  
Cada um cruzeiro uma vela.  
(ALVARENGA, 1948, p. 22)

Em Campo Redondo, mesmo os idosos tomariam bênção para Padrinho Justino, que teria afirmado dançar “até no sobrado do chefe político do vice-prefeito de Chapadinha” e que “tinha ordem do vigário da paróquia de Chapadinha para fazer suas ‘curas’”. No “templo” de Justino foram encontrados um pequeno oratório, imagem de santa Bárbara, retrato de Padre Cícero, um cordão de São Francisco, alho, uma garrafa de cachaça com um canequinho em cima, cabelos de ouriço, Bordão de Velho. O “marreteiro” se vestia na ocasião com os paramentos próprios da igreja, ou seja, estólio arrendado, com a cruz nas costas, terço e anel bispal. (JPQ, 28/11/1951)<sup>254</sup>

O fato é que havia uma multiplicidade de manifestações de cultura e religiosidade popular que, cada vez mais, minavam representações da região como única e exclusivamente erudita e eurobrasileira. Espalhados pelos mais diversos lugares do estado, essas manifestações contribuíam para a expansão de práticas e representações nas quais os clássicos sentidos do Maranhão franco-ateniense tinham pouco ou nenhum sentido.

#### **4.4 Instituinto o tambor de mina como tradição maranhense e afro-brasileira**

Nos anos 1937-65, continua um movimento iniciado em décadas anteriores, qual seja, campanhas de perseguição policial e a disseminação de estereótipos em relação ao universo da religiosidade popular e afro-brasileira. De outro lado, nesse mesmo período, nota-

<sup>254</sup> Acompanhavam-se também notícias de outros lugares que tratavam da reunião dos chamados fanáticos. Em março de 1941, *O Globo* noticiava um caso de “macumba”, uma “poderosa seita de fanáticos agindo no sertão gaúcho”. Centenas de homens, mulheres e crianças teriam abandonado suas terras para se agrupar em torno de Manoel Ramos de Oliveira. Estariam vivendo em palhoças, “onde a polícia foi encontrá-los entregues à prática de fetichismo, curandeirismo, estranhas macumbagens”. (OGB, 12/8/ 1941, p. 5)

se que, em algumas circunstâncias, determinados elementos começam a ser vistos, de modo constante, como idéias-imagem e práticas culturais centrais para o quadro das “tradições” regionais e para o panteão das manifestações religiosas afro-brasileiras. Esses movimentos se processaram em meio a múltiplas dinâmicas sociais, envolvendo diversos atores sociais, como intelectuais, políticos e os próprios agentes da cultura popular.

#### 4.4.1 *Outros cenários e olhares*

Basta um primeiro olhar sobre os dois principais jornais de circulação diária no Maranhão estado-novista, *O Globo* e *Diário do Norte*, para se observar que velhas relações perseveraram e novas perspectivas começaram a se abrir no que concerne ao tratamento dado às manifestações de cultura e religiosidade popular e negra. O jornal *O Globo*, publicado a partir de 1939, auxilia simbólica e concretamente os membros da polícia empenhados na sua caça às bruxas. Por seu turno, *Diário do Norte*, durante seus nove anos de publicação, entre 1937 e 1945, não descreve os rituais e festas de tambor de mina e pajelança de modo preconceituoso, nem pede ação policial para coibi-los e, mais que isso, algumas vezes anuncia e convida para os tambores de mina e de crioula. Ao contrário de *O Globo*, as diversas apreensões de objetos e utensílios utilizados naquelas festas e rituais, ou prisões de pais-de-santo e pajés, efetuadas pela polícia, não são descritas, com mais pormenores, em suas páginas. Embora as prisões, particularmente dos chamados pajés, fossem acompanhadas por *Diário do Norte*, elas costumavam ser anunciadas na seção *Factos e Queixas*, e, geralmente, em poucas linhas.

Certamente, um dos elementos que contribuiu para isso foi a presença de Antonio Lopes como diretor do *Diário do Norte*.<sup>255</sup> Lopes, particularmente durante o Estado Novo, era um dos mais respeitados estudiosos das tradições populares maranhenses, tinha trânsitos pessoais e profissionais com a administração estatal, e, além disso, fazia parte de um cenário mais amplo, de cunho nacional, uma vez que era herdeiro da velha guarda dos estudos do folclore. Se, de um lado, parte significativa da imprensa inscrevia negativamente as manifestações de religiosidade afro-brasileira, de outro, em *Diário do Norte*, Lopes fizera uma militância inteligente em defesa da cultura popular maranhense e, particularmente, dos terreiros de tambor de mina por ele considerados tradicionais.

O fato é que, a partir de final dos anos 1930, que coincide com o início do Estado

---

<sup>255</sup> Na época, *Diário do Norte* era apresentado como “sempre na vanguarda dos ideais brasileiros, tendo a frente a culta figura de Antonio Lopes” (GUERREIRO, 1945, p. 4)

Novo, inicia-se um tempo positivamente marcante para a cultura e religiosidade popular e negra no Maranhão. Neste processo, outros e novos ventos sopram para alguns de seus elementos, especialmente para aqueles que eram vistos como herança autêntica e legitimamente africana. Letras maranhenses, brasileiras e estrangeiras, em uníssono, afirmam a Casa das Minas como uma relíquia africana no Brasil, embora este seja apenas um de tantos aspectos daquele processo.

Datam da segunda metade dos anos 1930 as primeiras informações de estudiosos e viajantes acerca da religião caracterizada pela presença sobretudo de negros no Maranhão.<sup>256</sup> Raimundo Lopes, geógrafo e etnógrafo maranhense, dizia que seu irmão, Antonio Lopes, em 1936-8, reunira uma documentação sobre “confrarias fetichistas” de origem daomeana, onde se misturariam práticas e “crendices do Continente Negro” em associação com o catolicismo (LOPES, 1970, p. 69-73). Comentando a tese de Costa Eduardo sobre o negro no norte do Brasil, Bastide (1952, p. 61, tradução minha) afirmava que Eduardo não tivera acesso aos “manuscritos sobre o vocabulário de uma língua secreta daomeana e sobre os cultos daomeanos de Antonio Lopes” conservados no IHGM, o que poderia enriquecer os estudos sobre o tambor de mina no Maranhão.<sup>257</sup> De fato, o escritor maranhense José Jansen vira com Antonio Lopes, antes do falecimento deste em 1950, vasto material sobre a Casa das Minas, incluindo fotos e representações gráficas dos movimentos de dança do tambor de mina (FERRETTI, S., 1996, p. 15-6). Embora se saiba de sua existência, aquele material continua desaparecido. Entretanto, seu levantamento por Antonio Lopes evidencia que intelectuais locais a partir da segunda metade dos anos 1930 começaram a se interessar pelo tambor de mina como objeto de estudo e pesquisa.

Em 1937, foi realizado, em São Luís, o primeiro estudo de que se tem registro efetivo sobre o tambor de mina no estado. Trata-se da pesquisa do etnólogo português que ministrou cursos na Bahia e realizou pesquisas no norte do Brasil, Edmundo Correia Lopes (1939; 1945; 1947). Correia Lopes visitou a Casa das Minas, interessado que estava especialmente pela língua ritual deste terreiro.

No final dos anos 1930, o “fetichismo negro do ‘culto’ das Minas”, o “vivo

---

<sup>256</sup> Embora não tenha sido propriamente uma pesquisa sobre o tambor de mina no Maranhão, Nina RODRIGUES, em 1896, visitou terreiros de africanos existentes em São Luís e fez breves referências a eles em seus trabalhos. Ele afirmava que no Maranhão, a expressão *dança de tambor* equivalia aos termos *candomblés* e *batuques* na Bahia, *maracatu* no Nordeste, etc (RODRIGUES, 1977, p. 107). Também em Pernambuco, “não há quase documentação sobre o xangô escrita antes de 1930” (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 49).

<sup>257</sup> Intitulado em português, “O negro no norte do Brasil”, o texto faz uma síntese do livro de Costa EDUARDO (1948) e foi publicado, primeiramente, na revista *Sociologia*, em agosto de 1950, sendo republicado na *Revista do IHGM*, provavelmente por intermédio de Domingos Vieira Filho.



açodamento dos ‘tambores de Minas’” e “a choreographia bárbara dos ‘terreiros’” são apresentados pela imprensa maranhense como “espetáculo sempre interessante para quem não conhece os nossos costumes”. (DNT, 5/3/1937, p. 5) Os tambores de mina são vistos como algo “nosso”, parte integrante da identidade, cultura e tradição regionais. Isto é, quando se pensa em o que apresentar aos outros como característico da região, emerge como algo fundamental o tambor de mina.

Datam de 1938 os primeiros convites e anúncios de festas de tambor de mina, publicados em um jornal maranhense, de que se tem notícia. Localizei-os em *Diário do Norte* que, nesse ano, provavelmente na pessoa de seu diretor, anunciava e convidava para as festas a serem realizadas por Andressa Ramos (DNT, 1/6/1938) e “no vasto terreiro da Noemia”, no subúrbio de São Luís (DNT, 10/8/1938, p. 2).<sup>258</sup>

Nesse mesmo ano estive em São Luís a Missão de Pesquisa Folclórica (MPF) do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, iniciativa de Mário de Andrade.<sup>259</sup> A Missão estava interessada especialmente nas músicas do tambor de mina e fez seus registros no terreiro Fé em Deus, de Maximiniana Silva, localizado no João Paulo. O material coletado em São Luís foi publicado em 1948 pela Discoteca Pública Municipal de São Paulo, com apresentação de Oneyda Alvarenga (1948).<sup>260</sup>

Alvarenga (1948, p. 11-5) apresenta informações sobre os participantes das gravações, como idade, cor, filiação, local de nascimento, profissão, indumentária, onde e quando aprenderam a manifestação e viagens que realizaram. Daqueles que participaram da gravação, 13 eram mulheres e 6 homens. Quanto à cor e ao sexo, eram caracterizados como “preta” (em número de 6), “preto” (2), “mulata” (3), “mulato” (2), “mulato escuro” (1), “mulata escura” (1), “mulata clara” (3), e um que, segundo se afirmava, podia ser tanto “preto” quanto “mulato escuro”.<sup>261</sup> Quatro dessas pessoas não teriam profissão, e em outros dois casos não há referência a esta informação, inclusive no de Maximiniana, identificada

<sup>258</sup> Processo similar acontecia na Bahia. “No [...] ano de 1937, encontramos pela primeira vez convites para festas de candomblé, fato inédito até então, provavelmente de autoria de Edison Carneiro, ou escritos a pedido dele” (LÜHNING, 1996, p. 206). Diferentemente do Maranhão e da Bahia, em Sergipe, segundo DANTAS (2002, p. 120), será somente a partir de “final dos anos 1960” que “os terreiros vão sendo cada vez mais noticiados nos jornais, não tanto nas páginas policiais, nas quais reaparecem de vez em quando, mas em espaços mais nobres, como o das reportagens e das crônicas sociais, por meio de notas e convites para as festas dos centros mais destacados”.

<sup>259</sup> Por iniciativa de Mário de Andrade, de fevereiro a julho de 1938, a MPF registrou perto de 1.500 melodias, colheu objetos e informações junto aos populares, além de ter feito filmes e fotografias da cultura popular no norte e nordeste do Brasil. (ALVARENGA, 1948, p. 3)

<sup>260</sup> Foram transcritos 103 cânticos, a maioria de tambor de mina, 74 em língua nacional e 29 em língua africana, ou com mistura de português e palavras africanas. Como Mário de Andrade, Alvarenga considerava os tambores de mina e de crioula como “cânticos de feitiçaria”.

<sup>261</sup> Se se pensar bipolarmente em termos de brancos (não-negros) e negros (não-brancos), todos eram negros.

como chefe do terreiro. Todos estes eram mulheres, provavelmente donas de casa. Entre aquelas que tiveram a profissão identificada, a maioria prestava serviços domésticos, eram cozinheiras (3), engomadeira (1), arrumadeira (1) e trabalhadora de fábrica (1). Uma das mulheres seria inválida, a que tocava o triângulo (ferro) durante o culto. Os homens tinham profissões diferentes. O único que se apresentou paramentado era cozinheiro. Um dos que estava na assistência era marítimo (taifeiro). O tocador de cabaça era vendedor na feira. Dos que executavam os dois tambores de dois couros, um era estivador e o outro pintor. O que executava o tambor “meião” ou “mané” era vigia. Quanto ao grau de instrução, 6 mulheres eram alfabetizadas, assim como 4 homens, e os outros (9) eram analfabetos.

Comentando os dados coletados em 1938, Alvarenga (1948, p. 3-7) salientava que no Maranhão, assim como em outros lugares do Brasil, o local onde se realizam os “cultos” se chama “terreiro”, e seu chefe recebe o nome de “pai-de-terreiro/mãe-de-terreiro”; “do culto constam danças e cânticos cerimoniais, acompanhados por instrumentos de percussão, preponderantemente tambores; as divindades cultuadas participam dessas danças cerimoniais, apossando-se dos filhos-de-terreiro”, verificando-se vários “estados de transe em que caem” as pessoas. Observa também que, diferentemente de outras regiões, exceto Belém do Pará, os cânticos se chamam “doutrinas”, e que “vodum” é a palavra usada para designar genericamente as divindades cultuadas, o que evidenciaria a origem daomeana do tambor de mina, diferente de “orixá”, nome dado pelos iorubanos a seus “deuses”.

A vinda da MPF ao Maranhão era aguardada pelos intelectuais da região, como Antonio Lopes, que, entretanto, não foi convidado a contribuir com os trabalhos. Houve dois artigos publicados na imprensa falando sobre a MPF. Ambos foram publicados em *Diário do Norte*, e embora não tenham sido assinados, certamente foram escritos por Lopes. Em fevereiro de 1938, noticiava-se que a MPF estava em Recife e que logo o Maranhão seria contemplado por ela (DNT, 19/2/1938). A sua passagem pelo Maranhão foi vista como resultado da louvável iniciativa de Mário de Andrade, um primeiro passo em direção à valorização das tradições populares da Bahia à Amazônia do Brasil, antes que estas desaparecessem. Entretanto, criticava-se o fato de que além de terem passado pouquíssimos dias no Maranhão, os paulistas não visitaram nenhum interior, onde se encontrariam “mais vivas e abundantes as tradições maranhenses, inclusive a poesia e a música populares”. Não sondando com antecedência o terreno, observando um bumba-boi organizado por pessoas da cidade, assistindo um tambor de mina fora de uma ocasião adequada – o que impediria que determinadas danças e cantos rituais fossem executados, os paulistas não teriam visto “mais do que nada” no que se refere às “verdadeiras tradições do animismo fetichista do negro

maranhense”. (DNT, 26/6/1938, p. 1)

As observações de Antonio Lopes também revelam os conflitos entre as posições do intelectual do Maranhão e dos pesquisadores de São Paulo. Além da crítica à metodologia aplicada pelos paulistas, aflora a questão do “interior”. Este, tanto nas representações depreciativas quanto naquelas que vêm de modo positivo as manifestações populares, é apresentado como o lugar no qual essas manifestações estariam mais profundamente fincadas, como defendia o movimento folclórico. Mas os paulistas também concordavam plenamente com isto. Os registros no terreiro de Maximiniana não foram por acaso. Ela e suas festas eram conhecidas em São Luís, além do que, seu terreiro se localizava no bairro do João Paulo, que naquele momento já era o subúrbio por excelência de São Luís, isto é, um lugar mais que indicado para se encontrar as coisas do povo e, entre estas, as reminiscências do chamado fetichismo negro. Entretanto, não se deve estranhar se os paulistas, vindos da cidade mais urbanizada do país, tenham visto São Luís como um grande interior.

A MPF acaba evidenciando o que o Brasil esperava do norte e do nordeste nos anos 1930 – o folclore, ao passo que regiões como o sudeste deveriam oferecer progresso material. Neste contexto, em grande medida, reproduz-se nacionalmente a lógica das exposições universais do século XIX. Do mesmo modo que os países subdesenvolvidos deveriam servir de contradição à vida moderna dos desenvolvidos, as práticas e representações culturais dos nortistas e nordestinos poderiam ser apresentadas como o oposto da desenvolvida São Paulo, servindo-lhe de ponto de comparação e distanciamento. Se, para um estadunidense, o Brasil, em geral, podia ser visto como o espaço da natureza e das tradições dos povos ignaros, isto se reproduzia internamente entre os brasileiros do sul e do norte, e também dentro das regiões e estados, como ocorria no Maranhão entre aqueles que viviam na dita civilizada e próspera São Luís e os que habitavam nos subúrbios e interiores do estado.

O fato de as relações necessitarem se dar desse modo, modernidade em um lugar, o natural e o ignaro em outro, levou São Luís a se ver diante de um grande e profundo paradoxo. Aquela que foi escolhida como a mais genuína e pura herança cultural africana da região, a Casa das Minas, desde o início do século XX coabitava no mesmo espaço que deveria ser o lócus da modernidade e da distinção da região, o perímetro urbano da capital brasileira francesa.<sup>262</sup> Mas há um lugar onde os símbolos da Atenas imbricaram-se com os sentidos dados ao tambor de mina dito tradicional. Ambos eram representados como pedaços

---

<sup>262</sup> No século XIX, as áreas onde foram fundadas as Casas das Minas e de Nagô eram consideradas periferia. No período em análise, afirma-se que esses terreiros localizavam-se no “perímetro urbano” ou na “cidade”.

de um tempo e de uma sociedade que deveriam ser preservados. O tambor de mina e a Atenas Brasileira deveriam contribuir assim, cada um a seu modo, para um Maranhão em conserva.

Em 1940, uma foto da “dança sagrada das minas” foi publicada na *Revista Athenas*, o periódico das “incontestáveis tradições maranhenses”.



**Figura 19: Dança Sagradas das Minas**

Fonte: RAT (12/7/ 1940, p. 12)

A legenda sob a foto informava:

Ha em S. Luiz, ainda religiosamente mantido pelos devotos de Xangó, o culto tradicional das minas. A nossa objectiva apanhou esses dois aspectos da solemnidade das minas, vendo-se ahi, no alto, os atabaques sagrados, os adoradores do deus occulto; e, em baixo, um instantaneo das dansas caracteristicas das minas, na sua perfeita cadencia com os rythmos do culto afro, em plena funcção, no tradicional “terreiro”.

Excetuando-se a legenda, tal foto não é acompanhada de nenhum texto escrito a comentando com mais pormenores. A foto está só, o que pode sugerir um certo desconhecimento daquela prática pelos autores do periódico.<sup>263</sup> Entretanto, não se pode esquecer que, muitas vezes, os grupos sociais e suas práticas, sobretudo quando racializados, são colocados em cena através da apresentação de imagens, pois, em geral, é menos difícil mostrar que falar sobre eles (BOËTSCH; SAVARESE, 1999, p. 124).

Por ocasião do Seminário da *Northwestern University*, em 1941, nos Estados Unidos, Artur Ramos sugeriu a Herskovits uma viagem de estudos ao Maranhão (RAMOS, 1947, p. 9), o que não se concretizou.<sup>264</sup> Em fins da década de 1940 e início da seguinte, Verger e Bastide estiveram no Maranhão e visitaram a Casa das Minas, quando conheceram os mais antigos terreiros de São Luís (BASTIDE, 1971, p. 257).

Em 1942, Nunes Pereira escrevia sua monografia sobre aquela casa, cuja primeira edição foi publicada em 1948. Promovida e custeada por Arthur Ramos, a obra inaugurava as publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE), então presidida por Ramos, para quem, o Maranhão constituiria “um dos pontos do Brasil mais interessantes para a pesquisa de africanismos culturais”. A *Casa das Minas* foi publicada como um estudo brasileiro sobre o “problema do Negro”. Pereira “reconstitui [...] um conjunto de práticas religiosas e mágicas de um grupo de Negros de São Luís do Maranhão, onde o estudioso identifica de logo a sobrevivência daomeana”, cultos e práticas jêjes que na Bahia e em outros lugares, teriam sido absorvidos pelos nagôs. (RAMOS, 1972, p. 11-3)

Filho e sobrinho de antigos membros da Casa das Minas, a qual freqüentava quando era criança, Pereira (1948, p. 21) entendia que a Casa de mãe Andressa “reflete a alma africana” herdada e conservada “sem deformações”; assim, “observando-se esta Casa negra [...] podemos compreender [...] os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano”. “A Casa das Minas – culto dos voduns jêjes no Maranhão”, que falava tanto da casa quanto de sua dona, pretendia ser “um simples depoimento acerca do Querêbetan ali existente num recanto da terra maranhense”.

Entre novembro de 1943 e junho de 1944 (seis meses em São Luís, dois meses em Santo Antonio dos Pretos, no município de Codó, e quinze dias na sede deste município), esteve no Maranhão, realizando pesquisa para sua tese de pós-graduação nos Estados Unidos, o pesquisador paulista Costa Eduardo (1948). *The negro in Northern Brazil, a study in*

<sup>263</sup> Contudo, isso não é uma regra. Na mesma revista, a discussão sobre cultura popular está presente também em textos que tratam, por exemplo, da lenda de Dom Sebastião (RAT, 2/1942) e do bumba-meu-boi (PINTO, 1941).

<sup>264</sup> Artur Ramos falecera em 1949 e Herskovits em 1962.

*acculturation*, até hoje não publicado em português, examina a origem étnica dos escravos que chegaram ao Maranhão, e sua situação na história escravista do estado, além de discutir manifestações religiosas afro-brasileiras particularmente em Codó e em São Luís.<sup>265</sup>

#### 4.4.2 *Uma filha de Polibojí*

As representações sobre a Casa das Minas se mesclam e repetem naquelas que são imputadas a Andressa Maria de Sousa Ramos, que nasceu na cidade de Caxias, interior do estado do Maranhão, por volta de 1854, e morreu em São Luís em 1954. Mãe Andressa, assim como outras mães e pais-de-santo do Maranhão, é uma daquelas personalidades cujas vidas se entrelaçam ao desenvolvimento do campo religioso afro-brasileiro.<sup>266</sup>

Edmundo Lopes (1945, p. 48) dizia que Andressa era uma “velha voduno, preta brasileira, celibatária”. Ainda segundo o etnólogo português, “mãe Andressa na chefia do seu terreiro secular no Maranhão” era tão digna de homenagens etnográficas quanto Aninha de São Gonçalo, da Bahia. “Também pessoalmente lhe sou devedor de afeição e respeito, mas o que avulta é seu papel já simbólico de depositária do legado mais compreensivo, ainda que talvez mais desmantelado, da cultura africana no Brasil.” (LOPES, 1942, p. 142)

Mãe Andressa geriu a Casa das Minas entre 1915 e 1954. Ela não tinha raízes com a casa, à qual chegou quando jovem em busca de tratamento. Seus nomes africanos eram Roiançama e Rotopameraçuleme. Andressa teve namorados na juventude, chegou a ser noiva e vendia coisas para se manter. Depois, passara a se dedicar integralmente à direção da casa. Provavelmente, o fato de ter sido celibatária, “moça velha”, a ajudara a chegar à chefia da Casa das Minas. Ela era amiga de várias mães-de-santo antigas de São Luís, algumas das quais freqüentavam a Casa das Minas e tinham seus terreiros freqüentados por Andressa. Era uma pessoa gentil e de muita humanidade e humildade. (FERRETTI, S., 1996, p. 67; 71; 73)

Do mesmo modo que ocorre com a Casa das Minas, Mãe Andressa é identificada com tradição e pureza. Segundo Nunes Pereira, mãe Andressa, enquanto descendente de negros, ainda conservaria “nas suas linhas físicas o vigor e a graça das mulheres do Continente Negro e a envolvente doçura dos velhos que nunca foram maus”. A Casa das Minas era igualmente a Casa de Andressa Maria ou a Casa de mãe Andressa, reflexo da “alma africana que a alma daquela velhinha, posta diante dos meus olhos, herdou e conservou, sem

<sup>265</sup> Costa Eduardo pesquisou, em 1944/5, a Casa das Minas, a Casa de Nagô, cerca de 20 terreiros de São Luís e um terreiro no povoado de Santo Antonio dos Pretos, em Codó.

<sup>266</sup> Sobre personalidades do campo afro-brasileiro e suas relações com a história de suas regiões e do Brasil, ver SILVA (2002). Particularmente sobre mãe Andressa, ver S. FERRETTI (2002)

deformações, até a geração que aí está.” Na Casa de Andressa, “ainda são bem nítidas certas formas político-sociais que deveriam caracterizar um autêntico regime matriarcal”. A então septuagenária Andressa, “embora virgem por força das exigências do culto —, é a ‘Mãe’ dessa casa. Pedem-lhe a benção os que moram nessa habitação, os que, como eu, vão lá algumas vezes, ou os que lá aparecem pela primeira vez” (PEREIRA, 1948, p. 21-2). Alves (1958a, p. 3) lembrava que as buscas de “água na fonte mais pura” para lavar o peji era feita pelas sacerdotisas da Casa das Minas, pelas que seriam virgens.

Ao se descrever Mãe Andressa como Virgem e Mãe, acaba-se a instituindo como uma espécie de Virgem Maria afro-maranhense. Entrelaçam-se na história, na personalidade e no corpo de Mãe Andressa sua descendência africana, sua bondade, doçura, virgindade e maternidade. Cabe lembrar que, ao se salientar que diferentes pessoas, especialmente os populares, tomavam bênçãos para agentes da religiosidade popular, a imprensa via nisso a evidência de fanatismo e superstição. Algo absolutamente diferente é o que intelectuais como Nunes Pereira vêem na benção dada por Mãe Andressa aos que chegam à sua casa.

Não se pode reduzir mãe Andressa à Casa das Minas. Comparada a esta casa, um terreiro altamente apegado aos segredos rituais e às normas rígidas de aceitação de novos adeptos (FERRETTI, S., 1985; 2002), isto é, preso a questões internas, mãe Andressa foi, até certo ponto, uma personagem destoante. Ela foi uma das principais responsáveis pela relativa abertura da Casa das Minas aos pesquisadores, com os quais costumava ser hospitaleira. Com Las Casas, por exemplo, ela conversou “amigavelmente” e ofereceu-lhe “deliciosos sapotis, tão gostosos como nunca comi outros” (CASAS, 194-, p. 66).<sup>267</sup>

Não é estranho que algumas mães-de-santo daquela casa a tenham visto como excessivamente bondosa e aberta a certas inovações.<sup>268</sup> Durante a chefia de mãe Andressa as festas realizadas na Casa das Minas (particularmente a do Divino Espírito Santo) eram divulgadas pela imprensa pelo menos desde o Estado Novo. As notas-convite para a festa do Divino indicavam os dias e horários das festas, bem como possíveis adiamentos. De fato, Mãe

<sup>267</sup> Segundo GUILLEN (2005, p. 61), em Pernambuco, a partir dos anos 1930, pais e mães-de-santo, desejando ser aceitos e ascender “cortejam os intelectuais em busca de reconhecimento e de legitimidade”. E isto seria uma estratégia das elites visando folclorizar e infantilizar o povo-de-santo. “Ao mesmo tempo, essa ‘folclorização’ permitia que alguns pais e mães-de-santo pudessem circular pela cidade e seus espaços culturais e políticos, pudessem adentrar espaços que até bem recentemente lhes eram vedados”. No Maranhão, não consigo observar o “cortejo” feito por mãe Andressa, por exemplo, e direcionado exclusivamente a intelectuais. De fato, mãe Andressa era extremamente cortês, mas esta cortesia dirigia-se algumas vezes até a mendigos ou para migrantes ainda sem rumo certo, que ela permitia que dormissem, ainda que por uma noite, até o café da manhã, na Casa das Minas (FERRETTI, S., 1996, p. 71-3). A questão do “cortejo” torna-se mais complexificada se for percebida de ambas as partes. Afinal, não são somente os populares que tem um potencial interesse em serem legitimados pelos intelectuais, estes também tinham interesse em serem reconhecidos por determinados terreiros.

<sup>268</sup> Em seu tempo na chefia da Casa das Minas, os voduns e Mãe Andressa permitiram, por exemplo, que partes da casa fossem cimentadas (antes toda ela era em chão batido). (FERRETTI, S., 2002, p. 22)

Andressa era conhecida pela realização da festa do Divino.<sup>269</sup> Em 1958, lembrava-se que até os tempos de sua chefia, no mês de maio, o povo-de-santo da Casa das Minas procurava água adequada, pura, para lavar o peji. Andressa comandava o coro que, em canoas, descia o Mearim acompanhando o tronco para o mastro e cantando.

Meu divino Spirito Santo  
 Iaê, iaê,  
 Nós vamos subir pro céu,  
 Iaê, iaê,  
 Por um fio de retrós,  
 Iaê, iaê  
 Pra pedir a Jesus Cristo,  
 Iaê, iaê  
 Pra mandar chuva pra nós,  
 Iaê, iaê.  
 (ALVES, 1958a, p. 3)

Mas voltando ao que inspira as considerações de Nunes Pereira, de fato, a identidade de mãe Andressa estava fortemente vinculada à identidade da Casa das Minas, e àquilo que esta significava para seu povo, digo, para os de dentro da casa. A casa era bem maior que sua chefa. Em grande medida, a personalidade da Casa das Minas influenciou a configuração da personalidade de mãe Andressa, e fez com que esta, particularmente dentro do Maranhão, fosse mais qualitativamente respeitada que quantitativamente conhecida. A Casa das Minas era um terreiro extremamente discreto e certamente olhava mais para dentro do que para fora. Mãe Andressa só procurava agentes sociais outros, como políticos, quando isso se tornava extrema e absolutamente necessário. Naquela casa, todos podiam ser bem recebidos, mas não eram comumente procurados, e muito menos bajulados. Se lhe fizessem algum favor, certamente se agradecia, mas não se honorificava nenhum dos seus “protetores”.<sup>270</sup>

Apesar de ser uma personagem com todas as condições de se envolver mais

<sup>269</sup> Dona Estelina BARBOSA informou-me que Mãe Andressa tornou-se um encantado. Quando ela desce como invisível, é para tocar caixa e cantar doutrinas do Divino. Na primeira vez em que ela apareceu no terreiro de dona Estelina, esta não sabia de quem se tratava, procurou então a mãe-de-santo Zebina, que, junto com o curador Antonino fizeram o assentamento daquele encantado em sua casa. (BARBOSA, 2007) A idéia de que Mãe Andressa se encantou certamente não será aceita pela Casa das Minas, onde se acredita que quem morre não retorna. Entretanto, deve-se considerar que mãe Andressa tornou-se uma personagem importante não exclusivamente para a Casa das Minas, mas para todo o povo-de-santo do Maranhão. E como este povo é múltiplo, diversas também são as formas que seus membros encontram de lidar com os personagens históricos (alguns dos quais, como Mãe Andressa, tornam-se místicos) do universo religioso afro-maranhense.

<sup>270</sup> Lembre-se que não há correspondente no tambor de mina aos ogãs no contexto do candomblé, embora a honra possa ser dada de outros modos, não somente por meio diretos e oficiais. Desde o século XIX, registra-se a presença de “ogãs” nos candomblés baianos, uma espécie de título honorífico dado pelos candomblés aos seus protetores (cientistas, intelectuais e políticos, homens brancos no coneteo escravista). Em grande medida, a prática de dar o título de ogã a uma daquelas pessoas consistia em uma estratégia de poder acionada pelo povo-de-santo que geralmente lhe resultava em proteção e prestígio social. (SANTOS, 2002, p. 136-7)



profundamente com o mundo político e social da região, isso não atraiu tanto mãe Andressa. A imprensa escrita diária maranhense manteve uma certa distância da Casa das Minas e de sua chefe. Uma distância que talvez fosse inspirada pelo respeito que aquela casa impunha e pela discrição com que seus membros costumavam se apresentar. O distanciamento foi mútuo. Nos últimos anos de vida de mãe Andressa, quando ela já estava bastante debilitada, membros da imprensa local a viam como “um símbolo de firmeza, constância e lealdade ao substratum anímico dos descendentes dos africanos, vozes que lentamente vão se emudecendo” (OIP, 1949). Mesmo os intelectuais, como Antonio Lopes, quando escreviam, através da imprensa, algo sobre mãe Andressa e a Casa das Minas, eram extremamente concisos. Masson, quando escreveu sobre a Casa por ocasião da visita do vice-presidente da República, Café Filho, ao Maranhão em 1953, praticamente se limitou a reproduzir textos da pesquisa de Nunes Pereira. Até a imprensa do discurso da feitiçaria não ousava chamar mãe Andressa de feiticeira ou a Casa das Minas de lugar de feitiçaria e macumba. A imprensa escrita sentia um misto de desconhecimento, receio e respeito no que se refere a filha de Polibojí e seu terreiro. Nas suas linhas, as notícias sobre essa casa foram poucas, mas sempre positivas e diretas, em geral sem floreios, ao contrário do que ocorria com as visões sobre outros pais e mães-de-santo e seus terreiros em São Luís. A idéia de que nada se dizia sobre aquela casa porque não se a visitava, não se a conhecia, é facilmente questionada pela evidência de que eram feitos na imprensa diversos comentários sobre outras casas e terreiros, que muitas vezes não eram visitados nem pela imprensa nem pela polícia. Em relação a muitas delas, que poderiam ter como freqüentadores a “gente de sociedade”, falava-se de tudo e quaisquer coisas.<sup>271</sup>

Ao contrário do que ocorreu por ocasião da morte de outras mães-de-santo contemporâneas de mãe Andressa em outros estados do Brasil, no Maranhão a imprensa foi extremamente discreta para falar do falecimento de sua personagem da religiosidade afro-brasileira mais propagada além-região. Nada de anúncios e destaques de um sepultamento com as honras de uma ialorixá, como tivera Nanã de Aracaju (DANTAS, 2002, p. 89), nem um enterro concorrido por diferentes setores e grupos sociais como o de mãe Aninha em Salvador (SANTOS, 2002, p. 148). Direta ou indiretamente, esse foi um dos últimos desejos

---

<sup>271</sup> Não duvido que muitos membros da imprensa e outros agentes sociais tivessem medo de cair em desgraça ou que lhes sucedesse algo de ruim se ousassem criticar a Casa das Minas e sua chefe. Ora, se há algo em que se acreditava no Maranhão dos anos 1930-60 era no que se denominava de “mandinga”, “feitiçaria”, identificada particularmente com a população afro-maranhense envolvida com o mundo dos voduns, encantados e orixás. E nesse contexto nada era visto como mais puro e seguramente africano, religiosamente africano, que a Casa das Minas. E quando se chega perto de algo que supostamente pode influenciar sobre a vida e a morte, é melhor manter-se distante dele, para ter certeza da vida.

da discreta mãe Andressa.

Andressa foi daquelas personagens históricas no ponto, no tempo e no lugar certos. Sua história é uma página importante nas culturas do “Atlântico Negro”<sup>272</sup> e nos processos através dos quais indivíduos e grupos subalternos enfrentam obstáculos para viver segundo seus conhecimentos, convicções e tradições.

Importante lembrar que mãe Andressa tinha como principal auxiliar mãe Aneris, que “era muito competente nas coisas da religião”. Esta vodunci era irmã da primeira mulher a ser imortalizada na AML, Laura Rosa. A mãe das duas “foi cozinheira de vodum, cargo antigamente muito importante”. Mãe Aneris “foi criada por mãe Luíza, a segunda chefe da casa das Minas”. Laura Rosa, sua irmã acadêmica, “tinha pele clara e olhos verdes. Foi criada por família rica do interior, os Belford”. Morava em Caxias, e quando vinha a São Luís “hospedava-se com D. Aneris. Esta não queria que sua irmã soubesse que ela dançava mina”, (FERRETTI, S., 1995, p. 122-3) o que muito provavelmente não aconteceu. Irmãs no sangue e na identidade maranhense em construção. Uma, mineira, imortalizada na Casa das Minas, festejava Agongonu e tantos outros voduns, imortais recebidos nos rituais de mina. A outra, acadêmica, imortalizada na Academia Maranhense de Letras, festejava Gonçalves Dias e tantos outros semideuses, imortais invocados nos rituais da Atenas Brasileira. Se a segunda casa já está bem situada no *corpus* sociosimbólico que define a região e seu tipo, sendo templo de reatualização de suas crenças, a outra já começa a fazer parte desse mesmo *pantheon* identitário. Um retrato possível do Maranhão de meados do século XX.

#### **4.4.3 Flávio Bezerra, os intelectuais e o Estado Novo**

Como se vê, houve pelo menos dois grandes movimentos relacionados à religiosidade popular e afro-brasileira particularmente durante o Estado Novo. De fato, há basicamente duas interpretações sobre o Maranhão estado-novista e sobre o interventor Paulo Ramos. Em grande medida, ambas foram construídas já durante o Estado Novo, sendo reproduzidas, guardadas as diferenças pontuais, até a contemporaneidade. Na primeira, politicamente representada pelos setores de direita, vê-se aquele período como um tempo em que estava em construção um “Maranhão Novo” (OLIVEIRA, 1940, p. 13). Esta interpretação, de certo modo, é repetida pelo historiador Mário Meirelles (1980) e pelo

---

<sup>272</sup> O Atlântico Negro é uma formação intercultural e transnacional. Nele, as culturas negras do século XX relacionam-se, ao mesmo tempo, com a própria terra onde se diz que elas têm suas raízes, e com o Atlântico – configurado como um sistema de trocas culturais. (GILROY, 2001).

sociólogo Rossini Corrêa (1993). Neste cenário, o personagem Paulo Ramos é visto como o regente de novos tempos para o Maranhão (OLIVEIRA, 1940, p. 13), responsável pelo desenvolvimento social do estado na primeira metade do século XX, especialmente no que concerne à construção e reforma de obras públicas, e ao apoio financeiro dado a iniciativas do campo intelectual, inclusive daqueles que se envolviam com a cultura (CORRÊA, 1993; MEIRELLES, 1980). Como dizia Assis Chateaubriand (1943), quando de sua visita a São Luís em 1943, Paulo Ramos promove “a ressurreição da metrópole maranhense”.

A segunda é ligada aos setores da oposição e aos intelectuais de esquerda. Embora reconheça que foram executados diversos empreendimentos públicos durante o Estado Novo, o historiador Benedito Buzar (1998, p. 42) afirma que durante esse período, Paulo Ramos “reinou sozinho” e foi extremamente autoritário, perseguindo e prendendo os que dele discordavam. Em seu editorial do dia 23 de agosto de 1955, *Jornal Pequeno* criticava o Estado Novo, o tempo da “imprensa amordaçada” e de restrição dos direitos civis, situações estas que teriam sido enfrentadas por alguns dos atuais membros do *Pequeno*.<sup>273</sup> Nesta perspectiva, as velhas práticas baseadas na força e nos excessos de autoridade podiam ser reputadas a Flávio Bezerra e a Paulo Ramos, diferentemente do que entende Meirelles (1980) e alguns agentes envolvidos com a religiosidade popular e afro-brasileira no Maranhão.

Do mesmo modo que os setores políticos, a memória do povo-de-santo se relaciona a suas experiências individuais e grupais. Há uma visão geral de que Flávio Bezerra fora um chefe de polícia muitas vezes implacável. Mas há também a perspectiva de que Bezerra não era um policial todo poderoso e estava submetido a outras lógicas, especialmente às esferas do poder político, chefiadas por Paulo Ramos. Se para a esquerda política, Paulo Ramos foi extremamente arrogante, para setores da religiosidade popular, assim como para setores de direita, ele foi um homem justo e benevolente, não envolvido com a politicagem. Se durante o Estado Novo setores de esquerda experienciaram a mordada e a perseguição, o mesmo aconteceu com alguns agentes da religiosidade popular, sobretudo aqueles envolvidos com práticas vistas como sincréticas e ligadas ao curandeirismo.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Flávio Bezerra, além de censurar reportagens, costumava interceptar telegramas cujo conteúdo era por ele reprovado (JPQ, 23/8/1955, p. 1). O Departamento de Imprensa e Propaganda, a Polícia Secreta e as tentativas de anulação da influência política do operariado e dos sindicatos foram formas de controle e repressão durante o Estado Novo (GOMES, 1988).

<sup>274</sup> Dona Celeste, da Casa das Minas, afirma que Bezerra queria acabar com o tambor de mina, especialmente na zona urbana de São Luís, e que Paulo Ramos era um homem ligado à família, que se tornara interventor sem se envolver com a politicagem. “O Paulo Ramos foi convocado para ser interventor do Maranhão, escolhido pelo Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro. Governou nessa época e ficou 8 anos no Governo, depois que começou esse tipo de política, de sai um, entra outro. Mas essa época que ele ficou, foi a convite, não foi por meio de políticas”. (MARANHÃO, 1997, p. 93-6) A memória de Celeste articula-se muito bem com as representações

É notável o fato de que parte significativa da memória histórica (oral e escrita) tenha construído um membro da administração de Paulo Ramos como uma figura perversa, dentre outros motivos, por que seria um dos maiores perseguidores de terreiros.<sup>275</sup> Indicativo é notar ainda que tal construção é feita exatamente sobre um momento em que elementos dessas manifestações começaram a significar o Maranhão e o maranhense. Não se trata de analisar tão somente se Flávio Bezerra corresponde ou destoa da figura que é positivada, mas entender ao menos um porquê da construção dele sob esse prisma, haja vista que, depois dele, a polícia continuou atuando, e algumas campanhas policiais foram classificadas como intensas. É preciso pensar para além dos adjetivos individuais que eram dados ao chefe de polícia.

Sob certo aspecto, Flávio Bezerra estava a serviço da linguagem que produzia o Maranhão como uma excepcionalidade a partir de suas velhas linhas de civilidade personificadas na *Atenas* e na São Luís primeiro portuguesa, e naquele momento francesa. Possivelmente tal imagem sobre o bacharel pôde ser ainda mais exacerbada exatamente no contexto histórico em que ele atuava. Nesse período, tornam-se cada vez mais constantes denúncias de envolvimento de pessoas de diferentes profissões e estratos sociais com os tambores de mina e a pajelança, é crescente a realização pública de festas e rituais, e, além disso, alguns intelectuais e poetas, congregados por uma iniciativa política oficial, a de Paulo Ramos, inserem no texto de identidade maranhense elementos da cultura e da religiosidade popular e negra. É exatamente nesse contexto que um chefe de polícia, promotor de uma campanha contra os terreiros, será percebido como retrógrado, perverso, etc.

Este processo conflituoso foi, até certo ponto, possibilitado pela própria dinâmica do Estado Novo, que, de um lado, reprimia, por considerar a cultura popular um possível espaço de subversão, e de outro, incentivava, por entender que era necessário a identificação de uma identidade nacional a partir das características específicas da história e cultura do “povo brasileiro”; e, no caso do Maranhão, de uma identidade regional marcada pelas características socioculturais do “povo maranhense”.

Ora, o saber sobre o popular é também uma ação de poder e de controle sobre o popular. Desse modo, em grande medida, o que estão mudando são as formas de controle. Os

---

dadas já durante o Estado Novo sobre os governos de Getúlio Vargas e Paulo Ramos. “Já não existe mais aquela politicalha medíocre, nem tampouco a indesejável afilhadagem. O Presidente Vargas, prostrou por terra, ao assumir o Governo da República, elementos tão perniciosos. A nossa *Atenas*, vai tomando aspecto maravilhoso, graças à atuação do inclito estadista, que é, em verdade, o Interventor Paulo Ramos. Hosanas aos maranhenses...” (SANTOS, 1941, p. 3).

<sup>275</sup> A primeira edição da *Revista Athenas* traz em suas páginas o conjunto da administração superior do Governo do Maranhão. Seguidas da foto maior de Paulo Ramos, fotos de igual tamanho compartilham outras páginas, entre elas a do Chefe de Polícia Flávio Bezerra. (RAT, 1939)

velhos modos de controlar começam a entrar em desuso. Pouco a pouco não será mais necessário quebrar os tambores. As velhas formas de controle começam a mostrar sinais de enfraquecimento diante de um outro poder normalizador, o dos intelectuais. O desejo do temido Flávio Bezerra de acabar com a mina ou de afastá-la dos lugares por ele entendidos como civilizados, respaldado em diversos setores da sociedade maranhense, particularmente da imprensa, foi vencido pela evidência cada vez mais freqüente de que terreiros como a Casa das Minas e de Nagô estavam fora de sua esfera de atuação. E esta evidência foi corroborada pelas visitas de intelectuais àquelas casas, especialmente à primeira.

#### **4.4.4 O caleidoscópio das diferenças**

Auto-identificando-se e demarcando a identidade da região, particularmente as elites e os letrados maranhenses, escolheram o que, em sua opinião, haveria de mais significativo no mundo europeu, os franceses oitocentistas e a Atenas do tempo de Péricles. Essa operação se repete no processo de definição da Casa das Minas como a mais pura e legítima tradição africana do Maranhão. Se há uma preocupação em destacar certos terreiros como os mais puramente africanos, as escolhas dos intelectuais revelam também uma preocupação em distinguir o afro-maranhense de outros afro-brasileiros.

Álvaro de Las Casas (194-, p. 65) afirmava que “as linhas [étnicas africanas] mais nobres que estão no Brasil vivem no Maranhão”. As genealogias, em sua visão, seriam cuidadosamente mantidas, e aqueles que se misturavam podiam mesmo ser afligidos por profundos remorsos. Chamava a atenção dos diversos pesquisadores o culto aos voduns da família real do antigo reino do Daomé na Casa das Minas. Uma das epígrafes do livro de Nunes Pereira (1942) fora extraída da obra de Pereira da Costa, escrita em 1891, segundo o qual, “os Minas, tão bravos, que aonde não podem chegar com o braço, chegam com o nome”. Alves (1958a, p. 3) afirmava que “o culto das águas” da Casa das Minas fora trazido pelo escravo Zedilé, da nação Mina. “Esse homem contrabandeou a pedra sagrada para que a chuva não abandonasse a colheita dos devotos em terras do Maranhão. Queria entronizar seu totem, sonho impossível para o negro servo”. Enterrada no porão da Casa das Minas, “o culto desenvolveu-se. Só os grandes sacerdotes entram no santuário de pedra”.

Dentre outras coisas, o que fazia com que a Casa das Minas fosse vista como “das mais distintas” era sua grandeza e limpeza (CASAS, 194-, p. 65). Para além do zelo das pessoas que lhe habitavam, o “limpo” aqui anunciado contrasta profundamente com visões de outros terreiros e casas de tambor de mina e pajelança que, não raro, eram vistos como algo

que se relacionava à sujeira e à imundície sociais.

Em 1952, Pierre Verger publicara um artigo que foi fundamental para a elevação da já anunciada nobreza da Casa das Minas. Verger sugeria que essa casa fora fundada por uma rainha do Daomé vendida como escrava, pois, segundo ele, alguns voduns daquela casa se identificavam com membros da família real de Abomey. Em sua versão, a Casa das Minas fora fundada por Na Agontimé, esposa do Rei Agonglo (1789-97) e mãe do seu legítimo sucessor, o rei Guezo (1818-52). Ela teria sido vendida como escrava por Adondoza (1797-1818), filho mais velho de Agonglo, que assumiu o trono durante a menoridade de Guezo, sendo posteriormente afastado por este. Ele levantou essa hipótese depois de constatar que na Casa das Minas eram cultuados membros da família real do Daomé, inclusive o rei Agongolo ou Agongono, como é conhecido no Maranhão. (VERGER, 1952)

Deve-se, entretanto, considerar que a questão da “nobreza”, tão importante para os intelectuais, não era algo desprezado pelos populares. Enquanto os intelectuais acentuavam a nobreza por uma questão de pureza aliada à tradição, os populares a consideravam sobretudo como uma referência a poder. Ambos poderiam ter como resultado o prestígio. Como já foi observado, diversos encantados eram reis, e não somente no universo estrito da cura. Na mina, poderia se cantar nos rituais que “Meu pai é rei de Codó” (ALVARENGA, 1948, p. 32), “Meu pai é rei Badé” (Idem, p. 46-7), “O meu pai é rei de Mina” (Idem, p. 53). De fato, não se pode afirmar que a questão da nobreza tenha sido única e exclusivamente uma criação dos intelectuais. Na experiência cotidiana dos agentes sociais populares, esta era uma questão relevante. Houve uma convergência de interesses e perspectivas. Este é um campo de apropriações e reapropriações, do popular ao erudito, do erudito ao popular. Nesse processo, os agentes sociais lêem as informações e símbolos a partir de suas próprias perspectivas.

As interpretações dadas aos tambores do Maranhão se pretendem estética e ontologicamente diferenciadoras, identificando alguns deles como nobres e puros. Uma das preocupações mais frequentes para os diversos pesquisadores que passaram pelo estado entre as décadas de 1930 e 1970 era a ausência de Legba (ou Exu) e do jogo de búzios nas Casas das Minas e de Nagô e em outros terreiros de mina do estado.<sup>276</sup>

---

<sup>276</sup> EDUARDO (1948) afirma que mãe Andressa não falava sobre Legba. Esse “silêncio”, segundo Bastide, deveria ser melhor analisado (BASTIDE, 1952, p. 59). Pesquisas mais recentes observam que “no Tambor de Mina, Exu e Legba são entidades geralmente identificadas ao demônio e, apesar de se abrir os toques cantando-se para elas, afirma-se, tanto na Casa das Minas-Jeje quanto na Casa de Nagô, que é ‘para que se afastem e não venham perturbar o ritual’” (FERRETTI, M., 2001, p. 180). CASCUDO (1962b, p. 421) informa que o rei do Daomé, Adandozã, em 1804, em correspondência a Dom João de Portugal, afirmava que Legba era o seu grande deus. Como sugere Sérgio FERRETTI (1996, p. 126-7), se, de fato, membros da família real de Abomey foram vendidos como escravos por Adandozã (VERGER, 1952) e se alguns destes membros fundaram a Casa das

Quando se começa a falar em tambor de mina no Maranhão há uma obsessão com a diferença que muitas vezes esquece e oblitera a evidência de que, historicamente, o tambor de mina tem muito a compartilhar com o candomblé na Bahia, o Xangô de Pernambuco, etc. Ninguém foi mais direto nesta operação seletiva diferenciadora e purificadora que Domingos Vieira Filho. De fato, os intelectuais maranhenses se empenharam não somente em apresentar a Casa das Minas como tradição afro-brasileira, mas também, em evidenciá-la como “um aspecto da tradição *maranhense*”, como dizia Nunes Pereira (1948, p. 48, grifo meu), pois naquela casa “não” se verificaria “o ritual complexo e barbaresco” como os “da Bahia, que encheram de espanto o cineasta Henri Clouzot”, nas palavras de Vieira Filho (1954a, p. 80). Em grande medida, a Casa das Minas dos letrados maranhenses longe de se apresentar como algo destoante, harmoniza-se e evidencia o Maranhão do refinamento e da civilidade.

O espírita Waldemiro Reis (195-, p. 113-4) informava que diferentemente do que ocorreria em outros terreiros de tambor de mina no Estado, “na verdadeira casa de Gêge” (Casa das Minas) não eram adotados castigos corporais, “jamais foi permitido nem só os maltratos físicos [...], como a prova de fogo em que a pessoa é obrigada a meter as mãos numa panela de dendê bem quente”.

À obsessão com o não-barbarismo, relaciona-se o repetido anúncio de que na Casa das Minas não se faz feitiçaria. E, na maioria das vezes, essa evidência é reforçada, nos textos dos cronistas e intelectuais, através de um depoimento de mãe Andressa. Mesmo Las Casas, que dedica umas poucas linhas de seu texto para falar daquela casa, conta que ao perguntar se ali se adivinhava o futuro, mãe Andressa teria respondido que “esta não é casa de feitiçaria. Vivemos de acordo com os nossos hábitos e continuamos o culto dos nossos antepassados. Não fazemos mal a ninguém, nem tomamos conta das vidas alheias” (CASAS, 194-, p. 66). A questão da feitiçaria, como pode ser observado nas doutrinas do tambor de mina (ALVARENGA, 1948, p. 32, 46-7, 53), não era uma questão inventada pelos intelectuais, mas foi por eles elevada aos píncaros.

Esses intelectuais, direta ou indiretamente, acabaram separando o joio do trigo, delimitando o espaço do aceitável e do inaceitável. A inclusão de uns poucos era acompanhada pela exclusão de outros muitos. “Na Casa das Minas não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos, etc”, salientava Nunes Pereira (1948, p. 47), o que, obviamente, seria característico da pajelança.

Como afirmava Vieira Filho, a Casa das Minas, da rua São Pantaleão, e a Casa de

---

Minas, compreende-se que fosse proibido na Casa o culto de Legba, que era um grande deus para o rei Adandozã.

Nagô, da rua das Crioulas, ambas na “velha cidade de origem francesa e fidalga”, são cultos que “talvez [...] guardem com zelo amoroso e fidelidade a tradição fetichista de seus fundadores. Os demais se apresentam muito eivados de influências espúrias, sem hierarquia de santos e ritual iniciático.”<sup>277</sup>

O culto, portanto, é livre e a esse respeito a polícia, exigindo apenas uma licença para funcionar, procede com nítida compreensão de um fenômeno psíquico-social inevitável numa terra que, a igual da Bahia, ainda tem contingente apreciável de negros para assimilar na massa de sua população. Não se trata, ademais, de macumba, de pagelança danosa que escraviza e reduz à insânia mental as almas crédulas. Estas manifestações mórbidas, sim, merecem repressão policial de início, para depois se tornarem objeto de tratamento de higiene mental. Nos terreiros o que se vê é o fetichismo que nos veio da África, religião primitiva, prenhe de procedimentos mágicos, animista, cultuando os seus adeptos as forças da natureza representada por orishás ou orixás, voduns, santos tout court, para os quais fazem sacrifícios propiciatórios. (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 80)

Graças às idéias de Nina Rodrigues e à intermediação de intelectuais ligados aos Serviços de Higiene Mental (que começaram a funcionar em Pernambuco em 1931), os terreiros nagôs do Nordeste brasileiro, apresentados por eles como puros, enfrentaram menos problemas com a polícia do que os terreiros considerados sincréticos e os de caboclo (DANTAS, 1988).<sup>278</sup> Estes últimos, em Salvador, por exemplo, eram vistos com desconfiança e mais acusados de feitiçaria (LANDES, 1967). No Maranhão, os Jêje, mais que os Nagô, seriam vistos como mais legítimos.

Se nas letras dos intelectuais, as Casas das Minas e de Nagô são sobretudo as “mais puras”, na visão daqueles envolvidos com a religiosidade, como o espírita Waldemiro Reis, esses dois terreiros seriam “os mais certos”, isto é, eles se distanciariam daquele “grande número de malandros [majoritariamente pajés]” que “apresentam-se pela margem do Rio Bacanga a espalhar a desgraça entre todos os meios sociais” (REIS, 195-, p. 113/118). À questão da legítima herança africana, entendida como cientificamente demonstrável, acrescia-se o problema da moral, percebido como cotidianamente sondável, isto é, à ciência

<sup>277</sup> Estão anexadas entre as páginas 80 e 81 da RGHM as plantas de dois terreiros. A primeira é a planta “do terreiro fetichista mais conhecido pela designação ‘Casa das Minas’”, “um dos mais puros de S. Luís”. A segunda planta é da Casa de Nagô, também “um dos mais puros”. *Idem*, p. 79-80.

<sup>278</sup> Intelectuais como Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-49), Edison Carneiro (1912-72) e Roger Bastide (1898-1974) defendiam a idéia de superioridade do nagô quando se referiam às tradições africanas, e destacavam a importância do Nordeste (e, particularmente, da Bahia) enquanto região em que se poderia observar aquela herança. Nina RODRIGUES (1977, p. 215/230), por exemplo, embora chamasse atenção para a integração entre as mitologias jêje e nagô, e para o sincretismo com o catolicismo, compartilhando de idéias evolucionistas de sua época, considerava os negros naturalmente inferiores aos brancos, e afirmava que os nagôs eram superiores aos jêjes e outros povos africanos, o que se evidenciaria pelo fato de a língua iorubá ter se tornado hegemônica no Brasil. Usando a classificação do positivismo comtiano, RODRIGUES (*Idem*, p. 146) afirmava que o candomblé jeje-nagô havia saído do fetichismo para o politeísmo, mas ainda não havia alcançado o monoteísmo, como o catolicismo.



antropológica se juntava a ética religiosa.

Enfim, discursos de pureza<sup>279</sup> e mestiçagem, bondade e maldade, estão na base desses processos. Para membros da imprensa escrita, exatamente por serem práticas puramente africanas ou autenticamente indígenas, ou misturadas entre si, em todo caso entendidas como carentes de civilização e cultura, tratava-se de manifestações torpes cuja responsabilidade seria da polícia. Já alguns intelectuais anunciavam tambores seletos como anamnésia pura de África, protegendo-os e autorizando que os outros (vistos como híbridos, logo impuros) fossem disciplinados ou eliminados. Assim, num tempo de crescentes louvores à mestiçagem no território nacional e latino-americano, num certo lugar das práticas sociais, ser (visto como algo) misturado podia implicar uma maldição e não uma bênção. Do mesmo modo, religiosos consideravam algumas casas como ligadas ao bem e outras ao mal, sendo que estas deveriam ser objetos de repressão policial.

Vieira Filho, assim como o cubano Fernando Ortiz (este lido pelo primeiro), estava interessado nas sobrevivências africanas, nos africanismos. Nesse sentido, é sugestivo seu dicionário da “linguagem popular” do Maranhão, publicado em 1953. Nele, estão termos como “pajelança” e “feitiçaria”, as comidas ditas “afro-maranhenses”, o bumba-meu-boi, e ainda o “terecô”. Por seu turno, o “tambor de mina” não aparece. Há aqui uma tentativa de separar o que é “popular” daquilo que é “africano”. No popular estão presentes os elementos que teriam se misturado aos usos do local, aquilo que, por exemplo, é afro-maranhense ou que é influenciado pela herança indígena. Penso que o folclorista não coloca o tambor de mina na categoria “popular” por acreditar que essa manifestação de religiosidade não é propriamente afro-maranhense, mas africana, puramente africana, apenas transportada para o Maranhão, e que não sofrera influências outras. Se os bumbas são identificados com o povo, com o Brasil e o Maranhão positivamente miscigenados, alguns tambores são identificados com a África, e somente com ela, e ao se aproximarem daquele povo mestiço se tornam impuros.

De um lado, o discurso de Vieira Filho rima com as falas de médicos em suas investidas contra o curandeirismo, com denúncias que eram espalhadas pela imprensa escrita, e com os argumentos de agentes religiosos, pois justifica a purificação dos desviados. Aquele intelectual demarca e institui um território para além da pajelança supostamente danosa, escapando, assim, de um possível desacordo com o discurso médico sobre a lícita prática da cura e o discurso espírita sobre a sã prática religiosa, e com a percepção da polícia, pois as manifestações às quais se refere não seriam práticas nocivas e fora da lei. De outro, o discurso

---

<sup>279</sup> Entenda-se pureza como maior proximidade da realidade contemporânea daqueles cultos com aquilo que se pensava que eram quando chegaram de África.

do intelectual desentoa das representações de padres, pois protege e legitima uma “religião primitiva, prene de procedimentos mágicos”, que cultua as forças da natureza, representada por voduns e santos, fazendo-lhes sacrifícios, assim como discorda de membros da imprensa escrita, segundo os quais, o tambor de mina não se separa da macumba ou da pajelança.

De fato, os intelectuais que terão mais sucesso nesse período são aqueles que, como Herskovits, centram suas abordagens “na identificação de continuidade em termos de padrões de cultura entre a África Ocidental e o Brasil”, o que “muito bem se encaixava nas agendas da política cultural do Estado Novo e dos mais influentes pesquisadores nacionais” (SANSONE, 2002). Esta é uma perspectiva que, como se vê, ultrapassa as barreiras cronológicas do Estado Novo.

Obviamente, a divisão clara e distinta entre o tambor de mina e outras religiosidades populares, notadamente a pajelança, ou entre os pajés que seriam “do bem ou do mal”, tão evidente nos argumentos de alguns intelectuais e letrados, não fazia absolutamente nenhum sentido para muitos populares, membros da imprensa, médicos, clérigos, policiais, e mesmo outros letrados. Estes poderiam clamar pela eliminação não somente das ditas *manifestações mórbidas* identificadas particularmente com o curandeirismo (que por si só poderia ser uma categoria de acusação), mas por tudo que representasse religiosidade popular e afro-brasileira. E isso foi muito significativo no Maranhão.

Aos nove dias do mês de março de 1953, *Pacotilha – O Globo*, publica a primeira grande reportagem em um jornal de circulação diária do Maranhão interpretando o tambor de mina como uma tradição regional.<sup>280</sup> A dupla Nonato Masson e Dreyfus Azoubel, respectivamente repórter e fotógrafo, em uma página inteira daquele periódico apresenta, através de textos e imagens, a Casa das Minas. A reportagem foi motivada pela estada do então vice-presidente da República, Café Filho, em São Luís, ocasião em que visitara e assistira uma cerimônia na Casa das Minas. Narrando o fato, Nonato Masson (1953) afirmara que a Casa das Minas era um lugar de segredos e mistérios, que mãe Andressa estava muito idosa e adoentada, e que, por isso, estava sendo substituída por mãe Aneris. Masson não escrevera praticamente nada de original sobre a Casa em sua reportagem. Ele basicamente repetiu uma série de frases do livro de Nunes Pereira (1948). A Casa das Minas foi apresentada como uma tradição maranhense e afro-brasileira, tão regional quanto nacional.

No ano seguinte, selecionou-se aquele que se pode classificar como o terreiro dos olhares da imprensa maranhense, e não dos interesses dos intelectuais locais, nem da agenda

---

<sup>280</sup> Não é preciso lembrar que no período em análise a visão da imprensa não foi homogênea no que concerne às formas de ver e descrever os tambores de mina e rituais de pajelança.

intelectual e política nacional. Na seleção da imprensa, pode-se observar a valorização dos terreiros que se misturam às diferentes dimensões da vida e aos diversos estratos sociais, fazendo isso de maneira clara, aberta, criativa, inovadora e mesmo espetacular. Aos três dias do mês de agosto de 1954, novamente a dupla Masson-Azoubel, desta vez sem a motivação da visita de um vice-presidente da República, mas impulsionada por um conjunto múltiplo de percepções sociais locais, publica uma reportagem sobre o terreiro de José Negreiros, localizado no então Caminho do Turu, ainda não tão próximo das zonas urbanas da cidade.

Original no que concerne ao tema e ao conteúdo – um trabalho jornalístico realizado por ocasião de uma festa de tambor de mina, a reportagem de *Pacotilha – O Globo* era anunciada com diversas fotos e com um título maior, no qual se anunciava “Gente da alta sociedade na casa de Zé Negreiros. ELE É O CHEFE SUPREMO DA GRANDE LINHA DE MINA. SEU ‘PATRÃO’ É LÉGUA BUGÍ BUÁ”. (MASSON, 1954, p. 1)

Era forte o prestígio de Negreiros no período. A própria polícia já havia aceitado seus conhecimentos para resolver um caso. Em janeiro de 1954, um comerciante da cidade de São João Batista foi vítima de furto num hotel de São Luís. Depois de deter várias pessoas, a polícia ficou sem pistas para achar o ladrão. Até que se suspeitou de um certo Keki. Repórteres do *Jornal Pequeno* foram até a polícia se informar sobre como se havia chegado àquele suspeito. A polícia informou que “o dono do dinheiro mandou fazer uma sessão espírita e lá viram uma dona com um Roby igual ao que Keki usa. Negreiros, também foi consultado e disse a mesma coisa. Todos os indícios são contra ele”. (JPQ, 3/2/1954, p. 1)

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

Esta é uma reportagem em que, pela primeira vez, na imprensa local, se localiza os ritos do terreiro de mina do famoso “veduno” ou “pai-de-santo” Zé Negreiros. Sua casa, no Caminho do Turú, onde celebra-se o culto gêge, é conhecidíssima e rara a pessoa que ainda não a visitou, nas noites das festas rituais.

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

Seguimos o roteiro dos terreiros de S. Luís e penetramos nos segredos de mina. Paramos diante da Pedra de Santa Bárbara ou “Fala Mãe”. Ouvimos o “imbarabó”, em respeitoso silêncio, e nos contaram a história da encantaria sagrada, o que procuraremos transmitir aos leitores de PACOTILHA – O GLOBO. (MASSON, 1954, p. 2)

Há apenas quatro anos, havia-se publicado uma reportagem vencedora do concurso desse periódico diário, na qual o tambor de mina e a pajelança eram apresentados como algo indistinto e reduzido à feitiçaria deplorável, resultante da falta de assistência educacional e religiosa (PGB, 18/4/1950). Isto leva a crer que Corre-Beirada, o autor da

reportagem de 1950, estava certo ao afirmar que Corre-Beirada, o encantado, e seus congêneres, estavam dominando o Maranhão.

Negreiros é apresentado em uma significativa foto, sendo destacado em *Pacotilha – Globo*. Curiosamente, o terreiro selecionado pela imprensa guarda as mesmas características daqueles que o mesmo *Pacotilha – Globo* vinha descrevendo desde final dos anos 1930 como peste social. Se o que define a escolha dos intelectuais é sobretudo a relação África-América, o que parece reger os princípios seletivos da imprensa é a capacidade de mobilização dos pajés e pais-de-santo diante da sociedade local, especialmente no que concerne às suas relações com políticos e a denominada “gente de sociedade”. “Governadores e parlamentares se elegem, pobres que enriquecem do dia para a noite: são acontecimentos em que surge o nome do famoso ‘pai-de-santo’”. Até o Moto, popular time de futebol do estado, teria sido campeão por causa de Negreiros. “O nome de Zé Negreiros corre pelo norte e nordeste do Brasil”. Lembre-se que, em nenhum momento, as festas realizadas na Casa das Minas foram apresentadas como festas concorridas por membros de diferentes grupos sociais, ao contrário do que acontecia com outros terreiros, como o de Noemia nos anos 1930, e o de José Negreiros nos anos 1950. Eis Negreiros destacado em *Pacotilha – Globo*.



**Figura 20: Negreiros**

Fonte: PGB (3/8/1954, p. 2)

A esta altura, a ideologia do prestígio<sup>281</sup> já está suficientemente instalada, e vale tanto para os terreiros ditos tradicionais quanto para aqueles que são vistos como mais abertos a outras influências. Se há bem pouco tempo os tambores eram vistos de modo predominantemente depreciativo, um novo cenário se consolida. “Mete gosto ver, nos dias e nas noites de cerimonial, na liturgia sagrada dos terreiros, essa gente em remígios de fé elevando, aos seus santos, a cantilena votiva que lhe ensinaram os antepassados e que passa, de geração a geração” (PGB, 3/9/1954, p. 2).

Nesse mesmo ano, anunciava-se a apresentação, no teatro Artur Azevedo, da peça “Lamento de Xangô”, “a teatralização de uma lenda afro-brasileira que mostra a cerimônia de um ritual ao deus Xangô. Debaixo dos ruídos dos atabaques, agogôs e doutrinas cantadas, desenrola-se uma cena de romance profano que provoca a ira do deus, sendo o profano castigado”. Como nas cenas se mostrava tão somente “passos de candomblé baiano e carioca”, José Brasil, que os executava, decidiu estilizar a coreografia das “pupilas” – filhas-de-santo – de José Negreiros, “que se prontificou a ajudar o Teatro Maranhense de Amadores com a sua valiosa colaboração”. (JPQ, 4/7/1954, p. 4)

Tudo indica que José Negreiros valorizava a exaltação do tambor de mina como valor espetacular que este poderia ter, sem, entretanto, descuidar dos aspectos religiosos. Não deve ter sido à toa que José Brasil o escolhera para prestar-lhe um auxílio de caráter artístico. Certamente os rituais e danças realizados pelas pupilas de Negreiros não eram vistos como tradicionais por alguns membros do povo-de-santo e pelo universo religioso mediúnico. Negreiros não estava nem entre os preferidos dos intelectuais, nem entre aqueles que foram destacados por Waldemiro Reis (195-), que pensava em termos de bem e mal, de locais de práticas bárbaras e de locais de libertação espiritual. Pais-de-santo como Negreiros tiveram o mérito de difundir o tambor de mina a todos os níveis da sociedade maranhense. Através dele, consegue-se, em certa medida, reabilitar a herança africana aos olhos do que se poderia denominar de “sociedade burguesa” maranhense. Ao oferecer ajuda religiosa especializada a uma peça teatral, Negreiros e suas filhas-de-santo contribuem para que o sagrado do universo religioso afro-maranhense chegue a outros lugares e ambientes, não exclusivamente aqueles tradicionais.<sup>282</sup>

<sup>281</sup> Analisando o contexto baiano, LIMA (1977) nota que o prestígio era cobiçado pelos candomblés. Políticos e outras pessoas de poder na sociedade, ligadas, de algum modo, aos terreiros, davam-lhes prestígio e segurança.

<sup>282</sup> É possível observar algumas semelhanças entre Negreiros, em São Luís, e Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro, caso se imagine este como o apresentam LODY & SILVA (2002), especialmente no que concerne à flexibilização de regras ortodoxas do universo religioso afro-brasileiro.



**Figura 21: Festa no Terreiro de Negreiros (I)**  
Fonte: PGB (3/8/1954, p. 2)



**Figura 22: Festa no Terreiro de Negreiros (II)**  
Fonte: PGB (3/8/1954, p. 2)



**Figura 23: Ritual no Terreiro de Negreiros**

Fonte: PGB (3/8/1954, p. 2)

Do mesmo modo que acontece com os bumbas, ao mesmo tempo em que se louva os sons, ritmos, cantos e cantorias melodiosas, suaves, doces e agradáveis dos tambores de mina, pontua-se que tal sinfonia é acompanhada por um quê de barbarismo, nas danças. “Na profonia bárbara monotona dos tambores, agô-gô, cabaças e borás, palpita ritmo estranho que conjura o povo do fundo. São as divindades da religião mina que vêm, ao apêlo terreno, para as celebrações do culto” (MASSON, 1954, p. 6). O bárbaro aqui expresso é como algo necessário ao louvor, como se, sem ele, os tambores não pudessem ser louvados. O bárbaro era ônus e agora, reinterpretado, torna-se bônus. Sob certa perspectiva, aqueles que, de fora, inscrevem os tambores, tanto de maneira positiva quanto de modo negativo, não conseguem pensá-los para além de barbarismo, como se, houvesse, no fim e para além de tudo, algo essencial no tambor de mina, a barbárie.

Os tambores de mina outrora definidos somente como macumba ou feitiçaria, ou simplesmente bailes, passam a ser vistos como uma religião. Esta foi uma mudança significativa. Durante o Estado Novo, no jornal *Diário do Norte*, na coluna *Religiões*, havia espaço tão somente para o catolicismo, o protestantismo e o espiritismo. *Pacotilha – O Globo*, através de Masson, lê o tambor de mina como “religião”, no mesmo ano em que a *RIHGM*, através de Vieira Filho, não foi capaz de fazê-lo, vendo-o como “culto fetichista”, como era mais comum nas interpretações do período, ou no máximo como “religião primitiva”.

Como todas as religiões, a mina tem a sua teogonia, o seu conjunto de divindades, o seu ritual. Seus santos são chamados “voduns” ou encantados e, de acordo com a encantaria sagrada, vivem nas profundezas dos mares, dos rios, dos lagos, dos poços, das cacimbas, [...], dos igarapés ou na solidão das matas e dos campos. (MASSON, 1954, p. 6)

Quando os repórteres chegaram ao terreiro de Negreiros, “ia ser iniciado o ritual das velas. Vodunos (filhas-de-santo), vestidas de branco, cantavam o imbarabô (doutrina de abrir terreiro), à boca dos abatás (tambores)”. Este ritual se prolongou “até o dia seguinte, quando o sol nasceu, e se constituiu numa invocação dos espíritos de todos aqueles que já pertenceram ou foram amigos do terreiro. Centenas de velas foram acesas e ‘doutrinas’ foram cantadas em intenção das almas dos mortos queridos.” (MASSON, 1954, p. 6)

Masson (1954, p. 6) não esquece de lembrar algo recorrente no imaginário social sobre os tambores de mina, poderes ocultos e segredos. “Existe, ao lado do terreiro, uma pequena casa onde profanos não entram [...] Ali está o segredo de mina. Somente os vodunos e o grande chefe penetram aquêle santuário”. Um das coisas que se encontra lá dentro “é a pedra de Santa Bárbara ou ‘Fala Mãe’ onde os vodunos são disciplinados pêlos seus guias, quando a estes contrariam. O resto é segredo...”. No altar erguido no centro do terreiro, encontrar-se-iam os voduns da encantaria de mina, “representados pelas divindades do agiológio católico”. Observa ainda que “realizam-se aqui grandes rituais de Umbandas, nos dias consagrados”, e lembra, como fazia Vieira Filho, em relação às Casas das Minas e de Nagô, que “vive ainda, entre nós, puro, sem mistificações, o rito mina-gêge, com os seus orixás, babalaôs e vodons.” (MASSON, 1954, p. 6)

O fato é que os elementos fundamentais d’*Os tambores de São Luís*, de Josué Montelo (1975), e da construção hodierna do Maranhão como “terra de todos os tambores e sotaques” já eram intensamente propagados no Maranhão do período em análise.

Nas suas suaves noites de S. Luís, os visitantes são surpreendidos, nas horas de doce quietude que envolve a cidade, pelo tantã cadenciado e grave dos atabaques e o bater metálico dos agogôs. São os negros maranhenses que estão nos terreiros fetichistas invocando seus deuses, tentando comunicar-se com as vozes distantes da África de que seus maiores foram brutalmente apartados para torná-la maior nas ferteis terras americanas... (VIEIRA FILHO, 1954a, p. 80)

Duas décadas depois do início efetivo do reconhecimento social do tambor de mina, a pajelança continuava, de modo geral, percorrendo caminhos bem mais tortuosos. Lembre-se que em 1957 foi criada a Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão, que visava combater os curandeiros. Em 1960, o médico e professor de Antropologia Olavo Correia Lima (1981), auxiliado por estudantes universitários, realizou um trabalho sobre a tradição religiosa iorubana no Maranhão, no qual são fornecidos vários nomes de entidades espirituais da Casa de Nagô. O relatório final da pesquisa foi publicado em 1981 pela UFMA.<sup>283</sup>

<sup>283</sup> A partir da segunda metade dos anos 1960, consolida-se o tambor de mina como tema corrente sobretudo no



Se havia uma classificação intelectual e policial que diferenciava mineiros e curadores, havia também outras classificações, e estas pareciam ser mais difundidas. Nestas, ser mineiro ou pajé, ser do tambor de mina ou da pajelança não era o mais significativo. Dentre outras coisas, tornava-se fundamental para o pajé ou pai-de-santo ser reconhecido em meio ao povo-de-santo e de encantado, além de construir uma rede de intercâmbios com pessoas dos mais diversos lugares e posições sociais. Se a Casa das Minas tinha capital simbólico e era vista como tradição maranhense e afro-brasileira, sobretudo pelos meios letrados, os chamados terreiros sincréticos tinham grande influência na vida cotidiana de diversos atores sociais. Os pajés e pais-de-santo destes terreiros impunham modos de ser e existir para parte significativa da sociedade maranhense. Eles eram escolhidos diariamente por um conjunto diferenciado de pessoas que os procuravam em busca de cura ou proteção espiritual, ou que iam às suas festas se divertir e socializar. Localmente, eles mantinham redes de contato que lhes asseguravam sobrevivência econômica. E este campo humano e social creditava os poderes místicos desses pajés e pais-de-santo. Se ao virem para São Luís, muitos intelectuais imediatamente buscassem conhecer a Casa das Minas, muitas outras pessoas, tanto do Maranhão quanto de outros estados, procuravam São Luís ou cidades como Cururupu e Codó em busca de pais-de-santo e pajés cuja fama e certeza de sucesso naquilo que buscavam precediam aqueles agentes da religiosidade popular.

De fato, manifestações de cultura popular e negra não são algo dado, pronto, mas sim espaços de luta, de transformação, em que movimentos de apropriação, dominação, resistência e circularidade cultural se fazem presentes. E, no caso do Maranhão, dentre outras implicações, esses múltiplos processos incidirão diretamente sobre a definição da identidade regional.

#### **4.4.5 *O povo que viaja***

No Maranhão de meados do século XX nota-se a maximização de uma cultura popular e negra viajante, cujas idéias, símbolos e valores cada vez mais se estruturam em uma perspectiva translocal. De fato, agentes da cultura popular, especialmente mães-de-santo, saíam do estado, muitos já “feitos” no tambor de mina, no terecô, na pajelança, e depois

---

campo da antropologia. Pesquisadores brasileiros e estrangeiros, de modo crescente, interessaram-se pelo tambor de mina tanto no Maranhão como no Pará. No Maranhão, a maioria deles se detem na Casa das Minas, de Nagô, e também procura estudar os aspectos mais africanos da Casa Fanti-Ashanti e do Terreiro de Iemanjá. Para um quadro sumariado dos autores, publicações e alguns outros dados do período pós-1960, ver M. FERRETTI (2000, p. 32-8).

retornavam trazendo consigo novos modos de ver e perceber a religiosidade popular e sua relação com as autoridades e a sociedade em geral. Além disso, havia um trânsito contínuo dos populares dentro do próprio estado. Essa cultura viajante parece ter contribuído tanto para o redimensionando dos modos de atuação dos populares e das formas de percepção das elites locais em relação ao povo-de-santo, como para definir os rumos do desenvolvimento da religiosidade popular e afro-brasileira, intensificando, ao mesmo tempo, os processos de sincretismo e de afirmação identitária religiosa no Brasil, particularmente no Maranhão. Este era um estado até então predominantemente rural, mais de 82% de sua população vivia nas zonas rurais (MARANHÃO, 2003), e no qual, deve-se reiterar, ainda se verificavam perseguições e depreciações públicas (especialmente em São Luís e outros centros urbanizados) levadas a cabo pela imprensa laica e religiosa, por setores da polícia, da Igreja Católica e das sociedades médicas, em relação às manifestações de cultura e religiosidade popular.

Em 1951, mãe Odinéia se dirigiu ao *Jornal Pequeno* com o intuito de fazer uma reclamação contra o delegado de Ribamar, que a havia prendido e depois a soltara, ocasião que a “profissional da cura” usara para contar “toda sua história”. O repórter dizia que “de nada adianta a ação dos delegados visando acabar com as curas e os ‘pai-de-santo’. No Brasil, o pagelança impera em todos os cantos”. Quando mãe Odinéia chegou à redação do jornal, “pelo seu aspecto, notamos que se tratava de uma adepta de Nagô. A visitante trazia uma volta feita com coluna vertebral de giboia, além de uma grande flor na cabeça, vestido um pouco exótico”. (JPQ, 18/8/1951, p. 3).

O povo-de-santo local não costumava se apresentar com vestes que lhes caracterizassem pública e cotidianamente como pertencente àquele povo. É bem provável que seus membros, do mesmo modo que o *Pequeno*, vissem mãe Odinéia como exoticamente vestida. A construção de um visual religioso de caráter étnico, exposto para além das fronteiras dos espaços dos rituais e das festas, não foi algo que encantara ao povo-de-santo maranhense. Parece ter sido somente nos momentos de conflito social que se usara essa estratégia, quando, por exemplo, pajés ou pais-de-santo eram presos e se recusavam a trocar de roupa, seguindo para a delegacia vestidos como estavam no terreiro, o que é rememorado oralmente como uma exigência da entidade, e que também se verifica nos registros de época, pois algumas vezes os que eram presos costumavam se comportar como outra pessoa. Entretanto, afora ocasiões do tipo, andar paramentado ou semiparamentado ou com vestes ou objetos inspirados naqueles dos rituais não se constituiu como uma estratégia comum e geral escolhida nas disputas cotidianas de espaço e poder em meio à religiosidade popular no Maranhão.

Mãe Odinéia era “filha do velho Quintino José Pereira, funcionario aposentado do Estado” e vinha de Manaus para passar a festa de Ribamar na Ilha. A mini-autobiografia de mãe Odinéia a constrói como uma mulher mãe-de-santo poderosa e forte, ousada e vitoriosa, e ocupou praticamente uma página do *Jornal Pequeno*. Nela, Odinéia afirmava ter estado no Rio de Janeiro, na Bahia, em Pernambuco, em Fortaleza, em Campina Grande e cidades do norte brasileiro. Trabalhara na rádio difusora do Amazonas. Depois que chegara a São Luís já havia dançado em pelo menos nove terreiros de mina ou pajelança.

O delegado de Ribamar não gosta de mim. Chegou a dizer que manda caçar a licença do tambor onde eu dansar. Mas ele, ele está redondamente enganado. Eu botei carta e buso em cima da banca da Policia de Ribamar. O homem queria ver o que havia com a vida dele e eu avisei-o de que ninguém topava com sua fachada e que breve ele estaria na rua. (JPQ, 18/81951, p. 3)

Mãe Odinéia afirmava ainda que, embora o delegado não quisesse que ela dançasse em Ribamar, ela tinha “batido maracá em diversas casas e por ocasião da festa vou dansar”. (JPQ, 18/81951, p. 3)

Do mesmo modo que mãe Odinéia, também era uma mulher viajante, a mãe-de-santo Mundica Tainha que, em 1951, transferiu seu terreiro para a cidade de Rio de Janeiro. Acusada de fazer “moambas” para garantir as eleições de Vitorino Freire, agindo contra seus adversários,<sup>284</sup> Tainha decidiu enviar uma carta arditamente escrita, repleta de mensagens diretas e indiretas ao *Pequeno*, comentando e desmentindo informações da nota que aquele órgão de imprensa havia publicado ao seu respeito. “Fato estranhável foi para mim as acusações injustas que pessoa ou pessoas despeitadas levaram às colunas do seu jornal”. Ela afirmara que só conhecia Vitorino Freire por nome e por foto. Tainha fez ainda uma crítica velada direta ao próprio *Jornal Pequeno*, segundo o qual os partidos da situação não eram dignos da confiança do povo. “A meu ver”, afirmava Mundica, “tanto os partidos da Oposição como da Situação são dignos da confiança do povo”. De fato, o *Pequeno* se apresentava como o representante único e legítimo do “povo”. Certamente, além das notícias efetivamente publicadas na imprensa, outras informações foram acrescentadas com o espalhar-se dos boatos. “Em referência à notícia que fui presa, surrada e recolhida no 24BC, é mera mentira pois, invoco como testemunho a totalidade dos Sargentos, Tenentes, Oficiais e ainda mais o meu tio Domingo Moura, amigos que poderão atestar esta afirmativa”. Mundica Tainha esperava a

---

<sup>284</sup> “Corre na cidade a notícia que um fuzileiro naval surpreendeu d. Maria Tainha e um pedaço de carne, contaminada de alfinetes, tendo por baixo da posta o retrato do Brigadeiro Cunha Machado. Quem nos deu tal notícia revelou que o fuzileiro quiz saber o significado daquilo, tendo a dona Tainha afirmado que aquela carne era um ‘remedio’ para liquidar com o Brigadeiro, adiantando que aquele mesmo ‘remedio’ fora aplicado por ordem de Vitorino para liquidar o saudoso Satú Belo.” (JPQ, 19/10/1955, p. 1)

publicação da nota “para que todos fiquem sabendo da verdade e evitar futuras explorações a meu respeito”. (TAINHA, 1955, p. 4)

Na carta, Mundica Tainha também reivindicava para o tambor de mina o mesmo *status* do bumba-meu-boi. Sua argumentação era de que em outros estados pessoas importantes, “grandes figuras”, freqüentavam os terreiros.<sup>285</sup>

É bem verdade que tenho terreiro de mina, mas o objetivo não é fazer o mal a quem quer que seja e sim para os meus divertimentos pois, nos estados do Brasil como Bahia, Pará, Rio esta brincadeira de candomblé é tradição que as grandes figuras assistem como nós assistimos o Bumba meu boi. (TAINHA, 1955, p. 4)

Perceba-se que Tainha usa o termo candomblé não como referente a um corpus religioso específico, mas como uma referência genérica às práticas religiosas afro-brasileiras. A denúncia aberta, pública e às vezes apimentada, contra chefes de polícia, a construção de autobiografias, a reivindicação de um melhor status para o tambor de mina, evidenciam que, embora grande parte dos agentes da religiosidade popular e afro-brasileira continuasse a agir nas frestas da oficialidade, cada vez mais, muitos deles, passavam a usar, de maneira inteligente, ousada e criativa, os instrumentos e mecanismos do mundo oficial, como a imprensa, que outrora e ainda naquele momento, não raro insistia em inscrevê-los depreciativamente.

A maximização das viagens de agentes ligados ao tambor de mina e à pajelança no Maranhão está diretamente relacionada ao surto migratório de maranhenses para o sul e sudeste brasileiros nesse período. Essa onda migratória levou muitas dançantes da Casa das Minas, por exemplo, a se mudarem para o Rio de Janeiro e para São Paulo (FERRETTI, 1996, p. 74). Em São Luís, isso se deu sobretudo devido ao declínio de diversas fábricas de tecido nos anos 1950, sendo todas fechadas em inícios da década seguinte. Nessas fábricas, trabalhavam muitos membros da Casa das Minas (FERRETTI, S., 1996, p. 74) e diversas mulheres das classes populares (CORREIA, 1998), muitas ligadas à religiosidade popular. De fato, “da década de 50 aos dias atuais”, as questões financeiras “tornaram-se mais complexas, envolvendo vários artifícios por parte dos pais e mães-de-santo, que nem sempre dizem claramente como adquirem os recursos para as diversas despesas” (SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 31).

Essa cultura popular viajante intensificou a propagação do tambor de mina e da

<sup>285</sup> A forma de tratamento dado aos terreiros afro-brasileiros fora do Maranhão era conhecida pela imprensa. Foi destaque em *Jornal Pequeno*, em 1956, a visita de Ninon Sevilla, a rumbeira “estrela mexicana”, ao terreiro de Joãozinho da Goméia, ocasião em que a cantora “deu vários passes em homenagem a Ogum na esperança de conseguir enfeitiçar o coração de um brasileiro que não desmereça a raça latina e possa amá-la por toda a vida, transformando-a na mulher mais feliz do Universo”. (JPQ, 27/9/1956, p. 5)

pajelança maranhenses no território nacional, ao mesmo tempo em que contribuiu para a difusão de outras religiosidades populares e afro-brasileiras no estado, como o candomblé e a umbanda. Nestas viagens, devem ter sido trazidos para o Maranhão, por exemplo, o jogo de búzios e Exu.

Nos anos 1950, Reis (195-) notara a presença em São Luís de especialistas religiosos que se autoidentificavam como umbandistas e quimbandistas (e não mineiros, curadores, terecozeiros), o que sugere que nesse período já eram difundidas no estado manifestações religiosas de origem africana desenvolvidas na então capital federal.

Também havia agentes da religiosidade popular de outros lugares que se fixavam no Maranhão. Em 1950, um deles, provindo de Belém do Pará, caracterizado como “curandeiro” e “chantagista interestadual”, foi preso em São Luís (PGB, 30/11/1950). Uma vez que as perseguições ocorriam em diversos lugares do Brasil, particularmente nas capitais estaduais, elas acabaram contribuindo para a intensificação desses trânsitos, uma vez que podiam obrigar algum agente da religiosidade popular e afro-brasileira a viajar em busca de lugares mais seguros para se fixar.

Mesmo uma personagem como mãe Andressa, que não viajava para fora do estado, não escapava da influência desses trânsitos envolvendo o povo-de-santo e de encantado. Muitas pessoas, algumas chefas de terreiro, iam visitá-la, tanto do interior quanto de outros estados, principalmente do Pará e do Amazonas. “Dona Laura, filha de Polibojí, que dançava na Casa [das Minas], ia muitas vezes a Manaus, de onde mandava coisas africanas” (FERRETTI, S., 1996, p. 69). Afora isso, sua casa foi visitada pelos viajantes e estudiosos que estiveram no Maranhão interessados na cultura negra.

Reis também afirma que conheceu diversos pajés que nasceram no Maranhão e que viveram por certo tempo em outros estados, como no Pará, e sobretudo que viajavam muito da capital para o interior do estado e vice-versa (REIS, 195-). Embora muitos pajés tivessem casa com terreiro, e eles próprios pudessem ser convidados para assentar terreiros de mina, boa parte deles vivia em viagem, como o curador Antonino, que quando viajava pelo interior da ilha, andava a cavalo, e que também prestava seus serviços no interior do Maranhão (BARBOSA, 2007). Enquanto algumas pessoas iam para a casa dos pajés outras preferiam que estes fossem até suas casas (BARBOSA, 2007; GOMES, 2003; 2005; REIS, 195-)

Assim, se havia um trânsito entre os intelectuais, havia também um amplo leque de interações entre os populares, e entre estes e aqueles, em diferentes intensidades. Do mesmo modo que havia um trânsito nação-região, havia também uma rede de viagens e

contatos dentro do estado. Havia uma interação constante entre as diferentes religiosidades populares e negras no Maranhão. Pais e mães-de-santo, especialmente por ocasião de festas, visitavam outros terreiros, em diversos lugares do estado. A Casa das Minas, um terreiro dito tradicional, até pouco antes da morte de mãe Andressa (1954), recebia, anualmente, na festa de São Sebastião, pessoas amigas de um terreiro cambinda de Codó (FERRETTI, M., 2000, p. 88).<sup>286</sup>

Em 1935, Isabel Mineira introduziu o tambor de mina em Cururupu. Nativa da região, Mineira se tornou filha-de-santo do terreiro da Turquia, um dos mais antigos da capital maranhense. Em Cururupu, com a chegada do tambor de mina, a pajelança foi redimensionada, tornou-se, segundo os pajés, mais animada, mais quente; a introdução do tambor funcionara como um atrativo a mais para os participantes. Os pajés, que antes trabalhavam apenas com o auxílio de um servente, precisaram de tocadores regulares, especialistas. Assim, os pajés começaram a reunir em torno de si núcleos mais ou menos permanentes de pessoas, dando origem a terreiros organizados nos moldes das casas de tambor de mina de São Luís. (PACHECO, 2004, p. 80)<sup>287</sup>

Nos registros da MPF, dos dezenove participantes do tambor de mina realizado no João Paulo, seis já haviam viajado pelo interior, e outros três para fora do estado. Um dos tocadores de tambor já tinha estado em Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso, uma filha-de-santo do terreiro da Turquia conhecia a Paraíba, e uma outra, nascida no Piauí, fora empregada doméstica no Rio de Janeiro. (ALVARENGA, 1948, p. 11-5) Embora tenha sido registrado que a dona da casa, Maximiniana, nunca tinha viajado, sabe-se que já nos anos 1930 ela tinha ligações com Codó, viajando para esta cidade (FERRETTI, M., 2001, p. 66).

Em 1938, cantava-se no terreiro de Maximiniana, “Eu sou filho de Codó”, (ALVARENGA, 1948, p. 19), “Fui no Codó passiá / Mi cunvidáro pá môrá” (Idem, p. 21) “Eu ’tava na Bahia / Eu vi caxa rufá”, (Idem, p. 20), “Na Bahia / Sô forgadô [Sou folgador]” (Idem, p. 58), “A capela do Joazeiro” (Idem, p. 22), “Minha terra é lá no Pará” (Idem, p. 34), “Venho do Pará” (Idem, p. 53-4), “Bôço derriba [derruba] em Belém” (Idem, p. 56), “Dentro

<sup>286</sup> Nos anos 1943-4, na visão de EDUARDO (1948, p. 47), as crenças religiosas africanas estavam mais diluídas entre os negros de Codó que os de São Luís. Em Codó, geralmente os encantados tinham nome em português, e os negros eram bastante aculturados como índios e brancos.

<sup>287</sup> Isso teria levado a uma mudança na posição social dos pajés, que ganharam mais visibilidade e passaram a ter seu prestígio medido não só por seu desempenho terapêutico, mas também pela sua competência em produzir um espetáculo e gerenciar uma rede de relações sociais. A inserção da mina na pajelança cururupuense foi mais técnica que propriamente religiosa, não houve preocupação com fidelidade de tradição ancestral mineira, etc., mas sim em oferecer uma técnica potente de cura à coletividade local. (LAVELEYE, 1996, p. 5-6)

da Mina Gera [Minas Gerais?]" (Idem, p. 47). Do mesmo modo que a representação do Maranhão franco-ateniense, a memória ritual coletiva do tambor de mina rompia fronteiras territoriais e se construía numa perspectiva translocal, estruturando-se, assim, transculturalmente no tempo e no espaço. Viagens e lugares distantes eram conteúdos presentes nas “doutrinas” do tambor de mina. Afinal, um dos pais dos encantados e do povo-de-santo, como eles cantavam, era um rei que atravessara, navegara o Brasil, para ser rei de nagô (Idem, p. 27).

#### **4.4.6 *Novos terreiros e relações***

Os “novos terreiros”, aqueles fundados a partir da década de 1950, já apontam para um novo cenário, no qual emergem contextos e relações que se consolidarão nas décadas seguintes. Dentre eles, destaco dois dos mais conhecidos e estudados atualmente na capital maranhense, a Casa Fanti-Ashanti, fundada em 1954, cujo chefe, pai Euclides, nos anos 1950 “praticava trabalhos de desenvolvimento de algumas pessoas” que o procuravam “a fim de receber ajuda espiritual e até mesmo para desmanchar trabalhos de bruxaria” (FERREIRA, 1987, p. 76), e o Terreiro de Iemanjá, do falecido Jorge de Itaci, fundado em 1956. A partir dos anos 1970, ambas as casas receberiam visita de diversos pesquisadores.

Podem ser salientadas as seguintes características desse novo cenário, a maior presença de homens como chefes de terreiro; terreiros cada vez mais sincréticos; a intensificação das interações entre pesquisa acadêmica e o universo religioso popular, especialmente no que concerne ao que se convencionou chamar de invenção das tradições; a percepção dos terreiros como uma espécie de associações, isto é, os terreiros como sociedades religiosas com personalidade jurídica; a relativização das áreas urbanas proibidas para as práticas religiosas populares e afro-brasileiras; e, por fim, a cultura negra, personificada no tambor de mina, chegando ao poder instituído.

Evidência de uma urdida disputa de gêneros, cada vez mais homens buscavam seu reconhecimento como chefes de terreiros, e não exclusivamente como tocadores no tambor de mina ou como pajés/curandeiros. Eduardo (1948) afirma que nas comunidades camponesas negras maranhenses as mulheres costumavam ter um status mais elevado, o que lhes concedia um maior grau de independência econômica. Em 1938, entre os 13 filhos-de-santo que dançavam paramentados no terreiro de Maximiniana, 12 eram mulheres e somente 1 era

homem.<sup>288</sup> Em 1954, dos 42 terreiros de tambor de mina localizados por Masson na ilha de São Luís 31 eram chefiados por mulheres e 10 por homens.<sup>289</sup> Na lista dos terreiros de mina de Waldemiro Reis, na qual ele destaca sete que seriam “os mais certos”, todos estes eram chefiados por mulheres, algumas já falecidas, e que teriam grande poder mediúnico.<sup>290</sup> Contrastando com esta lista, entre aqueles que Reis vê como “os curandeiros mais conhecidos” no Maranhão, de reconhecido poder mediúnico, 6 são homens e apenas 1 é mulher.<sup>291</sup> Também através da imprensa, verifica-se que entre aqueles comumente relacionados às práticas curativas, maracás e penas, os mais famosos eram o Doutor Pio, Mestre Demétrio, João da Cruz e Palmeiro Albuquerque; e entre as prisões ou outras referências a “curadores” com identificação sexual, 7 eram mulheres e 17 eram homens. Enfim, do ponto de vista do prestígio social e mesmo do número de agentes sociais vistos como curadores/pajés, destacavam-se homens, ao contrário do que ocorria com o que se identificava como tambor de mina, um espaço mais feminino.

A relação prestígio social/tambor de mina/mãe-de-santo, que ganha uma força significativa depois que os intelectuais falam sobre a Casa das Minas e sua alma africana, mãe Andressa, é questionada pela abertura desses novos terreiros.<sup>292</sup> Tanto o Fanti-Ashanti quanto o Iemanjá são fundados sob chefias de homens. Os terreiros nascentes não questionam diretamente, mesmo porque não tem poder e prestígio suficiente para isso, os velhos terreiros, pelo contrário, algumas vezes se pretendem umbilicalmente ligados a eles. Os homens, muitos dos quais até então se assumiam como pajés para não serem caracterizados como mineiros e serem vistos como afeminados, superam este preconceito social e fundam seus terreiros. Talvez isso se relacione à vida estável que um terreiro de mina poderia dar. Não tanto do ponto de vista financeiro, o que é difícil de medir, haja vista que muitos curandeiros itinerantes, certamente conseguiam uma boa renda mensal, mas sobretudo da perspectiva da comodidade

<sup>288</sup> Todos os três tocadores de tambor e o tocador de cabaça eram homens. Uma mulher tocava o triângulo. (ALVARENGA, 1948)

<sup>289</sup> Não se informa a chefia do terreiro na rua Getúlio Vargas, 21, no Lira.

<sup>290</sup> Ele destaca as Casas das Minas e de Nagô; o terreiro de Alice, que primeiro havia se estabelecido próximo ao Anil e depois fora ao Sacavém; o terreiro de Maria Cristina, no sítio Justino; o de Noemia, no Cutim; o terreiro de Severa, no Apeadouro; e o de Acelina Santos, no Cutim do Padre. (REIS, 195-, p. 111-8)

<sup>291</sup> A única mulher de sua lista é a curandeira Josefá, residente nas Salinas, interior da ilha. Os homens são Marcelino do Pombal, das Laranjeiras, provavelmente também interior da ilha; Chico Borges, de Viana, interior do Maranhão; Dr. Abel, de São Luís; Viriato Lago, do sítio Piranhenga, interior da ilha.

<sup>292</sup> Cabe lembrar, entretanto que embora na Casa das Minas só mulheres recebessem voduns, a maioria do sexo masculino, sabe-se que pelo menos até as primeiras décadas do século XX, havia um velho africano, “que usava toalha quando recebia seu vodum, e que teria sido um dos poucos homens a receber vodum na Casa” (FERRETTI, 1996, p. 60). É bem provável que tenha sido somente a partir de meados do século XX, que os agentes do sexo masculino passaram a participar só como entidades e não como humanos nos rituais de transe da Casa das Minas.



e segurança. A própria fama de pais-de-santo como Negreiros, no bairro do Turú, legitimada pela imprensa em 1954, evidencia novos rumos para pais-de-santo que desejassem chefiar terreiros. Lembre-se que Negreiros disputara com outros 41 terreiros reconhecidos pela imprensa em São Luís, dos quais 31 eram chefiados por mulheres. Na década de 1950, já está consolidada a possibilidade de pessoas do sexo masculino, além de serem médiuns de incorporação e chefes de terreiros, tornarem-se famosos e adquirirem prestígio social por isso.<sup>293</sup>

Debates, reuniões, assinaturas e estatuto marcaram a fundação do terreiro de pai Euclides (FERREIRA, 1987, p. 76). À religião da oralidade, dos contatos imediatos, apresenta-se, ainda que timidamente, a religião escriturada e contabilizada. Pai Euclides não abandona a cura e se apresenta como continuador da tradição fanti-ashanti.<sup>294</sup> A Casa Fanti-Ashanti, já nos anos 1950, buscará uma dupla legitimidade, uma alicerçada na pajelança e outra na mina. Embora nos discursos das elites, especialmente de médicos e padres, a pajelança fosse vista depreciativamente, na prática, o que envolvia diferentes grupos e setores sociais, ela se apresentava como uma importante fonte de renda para o povo-de-encantado. Ao se dizer continuador da tradição fanti-ashanti, Euclides reconhece a importância de “África” e do prestígio implicado na relação Brasil-África. (FERREIRA, 1989; 1997)

---

<sup>293</sup> Entre os elementos que teriam levado os pajés a adotarem elementos específicos da mina, costumam ser destacadas as perseguições policiais. PARÉS também salienta o fato de, no contexto da cura, quanto maior o número de entidades espirituais do pajé mais poder se supõe que ele tenha. Assim, a inclusão de elementos rituais da mina, como o tambor, na pajelança, pode ser lida como uma estratégia de acumulação de entidades espirituais da mina por parte do pajé, pois, no âmbito da cura, acredita-se que essas entidades africanas tenham mais poder. A organização coletiva da sociedade do tambor de mina, com um calendário a ser seguido, é um processo mais complexo que a realização esporádica de sessões de cura. Essa organização funcionaria, assim, como uma estratégia por meio da qual o pajé poderia adquirir status social e poder econômico. (PARÉS, 1997, p. 201-2) Analisando o contexto do batuque gaúcho, CORRÊA nota que a fundação de uma sociedade civil legalmente constituída, em que os membros paguem mensalidades, embora faça parte da aspiração da maioria dos pais-de-santo, é algo que, na prática, muito dificilmente funciona. Primeiro, porque o sistema é francamente autoritário, o chefe pode tomar as decisões que lhe aprouver, excluindo-se, assim, a possibilidade de cargos e corpos deliberativos com poder decisório. Segundo, e sobretudo, porque nas trocas simbólicas intramuros “a moeda *prestígio* tem alto valor, não raro maior que a outra” (CORRÊA, 2002, p. 349, grifo do autor). Obviamente, isso não quer dizer que pais e mãe-de-santo não convertam recursos sociais e simbólicos em bens materiais, como, por exemplo, mãe Nanã de Aracaju, que tinha como única fonte de renda seu terreiro e “conseguiu adquirir casas, terreno, gado, carro, bens que lhe permitiram chegar ao fim de seus dias com conforto e longe da pobreza de sua infância” (DANTAS, 2002, p. 114)

<sup>294</sup> Em 1954, o terreiro chamava-se *Tenda de São Jorge Jardim Ueira* e não *Casa Fanti-Ashanti*. Pai Euclides afirma que quando de sua fundação, sua mãe-de-santo, Maria Pia, o aconselhou a trocar aquele nome por Ilê Fanti-Ashanti, mas, como o primeiro nome já havia sido registrado na polícia, a sugestão não foi aceita. Nos anos 1950, Pai Euclides dizia-se mais ligado aos caboclos que aos voduns e orixás. A escolha do nome do terreiro teria sido orientada pela sua maior ligação, na época, com os caboclos, especialmente com os turcos – daí porque Tabajara é seu chefe espiritual e São Jorge, além de ser ‘irradiação’ de Ogum e de ter vencido batalha em Humaitá (onde se fala que combateu ao lado dos turcos), deu nome a um forte africano de onde foram embarcados muitos escravos que vieram para o Brasil. Segundo o mesmo pai-de-santo, *Jardim de Ueira* é um lugar (místico) onde os turcos reuniam-se para fazer seus planos de batalha. Era também o nome que dava ao local onde se reunia com o seu grupo, antes de ter construído seu barracão, sob o comando de seu caboclo Tabajara, para realizar o Canjerê. (FERRETTI, M., 2000, p. 158)

O estatuto da Casa Fanti-Ashanti de 1958 é revelador. Apresentava-se como uma “Irmandade Hereditária que tem por finalidade praticar e difundir o Culto africano da Nação Fanti-Ashanti, de acordo com as leis vigentes e as autoridades constituídas”. Seus objetivos: “Aprofundar-se mais na matéria, para manter a tradição do Culto, zelando e enriquecendo cada vez mais o valor da história, do folclore brasileiro e maranhense como também a História desses misteriosos Povos da Costa do Ouro, que ainda existem até os dias de hoje”; “Prestar conforto espiritual de acordo com os dogmas da Nação Fanti-Ashanti, aos que dele necessitarem”; “Esperar encarecidamente receber ajuda material e financeira do Estado, do município e ainda de adeptos e de administradores, e de todas as pessoas de boa vontade para a manutenção interna da casa e dos rituais do Culto”. (FERREIRA, 1987, p. 121)

Destaca-se, assim, em primeiro lugar, a origem da casa, fanti-ashanti, tradição que teria sido trazida por Basília Sofia, cujo nome africano era Massinokou Alapong, vinda da Costa do Ouro, capital de Cumassy, em 1855, como escrava, para Salvador, Bahia, Massinokou teria freqüentado o Terreiro da Casa Branca (Oxé Opô Afonjá), até quando, em 1864, já liberta, veio para São Luís, onde passou a freqüentar as Casas de Nagô e das Minas. Embora tenha associado práticas iorubanas e ameríndias, Massinokou teria conseguido ensinar a duas ou três pessoas as tradições fanti-ashanti. O fato é que “o reino dourado dos Ashanti” (FERREIRA, 1989, p. 72), mítico ou real, encantou Pai Euclides.<sup>295</sup> A Casa Fanti-Ashanti é, assim, apresentada como algo legítimo, organizada nas linhas da tradição. Sua fundadora, Massinokou, veio da África, passara pela Casa Branca, e pelas Casas das Minas e

---

<sup>295</sup> Segundo ASSUNÇÃO (1999b), Pai Euclides, enquanto líder de uma comunidade religiosa, ficara encantado com a idéia de que numerosos escravos de procedência Fanti e Ashanti teriam desembarcado nas praias brasileiras e trazido com eles suas crenças e culturas. Isso o teria levado a “reinventar uma tradição” no Maranhão. Sustenta esta argumentação de ASSUNÇÃO a evidência de pesquisas recentes, como a de OLIVEIRA (1997, p. 62-3), que mostram que os portugueses, quando senhores de El-Mina, decidiram não vender negros desse litoral nem de 10 milhas para o interior. Portanto, a importação de cativos de origem Fanti e Ashanti ficou de fora do raio de ação do tráfico português e brasileiro, daí serem mínimos os registros de sua passagem. Foi Nina RODRIGUES (1977, p. 147) o primeiro a afirmar que os minas podiam ser originários dos reinos Fanti e Ashanti (atual Gana). Depois dele, Artur RAMOS (1979, p. 209), em 1943, dedicou uma seção aos Fanti-Ashanti na sua discussão das culturas negras no Brasil, embora tenha afirmado que de sua cultura espiritual e material “nada ficou entre nós”. É possível que ASSUNÇÃO tenha razão ao afirmar que pai Euclides *inventara* uma tradição. Entretanto, como afirma o próprio ASSUNÇÃO, o tema da etnicidade dos africanos trazidos para as Américas é amplo, complexo e polêmico. É questionável a idéia de que a consolidação de uma tradição religiosa afro-brasileira dependa da quantidade de indivíduos de um mesmo grupo étnico que tenha desembarcado no chamado Novo Mundo, como parece ser a pressuposição de ASSUNÇÃO. THORNTON salienta que a ação de muitos sacerdotes católicos em África foi fundamental para a expansão e consolidação das religiosidades africanas na América, pois era comum eles condenarem “sacerdotes africanos” (médiums, etc.) por bruxaria e consultas ao demônio, e os deportar para o Novo Mundo. Se as pessoas acusadas de bruxaria eram realmente sacerdotes africanos ou não, elas eram aceitas e reconhecidas enquanto tais pelos povos africanos nas Américas. (THORNTON, 2004, p. 347) Desse modo, um único sacerdote deportado da África, membro de um determinado povo, poderia ter implicações mais profundas na propagação de uma religiosidade africana nas Américas que um conjunto de africanos, de um mesmo povo, entre os quais não houvesse, por exemplo, um sacerdote especializado.

de Nagô. Isto é, percorreu os caminhos da tradição, agora nas mãos de Euclides. Este, como bem revela o estatuto de sua casa, tinha consciência da necessidade de “manter a tradição do Culto” através de aprofundamentos na matéria, aprofundamentos estes que suponho podiam ser de diversos modos.<sup>296</sup>

Perceba-se também que, em 1958, pai Euclides já parecia esperar receber ajuda material e financeira do Estado e do município. Se Euclides manifestava publicamente no estatuto de sua Casa que esperava aquela ajuda é porque ele percebia no horizonte condições reais de possibilidade para que isso ocorresse. Em nenhum momento ele considera que o que pratica seja uma “religião”, diferentemente de Masson que, em 1954, já denominava o tambor de mina de religião. Mas Euclides aproxima a Casa Fanti-Ashanti de religião, pois fala de seus “dogmas”, além de se referir à “Culto”, com C maiúsculo. O Culto aparece relacionado tanto à história quanto ao folclore brasileiro e maranhense. De um lado, isso evidencia que ainda não havia solidez na referência ao tambor de mina como religião. De outro, pode sugerir uma estratégia político-financeira, afinal, era o folclore, e não a religião propriamente dita que há muito era anunciada como algo que necessitava ser preservado e conservado, para o que, os órgãos municipais, estaduais e federais deveriam contribuir financeiramente. Além disso, é provável que houvesse fissuras entre as percepções de Pai Euclides e outros pais-de-santo e populares, e aquelas dos intelectuais ou mesmo do Estado acerca do que seria folclore. O que fica evidente é que pai Euclides destaca, e de modo proposital, a necessidade de recursos financeiros para manter a Casa, não à toa os solicita “encaricidamente”.

Pontuo na fundação do Terreiro de Iemanjá em 1956, do babalaô Jorge de Itaci, o fato deste abrir seu terreiro em área até então proibida. A Casa de Iemanjá (Ilê Axé Yemanjá) ou Centro Espiritualista de Tambores Yemanjá,<sup>297</sup> inicialmente funcionava no Calhau, e a partir de 1958 passou a funcionar no Fé em Deus. Na época, os terreiros, pelo menos oficialmente, só poderiam tocar do Sacavém em direção ao interior da ilha de São Luís. Jorge, que tinha amizade com um agente policial, conseguiu três dias de licenças para realizar toque de Santa Bárbara no bairro da Fé em Deus, localizado próximo ao Centro. Doze anos antes, em 1946, seu Manduca e João da Cruz haviam instalado seus terreiros nesse bairro, que foram

<sup>296</sup> Nos anos 1970, o terreiro de pai Euclides começou a receber as primeiras visitas de pesquisadores, como Maria Amália e Roberto Motta. Este, particularmente, facilitou o acesso de Pai Euclides a terreiros tradicionais de Recife, apresentando-o como filho de Oxalá. (FERRETTI, M., 2000, p. 174) Não é de estranhar que a Casa Fanti-Ashanti seja, atualmente, mais estudada que a Casa de Nagô (M. FERRETTI, 2001, p. 21) e que Pai Euclides, desde os anos 1980, entusiasmado com o candomblé e com o nagô, seja um pai-de-santo viajante, escritor, conferencista e produtor cultural (FERRETTI, M., 2000, p. 178-9).

<sup>297</sup> Casa fundada por ordem de Nochê Abê (Yemanjá) e Dom Luís rei de França (Xangô), sendo suas colunas sustentadas por Toy Averekete, Xangô Badé, Dom João e Lego Xapanã.

fechados pela polícia.<sup>298</sup> Note-se que o terreiro de Iemanjá não foi incorporado pelo crescimento gradativo da zona urbana, como aconteceu com diversos terreiros no Brasil, ele foi fundado já dentro de uma área que era considerada na década de 1950, zona urbana.

Cinco anos depois da criação da Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão, na qual médicos e padres declararam guerra aos curandeiros, o curador José Cupertino, vereador de São Luís, fundou na capital maranhense, sob influência do Rio de Janeiro, a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão. Assim, 1962 foi um marco institucional importante para os curadores. Estes, do ponto de vista oficial, de contraventores poderiam ser respeitados como ministros de uma religião nacional (FERRETTI, M., 2000, p. 71; 2001, p. 44).<sup>299</sup>

Em 1965, o terreiro de Iemanjá foi transformado em uma sociedade religiosa com personalidade jurídica, com os seus estatutos publicados no Diário Oficial e registrados no Cartório de Títulos e Documentos, o primeiro terreiro de mina a tomar essa iniciativa no Maranhão. Nesse mesmo ano, no primeiro governo militar, a convite da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, Jorge de Itaci e filhos-de-santo ligados à sua casa, apresentaram tambor de mina nos jardins do Palácio dos Leões. (OLIVEIRA, 1989, p. 19) O povo-de-santo ocupava, assim, o maior símbolo do poder estatal.

Mas, se Jorge foi ao Palácio dos Leões, isto foi possível devido a um lento e descontínuo, porém constante, processo de conquistas e valorização do universo popular religioso afro-brasileiro. As articulações de mãe Andressa com Paulo Ramos durante o Estado Novo, a visita do então vice-presidente da República à Casa das Minas em 1953, o espaço conquistado por pais e mães-de-santo como Maximiniana, Mundica Tainha e Negreiros e por pajés como Benedita Jardim e Palmeiro Albuquerque, e outras múltiplas dinâmicas envolvendo o povo-de-encantando, foram preâmbulos desse novo cenário, em que a cultura afro-brasileira e popular chega, de modo direto e oficial, às esferas do poder instituído.

---

<sup>298</sup> Naquele momento não havia terreiro de mina do canto da Fabril até o Apeadouro (defronte da Escola Técnica). Em 1956, a cobertura de palha pegou fogo, quando o terreiro ainda era no Calhau, e o povo-de-santo não tinha condições financeiras para recuperá-lo. Jorge então falou com sua mãe, Paula de Oliveira, e esta consentiu realizar a festa na varanda de sua casa, no Fé em Deus. Em 1960 foi inaugurada uma nova sala, com pegi.

<sup>299</sup> Em termos de reconhecimento e afirmação institucionais, a criação da Federação Espírita de Umbanda, em 1939, foi algo pioneiro no âmbito do universo religioso afro-brasileiro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos primeiros anos do século em curso, um conhecido cantador de bumba-meu-boi, João Chiador, cantava em terreiros e arraiais de São Luís, uma fórmula cujos sentidos foram intensamente negociados no Maranhão dos anos 1937-65.

Maranhão, eu te amo Maranhão!  
 A minha terra querida  
 Tem muita história pra contar  
 É Atenas Brasileira, que o poeta assim dizia  
 Terra de literatos, candomblé e encantaria.

A identidade regional é modelada, adaptada e transformada ao longo do tempo. Ela é construída na interação de indivíduos e grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão, constantes ou temporários, que estabelecem os elementos que podem ser identificados como símbolos dessa identidade.

Verificou-se que, particularmente do Estado Novo à primeira metade da década de 1960, identidade maranhense, constituída e representada por certas manifestações culturais, foi profundamente remodelada. Nesse período, heranças étnico-culturais foram negociadas em meio a dinâmicas de definição do Maranhão e do maranhense; relacionaram-se uma identidade regional ateniense e francesa, dita branca e erudita (em que se define o Maranhão como a Atenas Brasileira e São Luís como única capital brasileira fundada por franceses), com um Maranhão pretensamente popular, mestiço e negro (caracterizado paradigmaticamente no bumba-meu-boi e no tambor de mina), num momento em que essas duas representações eram distanciadas e aproximadas pelos discursos e práticas que as conformavam. Houve mudanças, permanências e recriações no sistema de representação coletiva da região denominada Maranhão. Embora ela continuasse a ser vista como erudita e refinada, passou a ser representada como popular, mestiça e negra. Neste processo, o bumba-meu-boi, em particular, tornou-se elemento mediador e diacrítico fundamental de identidade maranhense. Um outro panteão identitário foi construído para o Maranhão. A terra das palmeiras onde canta o sabiá, a terra de La Ravardière, também passou a ser vista e representada como a terra dos bumbas-meu-boi e dos tambores negros e populares.

O caso em estudo mostra que os elementos que constituem uma identidade regional são constantemente negociados e as diferentes práticas e representações que alimentam sua construção como fixa, homogênea e bem demarcada terminam por mostrá-la como dinâmica, heterogênea e fluida. Regiões e regionais são vividos, imaginados, e resultam de processos de mobilização de múltiplas, e mesmo díspares, estratégias individuais e grupais

nas quais o nacional e o global freqüentemente se coadunam aos usos do local, demarcando identidades e culturas através de constantes e dinâmicas negociações, (des)articulando, assim, práticas e representações que dão sentido e forma à região e ao seu tipo regional.

A região Maranhão pode ser vista como uma entidade de caráter político e territorial e como um espaço de produção de sentidos. Desse modo, identidade maranhense pode ser interpretada como um construto que serve de referência para elaboração de práticas identitárias, dinâmicas culturais e tradições de diversos grupos.

A simbolização da região inclui processos através dos quais alguns grupos (e suas práticas e conhecimentos) se tornam visíveis ou são obliterados, e assim como as nações, regiões são pensadas em torno de comunidades de sentido. Como tentei mostrar, há certos elementos que representam o Maranhão, e esse imaginário é conformado e transformado através das práticas de diferentes e desiguais sujeitos e das múltiplas dinâmicas sociais.

Sendo assim, identidade maranhense não se refere unicamente à vitória da resistência de uma cultura popular ou de uma cultura negra cujos elementos passam a ser termos-chave nos discursos que definem a identidade da região. Também não se pode interpretar esta história tão somente como um movimento de apropriação das “coisas do povo”, “de preto” e “da caboclada” por uma cultura de elite ou cultura branca. Este é um terreno de ambigüidades e de contradições.

Terminarei estas considerações parafraseando Mbembe (2001, p. 28-29), quando analisa e critica as diferentes formas com as quais se construiu e representou identidade africana. Penso que não existe nenhuma identidade maranhense que possa ser dita em um único termo, nomeada em uma única palavra ou explicada em uma única categoria. Ela é constituída, de variadas formas, através de uma série de práticas, experiências e discursos. As formas desta identidade são móveis e reversíveis. Identidade maranhense não pode ser reduzida à tradição, cujo significado é algo dinâmico. A densidade da qual o passado e o presente maranhense são feitos poderá ser melhor analisada se se atentar para os diversos discursos e práticas através dos quais os indivíduos estilizam sua conduta e vivenciam a cotidianidade de seu tempo e espaço.

## FONTES

A JUVENTUDE. Órgão Oficial do Grêmio Cultural João Lisboa. São Luís, 1957.

A LUZ. Órgão da Juventude Espírita Maranhense. São Luís, 1948.

A PÁTRIA. São Luís, 1947.

A TARDE. Carolina, 1934-5; 1950-5.

A TARDE. São Luís, 1951.

ALMEIDA, Ruben. A cidade de São Luiz (tentativa de reconstituição histórica). **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, dez. de 1954.

ALVARENGA, Oneyda. **Tambor de mina e tambor-de-crioulo**. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo; Departamento de Cultura; Discoteca Pública Municipal, 1948a.

\_\_\_\_\_. **Catimbó**. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo; Departamento de Cultura; Discoteca Pública Municipal, 1948b.

\_\_\_\_\_. **Babassuê**. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo; Departamento de Cultura; Discoteca Pública Municipal, 1950.

ALVES, Ivone Ribeiro. Noite de São João. **Jornal do Dia**, São Luís, p. 4, 25 de jun. de 1955.

ALVES, Marcio Moreira. Babaçu, o matriarcado econômico. **Jornal Pequeno**, São Luís, 14 de jun. de 1958a.

\_\_\_\_\_. El-Rei Sebastião na terra dos igarités. **Jornal Pequeno**, São Luís, 17 de jun. de 1958b.

\_\_\_\_\_. Maranhão, terra que foi, não é, possivelmente será? **Jornal Pequeno**, São Luís, 19 de jun. de 1958c.

ALVORADA. São Luís, 1935.

ALVORADA. Órgão Educativo, Cultural e Recreativo. São Luís, 1955-6.

ALVORADA. Órgão Literário, Crítico e Noticioso. São Luís, 1895.

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963. (Obras Completas de Mário de Andrade).

\_\_\_\_\_. **Macunaíma**. São Paulo: Livraria Martins, 1994.

ARAÚJO, Corrêa de. A agonia de Atenas. **Diário do Norte**, São Luis, 12 de nov. de 1939.

- \_\_\_\_\_. Ao Guimarães Martins. **Diário do Norte**, São Luis, 28 de abr. de 1940.
- \_\_\_\_\_. Ode a Gonçalves Dias. **Diário do Norte**, São Luis, 14 de abr. de 1944.
- \_\_\_\_\_. O Sabiá de novo está cantando. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 6, 1949.
- ARAÚJO, C. Ferreira de. Um apêlo aos colegas. **Folha Estudantil**, São Luís, 13 de jun. de 1951.
- ARAÚJO, Lilah Lisboa de. Música Nossa. **Diário do Norte**, São Luís, 26 de maio de 1942.
- ARAÚJO, Maria Raimunda (Org.). **A invasão do quilombo do Limoeiro -1878**. São Luís: SIOGE; Edições APEM, 1992.
- ARTE E CULTURA. Órgão do Grêmio Literário Professor Paulo Freitas. São Luís, 1954.
- ATHAYDE, Austregesilo de. A Velha Mãe França. **O Globo**, São Luís, 3 de mar. de 1944.
- AVANTE. Órgão do Grêmio Cultural e Recreativo Luís Rego. São Luís, 1949-50.
- BARBOSA, Estelina dos Reis Pires. **Mina, Pajelança...: entrevistas semi-estruturadas realizadas no Rio dos Cachorros, em São Luís, Maranhão, Brasil**. São Luís, maio de 2007. Entrevista concedida a Antonio Evaldo Almeida Barros e Viviane de Oliveira Barbosa.
- BARROSO, Antonio Girão. "Obrigado a São Luiz". **O Globo**, São Luís, 22 de mar. de 1948.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971 (1960), 2. v.
- \_\_\_\_\_. O negro no norte do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, p. 57-61, jun. de 1952.
- BASTOS, J. Bastos. Avante, mocidade ateniense. **Folha Estudantil**, São Luís, 13 de jun. de 1951.
- BEZERRA, Boaventura. Maranhão Athenas e Maranhão Apenas. **Jornal Pequeno**, São Luís, 14 de dez. de 1961.
- BILL. A festa do Jaguarema. **Jornal do Dia**. São Luís, 26 de jun. de 1956.
- BITTENCOURT, Nereu. A Gonçalves Dias. **Diário do Norte**, São Luis, 11 de jul de 1937.
- BOGÉA, Antonio Mourão. Discurso de posse em ingresso na Academia Maranhense de Letras em 1963. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 19, jun. 1998.
- BOLETIM PAROQUIAL. Arari, 1953-9.
- BRAGA FILHO, Pedro. Discurso de recepção a Arnaldo de Jesus Ferreira em 08/09/1951. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, maio de 1954.



BRANDÃO, Darwin. **A cozinha baiana**. Bahia: [s. e.], 1948.

BRITO, José. A Continuação de um Ideal. **Estudante de Atenas**, São Luís, 14 de maio de 1957.

BURNETT, José Carlos Lago. Como falou o poeta LAGO BURNETT á “Revista Branca”, do Rio de Janeiro. **Novidades**, São Luís, 02 de ago. de 1952.

\_\_\_\_\_. São João desconhecido. **Jornal do Dia**, São Luís, 24 de jun. de 1954a.

\_\_\_\_\_. Boi Morto. **Jornal do Dia**. São Luís, 30 de jun. de 1954b.

CALVET, Aldo. Arte Brasileira. **Diário do Norte**, São Luís, 6 de jul. de 1938.

CARDOSO, Iracema. Nossas Tradições. **Alvorada**, São Luís, 14 de jul. de 1947.

CARNEIRO, Edson. **A linguagem popular da Bahia**. Bahia: oooo, 1951.

CARVALHO, A. C. Bayma de. À memória do dr. Antonio Gonçalves Dias, falecido no mar, no dia 3 de nov. de 1864. **Pacotilha**, São Luís, 3 de nov. de 1898.

CARVALHO, G. O Negro e a Civilização. **Novidades**, São Luís, 07 de set. de 1950.

CASAS, Álvaro de Las. **Na labareda dos trópicos**. Viagem ao norte do Brasil. Rio de Janeiro: S. A. A Noite, 194-.

\_\_\_\_\_. São Luís, a cidade misteriosa. **Diário do Norte**, São Luís, 19 de out. de 1938.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: INL, 1962.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Editora Global, 2000.

\_\_\_\_\_. **A cozinha africana no Brasil**. [s. e.], 1964.

CHATEAUBRIAND, Assis. A latinidade maranhense. **Diário do Norte**, São Luis, 12 de maio de 1943.

CODÓ. **Código de Postura de Codó**. Artigo 22 da Lei nº 241, de 13 de setembro de 1848.

CORREIO DA TARDE. São Luís, 1910.

CORREIO DE TIMON. Timon, 1956-9.

CORREIO TRABALHISTA. Órgão do Partido Trabalhista Brasileiro. São Luís, 1949-50.

COSTA, Evandro de Araújo. São Luiz... **Alvorada**, São Luís, 31 de maio de 1946.

COSTA, José Sarney. Pesquisa sobre a pesca de curral na ilha do curupú. **Revista de**

**Geografia e História**, São Luís, 1954.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o Bumba-meu-boi. **O Imparcial**. São Luís, 26 de jul. de 1953.

\_\_\_\_\_. **Govêrno e Povo**. Rio de Janeiro: Editora Artenova Ltda, 1966.

COSTA, Ribamar. Noite do Balão e da Saudade. **Tribuna**, São Luís, 24 de jun. de 1934.

CRUZ, Bráulio Bispo da. **Vida de policial, anos 1950, 1960...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em São Luís, Maranhão, Brasil. São Luís, mar. e dez. de 2005. Entrevistas concedidas a Antonio Evaldo Almeida Barros.

CRUZ, Monsenhor Arias. Gonçalves Dias em Brasília. **Cruzeiro**, Caxias, 15 de mar. de 1959.

\_\_\_\_\_. Zébruno. **Cruzeiro**, Caxias, 6 de ago. de 1948.

DANTAS, Audálio. Eugênio é persona grata do terreiro de José Bruno. **Jornal Pequeno**, São Luís, 28 de jul. de 1958.

DELGADO, Dom José de Medeiros. **Ata de fundação da Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão**. São Luís, 1957. (Comissão Memorial Cristo Rei).

D'EVREAUX, Yves. **Viagem ano norte do Brasil feita nos anos 1613 a 1614**. 3. ed. São Paulo: Siciliano, 2002.

DIÁRIO DA MANHÃ. Um jornal vibrante – uma arma do povo. São Luís, 1958-62.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Rio de Janeiro, 1960.

DIÁRIO DO MARANHÃO. Jornal do Comércio, Lavoura e Indústria. São Luís, 1893.

DIÁRIO DO NORTE. São Luís, 1937-45.

DONCRI. Linda Noite de São João. **Diário do Norte**, São Luís, 2 de jul de 1939.

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

EMILIA, Maria. Ronda Social. **Diário da Manhã**. São Luís, 18 de jun. de 1959.

FERNANDES, Florestan. **A etnologia e a sociologia no Brasil**. São Paulo: Anhembi, 1958.

FERNANDES, José Silvestre. A Ilha dos Lençóis – Lendas. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 5, 1948.

FERREIRA, Arnaldo de Jesus. Discurso de posse em ingresso na academia Maranhense de Letras em 1951. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 9, 1954.

FERREIRA, José Jansen. **Apolônia Pinto e seu tempo**. Serviço Nacional de Teatro, 1953.

FOLHA ESCOLAR. São Luís, 1949.

FOLHA ESTUDANTIL. Órgão do Grêmio Liceísta. São Luís, 1951.

FORTUNA, Hilton. Carnaval. **O Ateniense**. São Luís, 9 de abr. de 1916.

FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições no Norte do Brasil**. Recife: [s. e.], 1884.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto Regionalista**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1976.

\_\_\_\_\_. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Nacional, 1933.

GARRIDO, Assis. Estão em São Luiz os despojos da grande artista. **O Globo**, São Luís, 17 de dez. de 1947.

GOMES, Alzira Silva Gomes. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003; ago. de 2005. Entrevistas concedidas a Antonio Evaldo Almeida Barros.

GONZAGA, Luís. Os colégios, numa brilhante demonstração de civismo e brasilidade, desfilaram pelas ruas. **Correio de Timon**, Timon/MA, 19 de set. de 1956.

GUERREIRO, A. Nova fase da cultura maranhense. **Diário do Norte**, São Luís, 1945.

GUIMARÃES. **Código de Postura de Guimarães**. Artigo 31 da Lei nº 4000, de 26 de agosto de 1856.

JORNAL DO DIA. Um Órgão a Serviço da Verdade. São Luís, 1953-60.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Posição católica perante a umbanda**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1956.

\_\_\_\_\_. A ineficácia do feitiço. **Jornal Pequeno**, São Luís, 1958, p. 3.

LANDES, Ruth. Biracialism in American Society: A Comparative View. **American Anthropologist**, v. 57, n. 6, p. 1253-1263. 1955.

\_\_\_\_\_. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1967.

LEMOS, Baptista. Festas tradicionaes de nossa terra. **Diário do Norte**, São Luis, 23 de jun. de 1940.

LIMA, Domingos de Freitas. **Cura, terecô, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em São Luís Gonzaga do Maranhão, Maranhão, Brasil. São Luís Gonzaga do Maranhão, mar.-abr. de 2005. Entrevistas concedidas a Viviane de Oliveira Barbosa.

LIMA, João da Silva. A vida intelectual em São Luiz. Boletim Paroquial, Arari, 08 de jun. de 1957.

LISBOA, Achiles. A imigração e a lepra. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, jun. de 1947.

\_\_\_\_\_. Discurso de recepção a Mário Meirelles por ocasião do ingresso deste na Academia Maranhense de Letras em 1948. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 20, dez. 1998.

LOPES, Antonio. Antonio Lobo. **Diário do Norte**, São Luís, 21 de jul de 1938.

\_\_\_\_\_. Folclore Maranhense. **Diário do Norte**, São Luís, 20 de jun. de 1942.

\_\_\_\_\_. **Presença do romanceiro**. Versões maranhenses. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LOPES, Edmundo Correia. Vestígios de África no Brasil. **O Mundo Português**, Lisboa, v. 6, n. 63, 1939.

\_\_\_\_\_. O kpoli de mãe Andressa. **O mundo português**, 9 (1000), p. 139-44, abr. de 1942.

\_\_\_\_\_. Os trabalhos de Costa Peixoto e a língua ewe no Brasil. In.: PEIXOTO, Antonio Costa. **Obra Nova de Língua Geral da Mina**. Lisboa: Ed. Agencial Geral das Colônias, 1945. p. 41-67.

\_\_\_\_\_. A propósito de “A Casa das Minas”. **Atlântico – Revista Luso Brasileira**, Lisboa, v. 57, n. 5, 1947.

MACEDO, Eurico de. Noite de São João. **Pacotilha**, São Luís, 23 de jun. de 1926.

MAGALHÃES, Celso de. **A poesia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1973.

MARANHÃO. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 29 de jun. de 1940.

MARANHÃO. SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA. CENTRO DE CULTURA POPULAR DOMINGOS VIEIRA FILHO. Memória de Velhos. **Depoimentos**: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense. São Luís: LITHOGRAF, 1997. V. 3: Depoimento de Marciano Vieira Passos. V. 5: Depoimentos de Alauriano Campos de Almeida, Canuto Santos, João Francisco do Espírito Santo, João José de Sousa Machado e José Costa de Jesus.

MARANHÃO. Noticiário. Sobre o tricentenário da fundação francesa de São Luís. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 4 de nov. de 1912.

\_\_\_\_\_. Noticiário. Recordação de Gonçalves Dias. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1913.

\_\_\_\_\_. Noticiário. Aniversário de Gonçalves Dias. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1917.

\_\_\_\_\_. Noticiário. Mocidade e Academia Maranhense de Letras homenageiam Gonçalves

Dias. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1921.

\_\_\_\_\_. Noticiário. Romaria anual à estátua de Gonçalves Dias **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1924.

\_\_\_\_\_. Noticiário. Comemoração cívica no aniversário de falecimento de Gonçalves Dias. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1925.

\_\_\_\_\_. Noticiário. O Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão homenageia Gonçalves Dias. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1927.

\_\_\_\_\_. Noticiário. Sobre Gonçalves Dias. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 3 de nov. de 1936.

\_\_\_\_\_. Polícia Civil. Portaria n. 56, de 23 de junho de 1946. Estabelece critérios para a realização dos festejos juninos em São Luís e particularmente no bairro do João Paulo. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 24 de jun. de 1946.

\_\_\_\_\_. Polícia Civil. Portaria n. 49, de 17 de junho de 1947. Estabelece critérios para a realização dos festejos juninos em São Luís e particularmente no bairro do João Paulo. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 19 de jun. de 1947.

\_\_\_\_\_. Polícia Civil. Portaria n. 28, de 19 de jun. de 1948. Estabelece critérios para a realização dos festejos juninos em São Luís e particularmente no bairro do João Paulo. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 19 de jun. de 1948.

\_\_\_\_\_. Polícia Civil. Portaria n. 21, de 8 de jun. de 1949. Estabelece critérios para a realização dos festejos juninos em São Luís e particularmente no bairro do João Paulo. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 13 de maio de 1949.

\_\_\_\_\_. Polícia Civil. Portaria n. 46, de 30 de maio de 1952. Estabelece critérios para a realização dos festejos juninos em São Luís e particularmente no bairro do João Paulo. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**, São Luís, 6 de jun. de 1952.

MARTINS, Guimarães. São Luís do Maranhão, histórica, pitoresca e colonial. **Diário do Norte**, São Luís, 19 de set. de 1940.

MASSON, Nonato. Governadores e Parlamentares se elegem... **Pacotilha – O Globo**, São Luís, 3 de ago. de 1954.

\_\_\_\_\_. Segredos e mistérios da Casa das Minas. **Pacotilha – O Globo**, São Luís, 9 de mar. de 1953.

MAYOBA, José. Bumba-meu-boi. **Diário do Norte**, São Luis, 26 de jun. de 1937.

MEIRELES, Jorge de. Sentidos versos meus, parcelas do meu nada... **Novidades**, São Luís, 07 de set. de 1950.

MEIRELES, Mário Martins. **História do Maranhão**. 2. ed. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1980.

\_\_\_\_\_. Dia 8 de setembro de 1612 na Ilha de São Luís. **O Imparcial**, São Luís, 7 de set. de 1962.

\_\_\_\_\_. Discurso de recepção a Fernando Perdigão por ocasião do ingresso deste na Academia Maranhense de Letras em 19/11/1951. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 20, dez. de 1998.

MELO, Antonio. **Novidades**, 10 de mar. de 1952.

MENDES, Cleophas. A festa de S. João. **Diário da Manhã**, São Luís, p. 7, 24 de jun. de 1960.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil**. Rio de Janeiro: Sauer, 1933.

\_\_\_\_\_. **A influência africana no português do Brasil**. Rio: [s. e.], 1938.

MENEZES, Bruno de. **Batuque**. [s. e.]: 1940.

MENEZES, Gentil. São João dos meus avós. **Cruzeiro**, Caxias, 24 de jun. de 1950.

MONTELLO, Josué. **Os Tambores de São Luís**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

\_\_\_\_\_. Discurso de posse em ingresso na Academia Maranhense de Letras em 1946. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 20, dez. 1998.

\_\_\_\_\_. **Gonçalves Dias**. Ensaio bio-bibliográfico. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1942.

MORAES, Nascimento. A cultura maranhense que ficou esquecida. **Diário do Norte**, São Luís, 22 de fev. de 1945.

\_\_\_\_\_. O Africanismo de Bruno de Menezes. **Revista Athenas**, São Luís, n. 19, jul. de 1940.

\_\_\_\_\_. Uma arrancanda. **Revista Athenas**, São Luís, n. 1, p. 1-2, jan. de 1939.

MORAES, Paulo Nascimento. Olhando a cidade de São Luís. **Jornal Pequeno**, São Luís, 2 de set. de 1962.

MOREAUX, Silvio. Pagelança (Scena cabocla). **Diário do Norte**, São Luís, 13 de fev. de 1941.

MOTA, Leonardo. **Sertão Alegre**. Belo Horizonte: [s. e.], 1928.

MULFORD, Antonio. As festas de bumba-meu-boi. **Jornal Pequeno**, São Luís, 6 de jul de 1960.

NOSSO SENTIR. Órgão do Grêmio Cultural e Recreativo Desembardor Joaquim Santos. São

Luís, 1952.

NOVIDADES. São Luís, 1950-2.

NOVOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS, 1934, Recife. **1º Congresso Afro-brasileiro**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

O ATENIENSE. Órgão da Sociedade Literária Barão do Rio Branco / Órgão Oficial da Legião de Atenienses. São Luís, 1915-21.

O CLARIM. Órgão Independente. São Luís, 1947.

O ESTUDANTE DE ATENAS. Órgão Oficial do Grêmio Liceísta. São Luís, 1956-7.

O GLOBO. Jornal da Manhã. São Luís, 1939-49.

O GRÁFICO DE ATHENAS. Boletim Oficial do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Gráficas de S. Luís. São Luís, 1954.

O IMPARCIAL. São Luís, 1861.

O IMPARCIAL. Matutino Independente. São Luís, 1926-62.

O LICEU. Órgão Oficial do Centro Liceísta. São Luís, 1957-8.

O MOTIVO. Órgão Espírita. São Luís, 1958.

O PHAROL. Órgão Espírita Maranhense. São Luís, 1931-4.

OLIVEIRA, Antonio de. Retalhos Dominacaes. **Diário do Norte**, São Luís, 2 de jul. de 1939.

OLIVEIRA, Franklin de. Noite de São João. **Diário do Norte**, São Luis, 24 de jun. de 1939.

OLIVEIRA, Paulo de. O Maranhão Novo. **O Globo**, São Luís, 15 de ago. de 1940.

PACOTILHA. Hebdomadário crítico e noticioso. São Luís, 1880-1938.

PACOTILHA – O GLOBO. São Luís, 1949-58.

PEDRO, João. Festa de São João. **Diário do Norte**. São Luís, 25 de jun. de 1941.

PERDIGÃO, Fernando Eugênio dos Reis. Discurso de posse proferido em ingresso na Academia Maranhense de Letras em 15/02/1951. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 19, p. 64-87, dez. de 1998.

\_\_\_\_\_. Gonçalves Dias. **Jornal Pequeno**, São Luís, 3 de nov. de 1955.

PEREIRA, Manoel Nunes. **A Casa das Minas**. Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.

PEREIRA, Ribamar. São João de ontem e São João de hoje. **Folha do Povo**, São Luís, 22 de jun. de 1929.

PINTO, Fulgêncio. Festa de S. João. **Revista Athenas**, São Luís, jun. de 1941.

PINTO, Luis Aguiar C. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raças numa sociedade em mudança. São Paulo: Ed. Nacional, 1953.

POLICIA CIVIL. Portaria N. 34. **O Globo**, São Luís, 27 de jun. de 1950.

RABUT, Arthur. Cidade de São Luís. **Jornal Pequeno**, São Luís, 8 de set. de 1962.

RAIMUNDO, Jacques. **O elemento afro-negro na língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Record, 1933.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

\_\_\_\_\_. Introdução. In.: PEREIRA, Nunes. **A Casa das Minas**. Petrópolis: Vozes, 1979 [1942].

\_\_\_\_\_. **Guerra e relações de raça**. Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, 1943.

\_\_\_\_\_. O espírito associativo do negro brasileiro. **Revista do Arquivo Municipal**, Ano 67, p. 105-126, 1938.

RAMOS, Cláudio. Avante Companheiros. **Avante**, São Luís, ago. de 1950.

RAPOSO, Ignácio. Apollonia. **Diário do Norte**, São Luís, 10 de mar. de 1940.

REGO, Costa. A glória literária. **Diário do Norte**, São Luis, 23 de jan. de 1945.

\_\_\_\_\_. A França é mesmo eterna. **Diário do Norte**, São Luis, 13 de abr. de 1945.

REIS, Ignácio. Degeneração na Cultura. **Alvorada**, São Luís, 01 de jun. de 1956.

REIS, Luiz Gonzaga dos. Alto Parnaíba. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**. São Luís, ago. de 1951.

\_\_\_\_\_. O sitio Felipinho. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, jun. de 1952.

REIS, Waldemiro E. dos. **Espiritismo e mediunismo no Maranhão**. São Luís: [s. e.], 195-.

REGO JÚNIOR, Octaciano. Superstição. **Revista Athenas**, São Luís, jan. de 1939.

REVISTA ATHENAS. São Luís, 1939-42.



REVISTA DA ACADEMIA MARANHENSE DE LETRAS. São Luís, 1937-62.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO MARANHÃO. São Luís, 1937-62.

RIBEIRO, Maria Ferreira. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003; ago. de 2005. Entrevistas concedidas a Antonio Evaldo Almeida Barros.

ROMA, Mata. Ode à mocidade. **O Globo**, São Luís, 01 de jan. de 1944.

ROMA, Oliveira. Uma noite de São João. **O Globo**, São Luís, 27 de jun. de 1941.

SACRAMENTO, J. P. D do. Crônica Interna. **Semanário Maranhense**, São Luís, p. 7-8, jul. de 1868.

SANTANA, J. Vera-Cruz. Beber cachaça. **Alvorada**, São Luís, 31 de maio de 1946.

SANTOS, Hilton Assunção dos. 350 anos. **Jornal Pequeno**, São Luís, 8 de set. de 1962.

SANTOS, Rodrigues dos. O século do modernismo. **Diário do Norte**, São Luís, 19 de jul. de 1941.

SANTOS, Valdemar Sousa. O Maranhão de ontem o de hoje. **O Globo**, São Luís, 2 de maio de 1941.

SERRA, Astolfo. Notas para um estudo do negro maranhense. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, fev. 1950.

SILVA, Corrêa da. Cidade de São Luís do Maranhão, eu te amo! **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, jan. de 1950.

\_\_\_\_\_. São Luiz antiga. **Diário do Norte**, São Luis, 11 de jul de 1943.

SILVA, Deomar. Cenas típicas dos subúrbios. **O Globo**, São Luís, 12 de jan. de 1944.

SILVA, Joaquim F. C. Mãe Preta. **Jornal Pequeno**, São Luís, 13 de maio de 1957.

SILVA, M. Nogueira da. Gonçalves Dias – no domínio da lenda. **Diário do Norte**, São Luís, 8 de mar. de 1941.

SOBRINHO, Manoel. Ressurreição. Aos moços do Maranhão. **Diário do Norte**, São Luis, 4 de maio de 1940.

\_\_\_\_\_. Apolonia Pinto. **Diário do Norte**, São Luís, 11 de fev. de 1940.

\_\_\_\_\_. Discurso de recepção a Fernando Ribamar Viana por ocasião do ingresso deste na Academia Maranhense de Letras em 01 de maio de 1946. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 19, jun. 1998.

SOUSA, Noelini. A lenda do livramento. **Diário do Norte**, São Luís, 26 de fev. de 1944. 1944a.

\_\_\_\_\_. Encantadora viagem a Alcântara – cidade inspiração. **Diário do Norte**, São Luís, 13 de mar. de 1944. 1944b.

\_\_\_\_\_. Mãe Calú – a velha escrava da cidade encantada. **Diário do Norte**, São Luís, 13 de mar. de 1944. 1944c.

SOUSA, Raimunda da Silva. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em São João Batista do Maranhão, Maranhão, Brasil. São João Batista do Maranhão, fev.-abr. 2005. Entrevistas concedidas a Viviane de Oliveira Barbosa.

SOUSA, Reginaldo Telles de. Alvorada. **Alvorada**, São Luís, 10 de maio de 1945.

\_\_\_\_\_. Alvorada – excerto. **Alvorada**, São Luís, 14 de jul de 1947.

TAINHA, Mundica. Carta aberta à redação do Jornal Pequeno. **Jornal Pequeno**, São Luís, 31 de out. de 1955.

TARQUINIO FILHO. O passado maranhense. **O Globo**, São Luís, 16 de set. de 1941.

TEIXEIRA, Clodomir. A civilização ocidental não poderia perecer!... **Revista Athenas**, São Luís, n. 1, p. 18, 1939.

TEODOMIRO. São Luís e sua verdade. **Jornal Pequeno**, São Luís, 8 de set. de 1962.

TOBLER, João. Tradição e crença de um povo. **Correio de Timon**, Timon, 19 de jun. de 1959.

TRABALHISTA. Itapecuru-Mirim, 1946-52.

TRIBUNA. Matutino Independente. São Luís, 1930-7.

TRIBUZI, Bandeira. Balada da praia dos Lençóis. **Jornal do Dia**, São Luís, 15 de jun. de 1958.

ÚLTIMA HORA. Rio de Janeiro, 1957.

UNESCO on Race. **Man**, v. 50, out. de 1950.

VALE, José Sá. Gonçalves Dias. **Diário do Norte**, São Luis, 2 de nov. de 1941.

VERGER, Pierre. Le cult des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? **Les Afro-Américains**, Dakar, IFAN, p. 157-160, 1952, (Mem. IFAN, 27).

VIANA, Fernando Ribamar. Discurso de posse em ingresso na Academia Maranhense de Letras em 1946. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, jun. de 1998.

VIANA, Luís. Os fogos de São João. **Pacotilha**, São Luís, 25 de jun. de 1910.

VIEIRA FILHO, Domingos. O negro na poesia popular. **Revista do Maranhão**, São Luís, mar. de 1951.

\_\_\_\_\_. O Engano das Raças. **Revista do Maranhão**, São Luís, abr. de 1951.

\_\_\_\_\_. A linguagem popular do Maranhão. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, n. 4, p. 67-108, dez. de 1953.

\_\_\_\_\_. Folklore sempre. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, dez. de 1954a.

\_\_\_\_\_. A festa do Divino Espírito Santo. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. IX, 1954b.

\_\_\_\_\_. Os escravos e o Código de Posturas de São Luís. **Revista Maranhense de Cultura**, São Luís: Fundação Cultural, n. 2, p. 16-21, jan./jun. 1978.

VIVEIROS, Barbosa de. Caxias Literária. **A Comarca da Piedade**, São Paulo, 15 de jan. de 1950.

VOZ DO SEMINÁRIO. São Luís, 1950-60.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marta. **O Império do Divino**. São Paulo: FAPESP, 1999.

\_\_\_\_\_; SOIHET, Rachel (orgs.). **Ensino de História, conceitos, temáticas e metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

ALBERNAZ, Lady Selma Ferreira. **O “urrou” do boi em Atenas**. Instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **O Engenho Anti-Moderno: a invenção do Nordeste e outras artes**. 1994. 501 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1994.

\_\_\_\_\_. **Nordestino: uma Invenção do Falo** – uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940). Maceió: Edições Catavento, 2003.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. São Luís: IPES, 1983.

ALMEIDA, Ruben. A cidade de São Luiz (tentativa de reconstituição histórica). **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, dez. de 1954.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelho ideológico do Estado**. Lisboa: Presença / Martins Fontes, 1974.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. 400 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_; SILVA, Vagner Gonçalves da. A “Força da Casa do Rei”: Caio de Xangô e o candomblé de São Paulo. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ANDREWS, George Reid. **Blacks and whites in São Paulo, Brasil. 1888–1988**. The University of Wisconsin Press, 1991.

APPIAH, Kwane Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAGÃO, Elthon Ranyere Oliveira; PRAZERES, Maria das Graças do Nascimento. O processo de romanização da Athenas Brasileira. **Caderno de Resumos do II Foro de Ciências Sociais e Humanas. Paradigmas emergentes nas Ciências Sociais e Humanas**, São Luís, v. 1, p. 105. Trabalho apresentado no II Foro de Ciências Sociais e Humanas, São Luís, 2007.

ARAÚJO, Maria Raimunda (Org.). **A invasão do quilombo do Limoeiro -1878**. São Luís: SIOGE; Edições APEM, 1992.

ARIÈS, Philippe. **A morte no mundo ocidental**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ASSOCIAÇÃO EM ÁREAS DE ASSENTAMENTO NO ESTADO DO MARANHÃO. **Minha terra tem palmeiras e gente de muita fibra**. São Luís: ASSEMA, 2005.

ASSUNÇÃO, Mathias Rohring. Maranhão, Terra Mandinga. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís: CMF, n. 20, ago. de 2001. Disponível em <http://www.cmfolclore.ufma.br>.

\_\_\_\_\_. A formação da cultura popular maranhense. Algumas reflexões preliminares. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís: CMF, n. 14, ago. de 1999a. Disponível em <http://www.cmfolclore.ufma.br>.

\_\_\_\_\_. Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: EDUFMA, p. 29-67, 1999b.

\_\_\_\_\_. Histórias do balaio: historiografia, memória oral e as origens da balaiada. In.: **História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral**. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, n. 1, p. 67-89, jun. de 1998.

\_\_\_\_\_. **A guerra dos bem-te-vis: a Balaiada na memória oral**. São Paulo: Sioge, 1988.

AUGRAS, Monique. **O Brasil do Samba-Enredo**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

AZEVEDO, Ramiro Corrêa. A escada revisitada (breve panorama da literatura maranhense na atualidade). **Revista maranhense de cultura**, São Luís, 1978. São Luís, n. 2, 1978.

AZEVEDO, Aluísio. **O mulato**. São Paulo, Martins, 1971 [1881].

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História Geral da África**. V. I: Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática / Unesco, 1982.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem**, Lisboa, Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985, v. 5.

BAKTHIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora UNB, 1987.

BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Uma mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BARABAS, Alicia M. Autonomías indígenas en México: ¿ Utopias posibles. In.: SCOTT, Parry; ZARUR, George. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

BARBOSA, Marise Glória. **Um as mulheres que dão no couro: as Caixeiras do Divino no Maranhão**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de

São Paulo, São Paulo, 2002.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Na Terra das Palmeiras: Gênero, Trabalho e Identidades no Universo de Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão**. 2007. 150 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2007.

\_\_\_\_\_. A caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão. In.: WOORTMANN, Ellen; HEREDIA, Beatriz; MENASHE, Renata (Orgs.) **Margarida Alves –Coletânea sobre estudos rurais e gênero**. Brasília: MDA/PEPIGRE, 2006.

BARRERA, G. **Dangerous liaisons: colonial concubinage in Eritrea, 1890-1941**. Evanston: Northwest University, Program of African Studies, Working Papers, 1, 1996.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. **Os Voduns do Maranhão**. São Luís: FUNC, 1977.

\_\_\_\_\_. **A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão**. 1987. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. Tambores e Maracás no ambíguo Maranhão estado-novista. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, CMF, n. 37, 2007.

\_\_\_\_\_. A terra dos grandes bumbas. **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 2, p. 94-120, 2005.

\_\_\_\_\_. Culturas popular e erudita nas linhas de maranhensidade. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 35, p. 9-12, ago. de 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971 (1960), 2. v.

\_\_\_\_\_. O negro no norte do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, p. 57-61, jun. de 1952.

BASTOS, Rafael J. de M.. A “Origem do Samba” como Invenção do Brasil (Por que as Canções Têm Música?). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 31, ano 11, 1996.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In.: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pós-modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

\_\_\_\_\_. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In.: HOLLANDA, H. B. de (org.). **Pós-modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

\_\_\_\_\_. **Nation and Narration**. London: Routledge, 1990.

BLOCH, M. **Os reis taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BOBBIO, N. et. al. **Dicionário de Política**. Brasília: UNB, 1997.

BOËTSCH, G.; SAVARESE, E. Le corps de l'Africaine. **Cahiers d'Études Africaines**, 153, XXXIX, 1999, p. 123-144.

BORGES, Vavy Pacheco. Anos Trinta e Política: História e Historiografia. In.: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p. 203-230.

\_\_\_\_\_. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRAGA, Ana Socorro Ramos. **Folclore e política cultural**. A trajetória de Domingos Vieira Filho e a Institucionalização da Cultura. 2000. 163 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Centro de Ciências Sociais, São Luís, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2000.

BRANDÃO, A. **A presença dos irmãos Grimm na literatura infantil e no folclore brasileiro**. São Paulo: Ibrasa, 1995.

BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **História e ciências sociais: a longa duração**. Escritos sobre a história. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre a história**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II**. 2 v. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna – Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. Inevitáveis empréstimos culturais. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 de jun. de 1997, caderno 5, p. 3.

BUZAR, Benedito. **O Vitorinismo: lutas políticas no Maranhão de 1945 a 1965**. São Luís: Lithograf, 1998.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CANJÃO, Isanda Maria Falcão. **Bumba-meu-boi, o rito pede “passagem” em São Luís do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion. História e paradigmas rivais. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 1-26.

\_\_\_\_\_; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro, Campus, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. Genocídio racial estatístico. **O Globo**, Rio de Janeiro, 27 de fev. de 2004.

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. As mulheres no bumba-boi: saindo detrás das cortinas. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, CMF, n. 5, jun. de 1996. Disponível em <http://www.cmfolclore.ufma.br>. Acesso em 20 de nov. de 2006.

\_\_\_\_\_. **Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-Boi do Maranhão, um estudo de tradição/modernidade na cultura popular**. São Luís, s.n. 1995.

CATENACCI, Vivian. Cultura popular entre a tradição e a transformação. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 2, abr./jun. 2001.

CERRRI, Luís Fernando. NON DUCOR, DUCO: A Ideologia da Paulistanidade e a Escola. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 36. 1998.

CERTEAU, Michel de. A beleza do Morto. In.: CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. 2. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural, entre práticas e representações**. Rio de Janeiro; Lisboa: DIFEL; Bertrand, 1985.

CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 113.

\_\_\_\_\_. O nacional e o popular na cultura brasileira. 2. ed. **Seminários**, São Paulo, Brasiliense, 1984.

COHEN, Anthony. **The Symbolic Construction of Community**. London: Key Ideas Series Editor: Peter Hamilton, 1985.

COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva**. 1982.

CORRÊA, Alexandre Fernando. A antropogeografia de Raimundo Lopes sob influência de Euclides da Cunha. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2, p. 19-30, dez. de 2005.



CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. A cultura popular maranhense e intelectuais. **Outros Tempos**, São Luís, 2003.

CORRÊA, Rossini. **Formação social do Maranhão: o presente de uma arqueologia**. São Luís: SIOGE, 1993.

\_\_\_\_\_. **O modernismo no Maranhão**. Brasília: Corrêa e Corrêa, 1989.

CORRÊA, Norton F. Mãe Moça da Oxum: cotidiano e sociabilidade no batuque gaúcho. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.

CORREIA, Maria da Glória Guimarães. **Nos Fios da Trama: Quem é essa Mulher?** Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998.

COSTA, Wagner Cabral da. O salto do canguru: ditadura militar e reestruturação oligárquica no Maranhão pós-1964. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 2, n. 1, p. 183-192, 2004.

\_\_\_\_\_. Ruínas Verdes: Tradição e Decadência nos Imaginários Sociais. **Revista Cadernos de Pesquisa**, São Luis, Ed. da Universidade Federal do Maranhão, p. 79-105, 2001.

\_\_\_\_\_. O salto do canguru: ditadura militar e reestruturação oligárquica no Maranhão pós-1964. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís: EDUFMA, v. 2, n. 1, p. 138-192, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sob o Signo da Morte: Decadência, Violência e Tradição em terras do Maranhão**. 2000. 200 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In.: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense; Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 97-108.

DA MATTA, Roberto, et. al. **Pesquisa Polidisciplinar – Prelazia de Pinheiro**. Aspectos Antropológicos. São Luís: IPEI; CENPLA, v. 3, 1974.

\_\_\_\_\_. **Relativizando**. Uma introdução à antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

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

\_\_\_\_\_. Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Ceará: Edições Universidade Federal do Ceará / Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ENGEL, Magali Gouveia. Os intelectuais, o nacional e o popular (Rio de Janeiro, 1890-1910). **Anais da ANPUH**. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em <http://www.ufff.br/ichf/anpuhrio/anais2002/comunicacoes/engel%20magali%20gouveia.doc>

FALCÃO, Joaquim A. A política cultura e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In.: MICELI, Sérgio (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.

FARIA, Regina Helena M. de. Demografia, escravidão africana e agroexportação no Maranhão oitocentista. **Ciências Humnas em Revista**, São Luís, v. 2, n. 2, p. 79-100, 2004.

\_\_\_\_\_; BUZAR, Benedito B. Apêndice C: Índice de verbetes de pessoas citadas nas entrevistas. In.: FARIA, Regina Helena M. de; MONTENEGRO, Antonio Torres (orgs.). **Memória de professores: histórias da UFMA e outras histórias**. São Luís: UFMA/Dep. de História; Brasília: CNPq, 2005, p. 559-611.

FARIAS FILHO, Marcelino. Religião afro-brasileira em São Luís do Maranhão: aspectos e repressão nas décadas de 1920-1930. **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**, São Luís, v. 1, p. 179-187. Trabalho apresentado no 10º Congresso Brasileiro de Folclore, São Luís/MA, 2004.

FERNANDES, Florestan. **A etnologia e a sociologia no Brasil**. São Paulo: Anhembi, 1958.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio – Século XXI**. Dicionário Aurélio Eletrônico. São Paulo: Editora Nova Fronteira e Lexikon Informática, 1999.

FERREIRA, Euclides Menezes. **O Candomblé no Maranhão**. São Luís: Gráfica e Editora Alcântara LTDA, 1984.

\_\_\_\_\_. **A Casa Fanti-Ashanti e seu Alaxé**. São Luís: Editora Alcântara LTDA, 1987.

\_\_\_\_\_. **Tambor de mina em Conserva**. São Luís: Estação Produções, 1997.

\_\_\_\_\_. **Pajelança**. São Luís: Estação Produções, 2003.

FERREIRA, Jerusa Pires. Os Desafios da Voz Viva. In: SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes (Org.). **Os Desafios Contemporâneos da História Oral – 1996**. Campinas, SP: Centro de Memória, UNICAMP. 1997.

FERREIRA, Jorge (org.). **O populismo e sua história**. Debate e crítica. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (org.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Religião e magia no terecô de Codó. In.: CAROSO,

Carlos & BACELAR, Jeferson (org.). **Faces da Tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

\_\_\_\_\_. **Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti–Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000. 2000a.

\_\_\_\_\_. **Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís: UEMA, 2000. 2000b.

\_\_\_\_\_. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore; Fundação de Amparo à Pesquisa do Maranhão, 2004

FERRETTI, Sérgio F. **Querebantam de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 1985.

\_\_\_\_\_. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Editora USP / São Luís: FAPEMA, 1995.

\_\_\_\_\_. **Querebantam de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

\_\_\_\_\_. **Festas e Costumes do Maranhão no Passado**. São Luís, 1997. (Mimeo)

\_\_\_\_\_. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CARDOSO, C & BACELAR, J. (Org.) **Faces da Tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

\_\_\_\_\_. Andressa e Dudu – os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Tambor-de-crioula**. Ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002.

\_\_\_\_\_. Identidade Cultural Maranhense na Perspectiva da Antropologia. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luis, n. 27, 2003.

FERRO, Marc. **História das Civilizações**. Das Conquistas às independências. Séculos XIII a XX. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

FICHTE, Hubert. **Etnopoesia: Antropologia poética das religiões afro-americanas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

FIGUEIREDO, José de Jesus. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, CMF, n. 37, 2007.

FORTES, Raimunda. **A obra escultórica de Newton Sá**. São Paulo: Siciliano, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 1974.

FRY, Peter. “Feijoada e Soul Food: Notas sobre a Manipulação dos Símbolos Étnicos e Nacionais”. In FRY, Peter. **Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. Politics, nationality and the meanings of “race” in Brazil. **Daedalus**, 129. 2000.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975 [1951].

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio: LTC, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Universidade Federal da Bahia; Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas, sinais; morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da Alma**. Memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GOMES, Angela de Castro. **A Invenção do Trabalhismo**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.

GOMES, Tiago de Melo. Negros Contando (e Fazendo) sua História: Alguns Significados da Trajetória da Companhia Negra de Revistas (1926). **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n.1, jan.-jun. 2001.

GONÇALVES, Fátima. **A Invenção do Maranhão Dinástico**. São Luís: EDUFMA-PROINCS, 2000.

GOUVÉIA, Cláudia Rejane Martins. **As esposas do Divino: Poder e prestígio feminino na Festa do Divion Espírito Santo em tereiros de Tambor de mina de São Luís, Maranhão**. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Literatura e Vida Nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GROSGOUEL, Ramón. **Sujetos coloniales**. Salvador, ago. 2005. Mini-curso proferido aos alunos do Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-orientais, Universidade Federal da Bahia. 2005a.

\_\_\_\_\_. **Sujetos Coloniales: una perspectiva global de las migraciones puertorriqueñas y caribeñas**. Berkeley: University of California at Berkeley, Department of Ethnic Studies, 2005b.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2. p. 59-72, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1., 2003.

\_\_\_\_\_. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, Brasília: UFMG, UNESCO, 2003.

HANCHARD, Michael George. **Orpheus and Power**. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brasil 1945-1988. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

HANNERZ, Ulf. **Cultural Complexity**. New York: Columbia University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr. de 1997.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

JAMES, Daniel. Contos narrados nas fronteiras. A história da Dona Maria, história oral e questões de gênero. In.: BATALHA, Cláudio H. M. et. al. (org.). **Culturas de Classe, identidade e diversidade na formação do operariado**. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

KARNAL, Leandro. **Estados Unidos. Da Colonização à Independência**. São Paulo: Contexto, 1990.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: EDUFMA, 2000.

\_\_\_\_\_. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. 2. ed. rev. e ampliada. São Luís: LITHOGRAF, 2002.

LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In.: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

LAVELEYE, D. de. As duas direções de um mesmo sincretismo: a Pajelança e a Mina maranhense nos tambores de Cura. XX. In.: **XX Reunião Brasileira de Antropologia**. Salvador, abr. de 1996.

LEAL, Antônio Henriques. **Pantheon Maranhense**. Ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos. Tomo I. 2. ed. Rio de Janeiro; São Luís: Alhambra; Alumar, 1987a. (Coleção Documentos Maranhenses)

\_\_\_\_\_. **Pantheon Maranhense**. Ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos. Tomo II. 2. ed. Rio de Janeiro; São Luís: Alhambra; Alumar, 1987b. (Coleção Documentos Maranhenses)

LEITE, Dante Moreira Leite. **O Caráter Nacional Brasileiro - História de uma Ideologia**. São Paulo: Pioneira, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1981.

\_\_\_\_\_. “Como morrem os mitos”. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1987.

LIMA, Carlos de. **Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara**. São Luís: Departamento de Cultura, 1972.

\_\_\_\_\_. **História do Maranhão**. São Luís: Centro Gráfico do Senado Federal, 1993.

\_\_\_\_\_. Tambor-de-crioula – Memória. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 3, ago. de 1995.

LIMA, Olavo Correia. **A Casa de Nagô: tradição religiosa iorubana no Maranhão**. São Luís: UFMA, 1981.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs na Bahia**. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

LODY, Raul. **Cultura material dos Xangôs e candomblés: em torno da etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1987.

\_\_\_\_\_; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da Alma. Memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

\_\_\_\_\_. Coleção Perseverança: da apreensão policial à formação de uma coleção sobre o negro nas Alagoas. **Comunicado Aberto**, Rio de Janeiro, n. 14, 1993.

LÜHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, dez.-fev. 1995-1996.

MAGGIE, Yvonne. Raça, Ciência e Sociedade. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça e Etnia**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1990.

\_\_\_\_\_. **O Medo do Feitiço: relação entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

\_\_\_\_\_. Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 58. 2005.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça e Etnia**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1990.

\_\_\_\_\_. O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 41. 1999.

MARANHÃO. GOVERNO DO ESTADO DO MARANHÃO. **Maranhão em Dados**. São Luís, 2003.

MARQUES, Francisca Éster de Sá. **Mídia e experiência estética na cultura popular: o caso do bumba-meu-boi**. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.

MARTINS, Manoel de Jesus Barros. Missas negras na nova aurora: tradição, decadência e renovação no Maranhão na República Velha. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 2, n. 2. p. 101-122, 2004.

\_\_\_\_\_. **Rachaduras solarescas e epigonismos provincianos**. Sociedade e cultura no Maranhão neo-ateniense: 1890-1930. 2002. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de **Filosofia e Ciências Humanas**, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

MATOS, Claudia. **Acertei no milhar**. Malandragem e Samba no Tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, 2001.

MEIRELES, Mário Martins. **História do Maranhão**. 2. ed. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1980.

MONTELLO, Josué. **Os Tambores de São Luís**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

MORAES, Eduardo Jardim de. **A Brasilidade Modernista: sua Dimensão Filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

\_\_\_\_\_. Modernismo Revisitado. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 1, p. 220-238, 1988.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O negro revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

NEVES, Margarida de Souza. Da maloca do Tietê ao império do mato virgem. Mário de Andrade: roteiros e descobrimentos. In.: CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (Orgs.). **A história contada: capítulos de história social da literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

NUNES, Herliton Rodrigues. Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 34, p. 9-

12, jun. de 2006.

NUNES, Patrícia Maria Portela. **Medicina, Poder e Produção Intelectual**. São Luis: EDUFMA-PROIN-CS, 2000.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-asiáticos**, v. 25, n. 3, p. 421-461, 2003.

\_\_\_\_\_. A história da África em perspectiva. **Revista Múltipla**, Brasília, ano 9, v. 10, n. 16, p. 9-40, jun. 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In.: SCOTT, Parry; ZARUR, George. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

OLIVEIRA, Jorge de Itaci (Kada Dom Manja). **Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina**. São Luís: VCR Produções e Publicidade LTDA, 1989.

OLIVEIRA, M. Inês Cortes de. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, n. 19-20, p. 37-74, 1997.

OLIVEN, Ruben G. A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade? In.: MICELI, Sérgio (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.

\_\_\_\_\_. Tradição e modernidade na identidade brasileira. In.: SCOTT, Parry; ZARUR, George. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Brinquedo de Cura**. Um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

PARÈS, L. N. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In.: CARVALHO, M. R. (org.) **Índios e Negros: Imagens, Reflexos e Alteridade**. Salvador: PCB, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de mina**. 1997. Tese (Doutorado) – SOAS, University of London, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Exposições Universais. Espetáculos da Modernidade do Século XIX**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia** (estudo de contacto racial). São Paulo: Editora Nacional, 1971.

PINHO, Osmundo S. de Araújo. “A BAHIA NO FUNDAMENTAL”: Notas para uma



Interpretação Do Discurso Ideológico Da Baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 36, fev. 1998.

POLLAK-ELTZ, A. **Cultos Afroamericanos**. Caracas: EUCAB, 1977.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRADO, Regina Paula dos. S. **Todo Ano Tem: as festas na estrutura social camponesa**. 1977, 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS. Rio de Janeiro: Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

PRAZERES, Maria das Graças do Nascimento Prazeres. **Andando nos trilhos: o serviço dos bondes elétricos na capital maranhense**. 2007. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

RAHIER, Jean. “Mãe, o Que Será que o Negro Quer?” Representações Racistas na Revista *Vistazo*, 1957-1991. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, jan./jun. 2001.

REIS, José Ribamar Sousa dos. **Bumba-meu boi. O maior espetáculo popular do Maranhão**. 3. ed. São Luís, 2000.

RIBEIRO, Francarlos Diniz. **Memória e história no bairro do João Paulo (1940 a 1989): economia, sociedade e cultura**. 2007. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

RIBEIRO JÚNIOR, José Reinaldo Barros. **Formação do espaço urbano de São Luís: 1612-1991**. São Luís: FUNC, 1999.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**. Belém: SECULT/MINC, 1968.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1. 2002.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos: idéias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-asiáticos**, v. 24, n. 2, p. 275-289, 2002.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

\_\_\_\_\_. Meninha do Gantois: a sacralização do poder. SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da Alma. Memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

\_\_\_\_\_. As imagens estão guardadas: reafrikanização. **Comunicação do ISER**, n. 4, p. 50-8, 1987.

SANTOS, Maria do Rosário C.; SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromina: terreiro de São Luís, uma interpretação sociocultural**. São Luís: SECMA; SIOGE, 1989.

SANTOS, Ricardo Ventura. Da Morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. In.: MAIO, Marcos Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996. pp. 125-140.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, abr. de 2004.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a Nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In.: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

SENGHOR, Léopold. Una enfermedad infantil de los tiempos modernos. In.: SEGNOR, Leopold, et. al. **Los Racismos Políticos**. Barcelona: Nova Terra, 1968.

SHEPPARD, Dalila de Sousa. A literatura médica brasileira sobre a peste branca: 1870-1940. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1. 2001.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Ritmos da Identidade: mestiçagem e sincretismos na cultura do Maranhão**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pós Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, PUC, 2001.

SILVA, Joselina da. A união dos homens de cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n.2. 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da Alma. Memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco, Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Flávio José Silva. Prefácio. In.: LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. 2. ed. rev. e ampliada. São Luís: LITHOGRAF, 2002.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira**. São Paulo: Difel, 1982.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**. Estudo sobre carnaval carioca da *Belle Époque* ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Editora Fundação G. Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992.

SORÁ, Gustavo. A construção sociológica de uma posição regionalista. Reflexões sobre a

edição e recepção de *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 36, fev. 1998.

SOUSA, Carmem de Jesus Rabelo. **A cidade em foco: imagens visuais e escritas das condições urbanas de São Luís na Primeira República**. 2005. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial. In.: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

SOUZA, Octávio. **Fantasia de Brasil: as Identificações na Busca da Identidade Nacional**. São Paulo: Ed. Escuta, 1994.

SPITZER, Leo. **Vidas de Entremeio**. Assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001

STEPAN, Nancy. **The Hours of Eugenics: race, gender and nation in Latin América**. London: Cornell University Press, 1991.

STEPHEN Howe. **Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes**. London: Verso, 1998.

SÜSS, G. P. **Catolicismo popular no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1979.

TELLES, Augusto S. Proteção do patrimônio histórico e artístico, monumental, móvel e paisagístico. **Cultura**. Brasília, n. 27, out./dez. de 1977.

THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e História social. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: UNICAMP, 2001.

\_\_\_\_\_. O termo ausente: experiência. In.: THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria: ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

\_\_\_\_\_. A venda de esposas. In.: THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos no mundo Atlântico**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História Geral da África**. V. I: Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática / Unesco, 1982.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **Modernismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

VERMEULEN, Hans. **Imigração, Integração e a Dimensão Política da Cultura**. Lisboa: Edições Colibri, 1990.

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Zahar/Ed. UFRJ, 1995.

VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: FGV/FUNARTE/MEC, 1997.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

YOUNG, Robert. **Desejo Colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

**ANEXOS**

### Anexo I: Mapa 1 – Distribuição espacial do bumba-meu-boi na Ilha de São Luís



#### LEGENDA

- Bairros, subúrbios / Sede
- Povoados, vilas, lugarejos
- : Bonde
- : Caminho Grande
- : Caminho da Boiada
- : Estrada de Ferro, Estrada da Vitória

\*\*\*\*\*

- Alto Cutim (9)
- Anil (5)
- Apeadouro (2)
- Apicum (11)
- Areal (10)
- Baixinha (entre 14 e 21)
- Basson (entre 2 e 10)
- Bairro de Fátima (18)
- Belira (13)
- Camboa (14)
- Caratatiua (19)
- Centro / Sede (1)
- Codosinho (22)
- Cumbique (35)
- Cutim (9)
- Diamante (17)
- Escola Técnica (10)
- Esquina da Av. Getúlio Vargas e Senador João Pedro (16)
- Fabril (16)
- Fé em Deus (20)
- Formigueiro (24)
- Inhaúma (36)

- Ivar Saldanha (19)
  - Jaguarema (5)
  - João Paulo (3)
  - Jordoa (4)
  - Liberdade (21)
  - Lira (13)
  - Madre Deus (12)
  - Maioba (25)
  - Maracanã (26)
  - Mata (27)
  - Matadouro (23)
  - Miritiua (28)
  - Monte Castelo (10)
  - Quinta (29)
  - Rio Anil (7)
  - Rio Bacanga (6)
  - Rio dos Cachorros (30)
  - Riozinho (31)
  - São José de Ribamar (8)
  - Sítio do Apicum (34)
  - Tirirical (32)
  - Veneza (10)
  - Vila do Paço (33)
  - Vila Passos (15)
- \*\*\*\*\*
- 1 – Centro / Sede
  - 2 – Apeadouro
  - 2/10 (Entre 2 e 10) – Basson
  - 3 – João Paulo
  - 4 – Jordoa
  - 5 – Anil, Jaguarema
  - 6 – Rio Bacanga
  - 7 – Rio Anil

- 8 – São José de Ribamar
- 9 – Cutim, Alto Cutim
- 10 – Areal, Escola Técnica, Monte Castelo, Veneza
- 11 – Apicum
- 12 – Madre Deus
- 13 – Belira, Lira
- 14 – Camboa
- 14/21 (Entre 14 e 21) – Baixinha
- 15 – Vila Passos
- 16 – Esquina da Av. Getúlio Vargas e Senador João Pedro; Fabril
- 17 – Diamante
- 18 – Bairro de Fátima
- 19 – Caratatiua, Ivar Saldanha
- 20 – Fé em Deus
- 21 – Liberdade
- 22 – Codosinho
- 23 – Matadouro
- 24 – Formigueiro
- 25 – Maioba
- 26 – Maracanã
- 27 – Mata
- 28 – Miritiua
- 29 – Quinta
- 30 – Rio dos Cachorros
- 31 – Riozinho
- 32 – Tirirical
- 33 – Vila do Paço
- 34 – Sítio do Apicum
- 35 – Cumbique
- 36 – Inhaúma

**ANEXO 2: Mapa 2 – Ocorrência de tambor de mina e pajelança na Ilha de São Luís**



**LEGENDA**

- |                                   |                                     |                                  |
|-----------------------------------|-------------------------------------|----------------------------------|
| Alegria (TM-Tambor de Mina), (27) | Cutim do Padre (TM), (13)           | Rio Anil (TM, PJ), (32)          |
| Alemanha (TM), (9)                | Cutim Grande (PJ, TM), (12)         | Rio Bacanga (PJ, TM), (10)       |
| Alto Paraíso (TM), (3)            | Diamante (PJ), (40)                 | Rio de São João (TM), (37)       |
| Angelim (PJ-Pajelança), (35)      | Fé em Deus (TM), (4)                | Rio dos Cachorros (TM, PJ), (38) |
| Anil (TM), (39)                   | João Paulo (PJ, TM), (2)            | Sacavém (PJ, TM), (16)           |
| Areal, (TM), (15)                 | Km 8 da Estrada de Ferro (TM), (29) | Santa Bárbara (TM), (23)         |
| Baixinha (TM), (11)               | Km 9 da Estrada de Ferro (TM), (30) | Sítio Piranhenga (PJ), (14)      |
| Batatan (TM, PJ), (20)            | Lira (TM), (6)                      | Sítio do Físico (PJ), (19)       |
| Caminho do Sacavém (PJ, TM), (16) | Madre Deus (TM), (7)                | Tajaçuaba (TM), (18)             |
| Caminho do Turu (TM), (33)        | Maracanã (TM), (28)                 | Tibirí (TM), (17)                |
| Campina do Cavaco (TM), (22)      | Miritiua (TM), (36)                 | Tirirical (PJ, TM), (26)         |
| Cavaco (TM), (21)                 | Monte Castelo (TM), (15)            | Turu (TM), (33)                  |
| Centro/Sede, adjacências (TM) (1) | Olho d'Água (PJ, TM), (24)          | Veneza (TM), (15)                |
| Codosinho (PJ) (5)                | Outeiro da Cruz (PJ), (25)          | Vinhais (PJ), (34)               |
| Cutim (PJ, TM), (12)              | Pedrinha (TM), (31)                 |                                  |
|                                   | Retiro Natal (PJ), (8)              |                                  |
- \*\*\*\*\*

1 – Centro/Sede, adjacências (TM)  
2 – João Paulo (PJ, TM)  
3 – Alto Paraíso (TM)  
4 – Fé em Deus (TM)  
5 – Codosinho (PJ)  
6 – Lira (TM)  
7 – Madre Deus (TM)  
8 – Retiro Natal (PJ)  
9 – Alemanha (TM)  
10 – Rio Bacanga (PJ, TM)  
11 – Baixinha (TM)  
12 – Cutim (PJ, TM)  
13 – Cutim do Padre (TM)  
14 – Sítio Piranhenga (PJ)

15 – Areal (TM), Monte Castelo (TM),  
Veneza  
16 – Caminho do Sacavém (PJ, TM),  
Sacavém (PJ, TM)  
17 – Tibiri (TM)  
18 – Tajaçuba (TM)  
19 – Sítio do Físico (PJ)  
20 – Batatan (TM, PJ)  
21 – Cavaco (TM)  
22 – Campina do Cavaco (TM)  
23 – Santa Bárbara (TM)  
24 – Olho d'Água (PJ, TM)  
25 – Outeiro da Cruz (PJ)  
26 – Tirirical (PJ, TM)

27 – Alegria (TM-Tambor de Mina)  
28 – Maracanã (TM)  
29 – Km 8 da Estrada de Ferro (TM)  
30 – Km 9 da Estrada de Ferro (TM)  
31 – Pedrinha (TM)  
32 – Rio Anil (TM, PJ)  
33 – Caminho do Turu (TM), Turu (TM)  
35 – Vinhais (PJ)  
35 – Angelim (PJ-Pajelança)  
36 – Miritiua (TM)  
37 – Rio de São João (TM)  
38 – Rio dos Cachorros (TM, PJ)  
39 – Anil (TM)  
40 – Diamante (PJ)