

O PROCESSO DE
FORMAÇÃO DE
“IDENTIDADE
MARANHENSE” EM
MEADOS DO SÉCULO XX*

Antonio Evaldo Almeida Barros*

RESUMO

Atualmente, a relação entre identidade maranhense e manifestações culturais de caráter popular e negro – como o bumba-meu-boi e o tambor de mina – é apresentada como harmônica, atávica e natural. Entretanto, uma análise atenta desse fenômeno evidencia, em primeiro lugar, seu caráter histórico, já que é relativamente recente a identificação positiva de práticas culturais ditas populares ou negras com a identidade do Maranhão. Em segundo lugar, trata-se de um processo construído em meio a dissensos, ambigüidades, conflitos e tensões. Em terceiro lugar, as teias desse fenômeno são, antes de tudo, as múltiplas diferenças e desigualdades existentes na região.

Palavras-chave: identidade regional, diferenças, desigualdades, história do Maranhão

* O presente artigo consiste, sobretudo, numa adaptação de Barros (2007; 2009).

** Professor assistente da área de História do Curso de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – Campus III. Licenciado em História pela UFMA, Licenciando em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia e Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: eusouevaldo@yahoo.com.br

THE FORMATION PROCESS OF A “MARANHENSE IDENTITY” IN THE MIDDLE OF THE XXth CENTURY

ABSTRACT

Currently, the relationship between Maranhense identity and popular and black cultural performances – like the Bumba-meu-boi and the tambor de mina – is presented as harmonious, natural and atavistic. However, a careful analysis of this phenomenon shows, firstly, its historic character; in fact, is relatively recent the positive identification of popular and black cultural practices with the identity of Maranhão. Secondly, it is a process built in the midst of disagreements, ambiguities, conflicts and tensions. Thirdly, this phenomenon is formed in the multiple differences and inequalities in the region.

Keywords: regional identity, differences, inequalities, history of Maranhão

Hodiernamente, a relação entre o que se convencionou denominar de identidade maranhense e manifestações culturais de caráter popular e negro – como o bumba-meu-boi e o tambor de mina – é frequentemente apresentada como harmônica, atávica e natural. Entretanto, uma análise atenta desse fenômeno evidencia, em primeiro lugar, seu caráter histórico, já que a identificação positiva de práticas culturais ditas populares ou negras com a identidade do Maranhão (hoje afirmada como *maranhensidade*) é relativamente recente, tendo iniciado sua consolidação sobretudo a partir dos anos 1930. Em segundo lugar, trata-se de um processo construído em meio a dissensos, ambigüidades, conflitos e tensões. Em terceiro lugar, as teias desse fenômeno são antes de tudo as múltiplas diferenças, a exemplo das diferenças sociais e raciais que, mais ou menos inventadas, são usadas para justificar desigualdades bastante concretas. É exatamente este fenômeno social, observável de maneira paradigmática em meados do século XX, que se pretende aqui analisar, destacando-se como determinadas manifestações culturais, também identificáveis como heranças étnico-culturais,

conformam-se em meio aos processos de modelação de identidade maranhense.¹

A dois graus ao sul do Equador, na fronteira sociogeográfica entre a Amazônia e o Nordeste do Brasil, o Maranhão é atualmente conhecido e propagandeado por ter a única capital brasileira fundada por franceses (e que também é Patrimônio Histórico da Humanidade devido ao seu acervo arquitetônico – o mais homogêneo de origem portuguesa nas Américas) e, particularmente, pela riqueza e diversidade de sua cultura e religiosidade popular e negra. 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.

A identificação positiva da identidade regional com elementos populares e negromestiços, e não somente com aspectos brancos e eurocentrados (a exemplo da identificação de São Luís e do Maranhão como Atenas Brasileira), é um processo que se construiria de maneira intensa especialmente a partir do segundo terço do século XX. Certamente, a análise desse fenômeno tem muito a dizer sobre as histórias de diferentes sujeitos, particularmente pobres e negros do Maranhão. Identidade maranhense – isto é, o processo por meio do qual o maranhense e o Maranhão são demarcados, definidos, negociados – parece ter sido modelada tanto nos caminhos da “cultura” e da “tradição” como nas trilhas do “povo” e da “raça”. Além disso, a definição de identidade maranhense, o processo de identificação

¹ Tenho analisado 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”. 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.

dos símbolos vistos como “adequados” para compor o quadro das “tradições regionais”, constituiria uma ocasião significativa para se observar formas de teatralização do poder, para se notar modos como os sujeitos acionam determinadas estratégias e negociam entre si em uma sociedade hierarquizada.²

² Perspectivas teóricas que norteiam estudos sobre identidades regionais têm se fixado basicamente em evidenciar que elas são invenções e construções. Dá-se, aqui, particular atenção às produções dos intelectuais e artistas. Por exemplo, Albuquerque Júnior (1994) analisa “a invenção do Nordeste” partindo sobretudo do conceito foucaultiano de “episteme” – conjunto de condições que possibilitariam a emergência de certas formas de pensar em dada cultura e tempo; R. Corrêa (1993), H. Corrêa (2003) e Lacroix (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, 2002) quanto na invenção do Maranhão popular (Corrêa, 2003). Como notaria 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. Ainda neste viés teórico, alguns trabalhos acentuariam o caráter ideológico dessas construções identitárias. Estudando “a Idéia de Bahia”, embasando-se especialmente em Homi Bhabha (1990, 1992), Pinho (1998) entende que “baianidade” é “um objeto discursivo construído e reposto 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”. Uma outra perspectiva interpretativa, ainda pouco explorada, têm se ocupado com o problema das diferentes experiências que os sujeitos podem vivenciar redefinindo e transformando aquelas identidades. Este seria 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: 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. 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 no conjunto das relações sociais e mudanças históricas das quais ela própria é agente e produto.

1. *A adaptação de identidade maranhense em meados do século XX*

Seria difícil entender como identidade maranhense é transformada a partir de final dos anos 1930 sem considerar diversas práticas, instituições e representações de caráter nacional e mesmo global, uma vez que, 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.

É preciso considerar o Estado Novo, que institui uma política ao mesmo tempo paternalista e repressiva em relação às culturas popular e negra, de “louvação” a “raça negra”, modelo de trabalhadores (Gomes, 1988), mas também período de forte disciplinamento e perseguição a elementos das manifestações de cultura popular e negra (Matos, 1982); a institucionalização da ação do Estado brasileiro no campo da cultura, 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); a representação da nação como democracia racial e como positivamente mestiça a partir dos anos 1920 e de modo mais intenso a partir da década de 30, no Brasil (Ortiz, 1994) e em outros países da América Latina, como México e Cuba (Stepan, 1991); o debate em torno da questão nacional retomado no pós-guerra (1946-1964), no qual se apresenta a “necessidade de uma vanguarda para ajudar a produzir uma autêntica cultura nacional para o povo, categoria vaga e policlassita” (Oliven, 2003: 216); 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, 1978); 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); 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); 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). Em grande medida, os processos de adaptação de identidade maranhense nos anos 1937-65 podem ser interpretados como produtos e agentes dessas transformações.

Se o processo de centralização se acentua com o Estado Novo, 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, de modo cada vez mais freqüente, intelectuais, políticos, jornalistas e artistas, e não somente os populares, passam a representar a região como popular e negra. A primeira metade da década de 1960 se apresenta como outro 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 ateniense da cidade e suas culturas de marca popular, mestiça e negra. 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: 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 dita popular (Albernaz, 2004).

A adaptação porque passou identidade maranhense em meados do século XX poderia ser visualizada através de três movimentos complementares e interdependentes, a seguir especificados.

1.1 *Louvando “a brancura lírial de nossas tradições gloriosas” e perseguindo e disciplinando a “herança perniciosa”*

As 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. Se, de um lado, aquelas manifestações são identificadas como sinais de decadência da região, 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.

Na tentativa de construção da identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas maranhenses começou a se destacar no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu (ou se deu!) o aposto de “Atenas Brasileira”. Essa condição, de ateniense, de prosperidade, foi transposta a todos os maranhenses como sua condição essencial. Um provincianismo tão ou mais refinado que o nacionalismo. (Corrêa, 1993) Durante a Primeira República, as elites letradas dessa região tentaram recuperar o presente através da rememoração de exemplos do passado, especialmente do período 1850-1900, cuja geração teria justificado o título de Atenas Brasileira,³ o que serviria como uma espécie de remédio para sanar as mazelas provocadas pela estagnação econômica e ainda inspirar renovação nas letras maranhenses. Contudo,

³ A Atenas Brasileira oitocentista “viveu com Odorico Mendes, fundando o humanismo brasileiro; João Lisboa, liberal a distância dos balaços, 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: 63).

os esforços e propósitos foram forjados sem a consideração devida das condições reais necessárias para sua realização. (Martins, 2002). Após a Primeira República, nos anos 1940-50, alguns letrados maranhenses, particularmente aqueles que viviam no estado, numa espécie de auto-flagelo, afirmavam que o Maranhão não era mais *Atenas*, mas *Apenas* brasileira. Apesar disso, eles insistiam em reviver os supostos tempos de glórias do Estado através, por exemplo, da fundação de jornais e revistas com nomes sugestivos (como a *Revista Athenas* publicada ao longo do Estado Novo sob patrocínio da administração estatal), da fundação de grêmios estudantis e, de modo particular, por ocasião das comemorações do aniversário de morte de Gonçalves Dias, que ocorreram durante toda a primeira metade do século XX (desaparecendo na década de 1950), e quando das cerimônias de posse dos novos membros da Academia Maranhense de Letras – AML (Barros, 2005; 2006) como, por exemplo, a do advogado e jornalista Fernando Perdigão em 1955 e a do político e advogado Antenor Bogéa em 1963. Em seu discurso de posse, Perdigão (1998, p. 64) dizia se sentir “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”. Bogéa (1998, p. 47), por seu turno, afirmava que a AML o receberia “para compor o seu augusto conjunto quadragenário, insigne assembléia dos doutos, que mantém as tradições de cultura da Atenas Brasileira”.

O fato é que parece haver uma “ideologia da singularidade” maranhense, que poderia ser vista “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” (Soares, 2002). Além da idéia de que no Maranhão se falaria o melhor português do Brasil (que consiste num substrato da Atenas Brasileira), uma outra singularidade seria o fato de São Luís ser a única capital brasileira fundada por franceses. Como toda invenção, esta também tem seu momento de nascimento.

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. Dentre outras coisas, esses pesquisadores mostraram que comunidades nacionais – e, se poderiam acrescentar, as comunidades regionais – constituem fortes referenciais para a formação de identidades e contextos nos quais podem nascer ou se intensificar conflitos (ver, dentre outros, Anderson, 1991 e Balakrishnan, 2000). Hobsbawm e Ranger (1997), por exemplo, demonstraram que o momento em que as sociedades passam por situações difíceis é propício para a invenção de tradições. Seguindo essa perspectiva analítica, a historiadora Maria de L. L. Lacroix (2002) questiona as análises históricas que afirmam 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. Ora, o século XIX foi o período de maior influência da cultura francesa no mundo, o “século do galicismo”. Assim, 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: 120).

Como argumentaria o historiador Flávio Soares (2002), 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...

Enfim, aqui, o maranhense seria descendente direto dos atenienses do mundo antigo e dos franceses do mundo contemporâneo. Nesta perspectiva, a substância de identidade maranhense 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.

Enquanto se afirmam positivamente algumas – inventadas – heranças européias maranhenses, se anunciam pejorativamente e se perseguem as práticas que na época eram identificadas como heranças de África e dos povos nativos, a exemplo dos bumbas e dos variados tambores. 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.

De fato, uma narrativa da história dos homens e mulheres pobres e negros e de suas produções culturais e cognoscitivas no Maranhão não deveria escamotear ou esquecer que, por um longo período, diversos daqueles sujeitos foram perseguidos e presos por estarem envolvidos com tambores, bumbas e outras práticas vistas como bárbaras e sinais do atraso da região. Para muitos membros das elites, aquelas práticas não deveriam existir em lugares como São Luís ou nas áreas centrais das cidades maranhenses, afinal o Maranhão seria a terra de uma gente culta e refinada. E saliente-se: boa parte dos pesquisadores que tratam do Maranhão, quando ocupados com as desigualdades, referem-se às desigualdades fundadas em diferenças de classe, mas costumam desvalorizar, desprezar, esquecer ou escamotear as diferenças fundadas na “raça”, na cor, etc. Também falam de cultura (popular, erudita...) e se esquecem que no mundo ocidental, 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: 11).

De fato, é significativo o uso constante de metáforas racialistas e racistas para falar sobre diferentes repertórios culturais da região, quando, comumente, os bumbas, por exemplo, eram vistos como “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), enquanto que outros símbolos da região, notadamente aqueles de marca européia, seriam “a brancura líria de nossas tradições gloriosas” (Brito, 1957).

A exemplo do que ocorreu em diversos lugares do Brasil, como na Bahia e em Pernambuco, e em outros países da América Latina, no Maranhão também foi intensa a construção negativa das práticas e representações relacionadas aos repertórios sociais identificados com África ou com os povos nativos. Os rituais e festas realizados em terreiros, casas ou a céu aberto, expressos indistintamente como pajelança, tambor, tambor de mina, macumba, feitiçaria, bruxaria, canjerê, magia negra, mandinga, eram descritos como “arte diabólica” (Cruzeiro, 21/6/1947), “prática nociva” (O Globo, 30/7/1941), “pagodes fetichistas” (Cruzeiro, 21/6/1947), “imbecilidade que provém do anal-fabetismo”, “meio de exploração torpe”, “válvula de escape” cujo efeito seria o mesmo da diamba (maconha) e da tiquira (cachaça destilada de mandioca), “narcóticos que nutrem a fantasia dos que vivem na pobreza” (O Globo, 9/6/1947), ocasião de “cachaçadas”, incentivos ao crime (O Globo, 30/5/1948), “a mais completa anulação da dignidade humana, do bom senso e da moral” (Cruzeiro, 21/6/1947). “Mal social de profundas raízes”, o tambor de mina e a pajelança eram vistos como uma espécie de pecado original da sociedade maranhense. Os povos nativos e africanos eram responsabilizados por essa “herança perniciososa” dos maranhenses (Cruzeiro, 22/3/1949), que se evidenciaria na própria dança dos pajés, com seu “ritmo meio indígena e meio africano” (O Globo, 9/6/1947).⁴

Essas interpretações depreciativas, em sua maioria, não se pretendem científicas. Elas são, sobretudo, de caráter estético e ético,

⁴ Optei por manter a grafia tal como disponível ou acessível na documentação de época.

estruturaram-se nas fronteiras subjetivas do belo e do feio, do certo e do errado, do bem e do mal, do grosseiro e do refinado. Elas 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 em putrefação, apresentando-se como única solução possível sua amputação, o que deveria se dar através das perseguições policiais.

Durante praticamente toda a primeira metade do século XX, enquanto se louvavam através de celebrações, festas e outras comemorações os símbolos maranhenses eurocentrados, tentava-se disciplinar ou mesmo banir práticas como o bumba-meu-boi e o tambor de mina. Até início dos anos 1950 tentou-se afastar legal e oficialmente os bumbas do centro de São Luís, embora este movimento tenha sido descontínuo e heterogêneo. As idas e vindas em relação à permissão ou proibição de os bumbas serem realizados, ou se poderiam freqüentar o perímetro urbano, além dos subúrbios e dos interiores, parece ter sido a tônica da Primeira República e dos anos 1930-7. Nos anos 1910, pagando pelas suas licenças alguns bumbas poderiam brincar tanto na “cidade” quanto no interior da Ilha. Ao longo do século XX, o momento em que houve uma política regular e de médio prazo proibindo que os bumbas freqüentassem o centro da capital maranhense foi do Estado Novo a início dos anos 1950, mais precisamente, de 1938 a 1952. Neste período, quando também se intensificaria a atuação de diferentes letrados preocupados com o lugar e o significado do que chamavam de “tradições populares”, identificando os bumbas como símbolo máximo da cultura e identidade regional, essa parece se tornar 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, como parece ter sido em períodos anteriores. Algumas vezes as portarias policiais proibiam a realização dos bumbas, mas geralmente o que se estabeleciam eram critérios para a realização dos festejos juninos, determinando em especial exatamente até que ruas os bois poderiam brincar, tentando afastá-los das zonas centrais de São Luís.

As manifestações relacionadas diretamente à religiosidade popular e negra enfrentam, sobretudo até início dos anos 1950, uma forte campanha de perseguição, bem mais intensa que as tentativas de disciplinamento ou banimento dos bois. Em meados do século XX, destacam-se no complexo e múltiplo panteão religioso popular e negro o tambor de mina e a pajelança.⁵

As possíveis diferenças entre tambor de mina e pajelança, como a ênfase terapêutica da última (daí também ser denominada de cura), 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. Independentemente da (im)precisão desta informação, argumento que nos anos 1930-60 está em intenso processo

⁵ *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. 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. Entretanto, apenas duas destas *nações* teriam se cristalizado e perpetuado 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. Equivalente ao catimbó (jurema), em Pernambuco, e ao candomblé-de-caboclo, 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 aquele ditado pelo Estado português, não se falasse em perseguição aos "feiticeiros" (Dantas, 1998: 165) os Códigos de Postura de Codó, de 1848, e de Guimarães, de 1856, no Maranhão, mostram que bem antes da abolição, os negros se dedicavam a práticas curativas ditas "pajelança", associada pelos grupos dominantes à "feiticaria". A "pajelança", nos anos 1870-80, era apresentada como uma "religião" que estava se organizando na capital (Ferretti, 2001: 36), uma prática "contra feiticaria" (Codó, 1848), uma sociedade suspeita de negros de "classe baixa" voltada para feiticaria, prática de crimes, e também cura e exorcismo de demônios, religião ou culto politeísta e fetichista. 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 feiticaria no Maranhão (Ferretti, 2004: 35), o que deve estar relacionado à entrada massiva de africanos no estado a partir do século XVIII.

aquilo que Bastide (1971: 256) denominara de “zona de transição onde o catimbó [leia-se pajelança] e o tambor de mina abandonam-se às mais estranhas uniões”, 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 e candomblé.

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 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 (Barbosa, 2007; Gomes, 2003; Ribeiro, 2003; Santos; Santos Neto, 1989) caracteriza esse período como o tempo em que a “brincadeira” costumava ser feita sem tambor, “só no oculto”, “só nas palmas e nos maracás” ou com outros instrumentos que produzissem apenas sons de baixa freqüência e amplitude, como tabocas e litros; nestas circunstâncias, não seria incomum que os rituais e festas fossem iniciados num lugar e terminados em outro.

Se até o século XVII, os batuques eram permitidos, com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial, em 1822, tentou-se limitá-los a lugares fora das cidades e vilas (Assunção, 1999). Na segunda metade do século XIX, o país passou por profundas transformações, sobretudo devido a leis referentes à escravidão. 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. Nesse período, diferentes leis e códigos legitimavam a prisão de pajés e pais-de-santo, o fechamento de terreiros e a apreensão de objetos de culto. 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 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.

Homem que, segundo o historiador Mário Meirelles (1980: 378), cometeria “excessos de autoridade”, o bacharel Flávio Bezerra também está na memória de policiais, como o senhor Bráulio Cruz (2005), nascido em 1931, para quem Bezerra era uma pessoa “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” (O Globo, 30/6/1940). Pessoas atualmente ligadas à mina ou à pajelança também se referem a Bezerra como “muito rígido” para com pajés, pais e mães-de-santo (Santos, 1997; Santos, Santos Neto, 1989). O fato é que Flávio Bezerra parecia ser um especialista em comandar e executar operações para “desencantar” pajés e pais-de-santo.

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. 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 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. 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 feiteiros

e feitiçeras". Eles bebiam, cantavam e dançavam "na maior das libertinagens". Diante disso, o semanário exigia que a polícia desse termo à questão. (Cruzeiro, 9/10/1937)

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 polícia apreendeu "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 'médiuns'". (Cruzeiro, 22/3/1949)

Em São Luís, em 1941, o jornal *O Globo* (30/7/1941) noticiava que a polícia dera "uma batida na Macumba do Cutim Grande", interior da ilha. 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

perniciosa, já permitindo o comparecimento de policiais, já levando pessoas conhecidas ao ‘brinquedo’ de Altina.

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” (O Globo, 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.

Desde meados do século XIX os curandeiros eram objeto de perseguição policial. 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, que podia ser entendido como baile ou diversão, como atestam pedidos de licença pelo menos desde o século XIX. Daí, muitas vezes, pais-de-santo realizarem “na sombra do tambor” o “brinquedo”, o que podia ser denunciado pela imprensa.

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” (Diário do Norte, 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” (Diário do Norte, 28/10/1937) e um outro que “a segunda delegacia auxiliar mandou recolher ao xadrez” (Diário do Norte, 29/11/1937).

Ora, é importante lembrar ainda que embora a representação maranhense-ateniense (a identificação do Maranhão como Atenas Brasileira) seja um pretense marcador identitário regional, que visa diferenciar a região de outras regiões e da própria nação, instituindo o Maranhão em padrões branco-europeus, em grande medida, parece ter se tornado possível no contexto da ideologia do branqueamento, que é de caráter nacional e mesmo latino-americano. A Atenas Brasileira poderia ser interpretada como uma refinada idéia-imagem local, gestada

e estruturada pelas elites, da ideologia do branqueamento. A invenção da Atenas Brasileira deu-se exatamente nos anos fortes dessa ideologia, de 1822 aos anos 1930. Nesse período, quando se discutia a viabilidade de uma civilização nos trópicos, dois obstáculos eram encontrados: a "raça" e o clima. A solução visualizada seria o branqueamento da população através da vinda de imigrantes europeus. (Schwarcz, 1993) Além disso, diferentes legislações concentravam-se em tudo aquilo que era considerado básico para a europeização cultural do Brasil, especialmente vestuário, e festas e religiosidades populares e negras. O fato é que as idéias de civilização e cultura europeicamente entendidas foram levadas muito a sério pelas elites letradas do Maranhão, que tentaram, a todo custo, europeizar e, sob certo aspecto, embranquecer o patrimônio cultural e identitário regional. E tal operação, muitas vezes, foi acompanhada por um outro empreendimento, a tentativa de ignorar ou execrar os elementos que eram identificados como herança de indígenas e africanos. Elas aceitavam que havia altas culturas, e que estas se localizavam na Europa. Crentes de que a civilização se desenvolveu plenamente 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 poderia ser entendida como uma rebuscada tentativa de europeização e branqueamento cultural e identitário do Maranhão e do maranhense. A idéia de Atenas Brasileira não é essencialmente racista, mas o racismo parece ser uma de suas principais marcas. Enfim, 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.

1.2 O crescente interesse positivo por elementos das culturas popular e negra

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 sim-

bólico, 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. Através dela *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.

Embora este tenha sido um movimento descontínuo, sobretudo a partir da década de 1920, diferentes órgãos da imprensa escrita e alguns letrados, contrariamente ao que ocorreu durante o século XIX e praticamente toda a Primeira República, passaram a identificar o bumba-meu-boi como o elemento fundamental do patrimônio cultural regional, que pertenceria e deveria ser preservado por todos os maranhenses, independentemente de suas diferenças e desigualdades, enquanto o principal elemento diacrítico da região. Assim, de folguedo insólito e oposto à boa ordem, à civilização e à moral (O Imparcial, 15/6/1861), “bárbaro brinquedo” (Sacramento, 1868: 7), ocasião de violência e “cenas lamentáveis” (Pacotilha, 25/6/1902), “incômoda usança” (Pacotilha, 25/6/1902), batuque e berreiro perturbador do sossego público que “quase sempre termina em confusão” (Pacotilha, 23/6/1922), o bumba-meu-boi passaria a ser identificado como “festa rústica” produzida graças à “índole mansa do povinho do Maranhão” (Pacotilha, 23/6/1922), “quadra de satisfação para o caboclo” (Diário do Norte, 25/6/1938), “o maior divertimento de nossa classe inculta” (Lemos, 1940), e, finalmente, seria definido como “tradição da terra maranhense, exemplo único no Brasil” (O Globo, 5/7/1948), cujos “propósito” e “espiritualidade” seriam compartilhados por “brancos e pretos, velhos e moços” (O Globo, 2/7/1942), sendo “assistido por todos, em terreiros, praça pública ou salões aristocráticos” (Melo, 1952), enfim, “coisa essencialmente nossa” (Pacotilha O Globo, 4/4/1950).

Este movimento se processaria em intensa aproximação com a busca de definição de “cultura brasileira” e da “identidade nacional”.

Se, durante o Estado Novo, de um lado, como já foi observado, continuaram campanhas de perseguição policial a festas e rituais de Tambor de mina e pajelança, de outro, alguns elementos dessas práticas começaram a ser ditos e vistos, de modo constante, como idéias-imagem e práticas culturais centrais para o quadro das “tradições” regionais, até então identificadas tão somente com os sentidos do Maranhão alcunhado de *Atenas Brasileira*. Esses movimentos se processaram em meio a múltiplas, e mesmo díspares, dinâmicas sociais. Para que esta operação se efetivasse não se deve subestimar – nem superestimar – o papel de alguns letrados, geralmente vinculados a instituições públicas, e em contato com discussões que se faziam em nível nacional e internacional sobre “folclore”, “cultura popular” e “africanismos”.

Basta um primeiro olhar sobre os dois principais jornais de circulação diária do Maranhão estado-novista para se observar a ambivalência do período. 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 pejorativamente o mundo material e humano da mina e da cura, e, mais que isso, algumas vezes anuncia e convida para o tambor de mina. Certamente, um dos elementos que contribuiu para isso foi a presença de Antonio Lopes como diretor do *Diário do Norte*. Lopes era um respeitado estudioso daquilo que na época se denominava de “tradições populares” maranhenses. Além disso, ele tinha trânsitos pessoais e profissionais com a administração estatal.

O fato é que, a partir de final dos anos 1930, outros e novos ventos sopram para alguns elementos desse panteão cultural e religioso, especialmente para aqueles que eram vistos como herança autêntica e legitimamente africana. Em 1938 seriam realizadas, em São Luís, as duas primeiras pesquisas sobre o tambor de mina. Uma delas, realizada na Casa das Minas, foi a do etnólogo português que ministrou cursos na Bahia e pesquisou no Norte do Brasil, Edmundo Correia Lopes (1939; 1947), que estava interessado sobretudo pela língua ritual daquele terreiro. A outra foi da Missão de Pesquisa Folclórica do Departamento

de Cultura da Prefeitura de São Paulo, no terreiro de dona Maximínia, interessada especialmente nas músicas do tambor de mina (ver o relatório dessa missão elaborado por Alvarenga, 1948). Parecem datar de 1938 os primeiros convites e anúncios de festas de tambor de mina, publicados em um jornal maranhense, de que se tem notícia. Localizemo-los em *Diário do Norte*, periódico publicado em São Luís durante o Estado Novo, que, nesse ano, provavelmente na pessoa de seu diretor, Antonio Lopes, anunciava e convidava para as festas a serem realizadas por Andressa Ramos (*Diário do Norte*, /6/1/1938) e “no vasto terreiro da Noemia”, no subúrbio de São Luís (*Diário do Norte*, 10/8/1938). Entre novembro de 1943 e junho de 1944, esteve na capital do Maranhão, realizando pesquisa para sua tese de pós-graduação nos Estados Unidos, o pesquisador paulista Costa Eduardo (1948). Este é um período em que, no Maranhão, é crescente a influência do modernismo, momento em que a pajelança serve de referencial estético para a produção poética apresentada na terra de Gonçalves Dias. Simbolicamente, poetizava-se o “pucuntum” dos tambores e o “xiquiti” dos maracás do “pajé Pai-de-santo”, capazes de vencer “quebrante no corpo” (Moreaux, 1941), ou a “gente do fundo”, os pajés, com suas “curanças’ misteriosamente realizadas” (Silva, 1950).

A Casa das Minas, a mais antiga casa de culto do tambor de mina, é então reconhecida como tradição religiosa afro-brasileira do Maranhão. Em 1940, duas fotos da “dança sagrada das minas na sua perfeita cadência com os ritmos do culto afro, no tradicional terreiro”, foram publicadas na Revista *Athenas* (12/7/1940). Em 1942, Nunes Pereira escrevia sua monografia sobre aquela casa, que viria a ser publicada em 1948, inaugurando as publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, então presidida por Artur Ramos, para quem, o Maranhão constituiria “um dos pontos do Brasil mais interessantes para a pesquisa de africanismos culturais” (Ramos, 1979: 11). A Casa das Minas “reflete a alma africana” herdada e conservada “sem deformações”, observando-se essa “Casa negra [...] podemos compreender [...] os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano”, ela é “um aspecto da tradição maranhense” (Pereira, 1948: 21; 48). Em 1952, Pierre Verger sugeriu que a Casa das Minas fora fundada por uma rainha do Daomé vendida, entre fins do

século XVIII e início do XIX, como escrava, pois, segundo ele, alguns voduns daquela casa identificavam-se com membros daquela família real, inclusive o rei Agonglo ou Agongono, como é conhecido no Maranhão. Um dos motivos que a levou ao edifício da identidade regional foi, como enfatizava o folclorista Vieira Filho (1954: 80), o fato de “não” se verificar naquela casa “o ritual complexo e barbaresco” como ocorreria com os da Bahia e de outros lugares. A Casa Grande das Minas é, por assim dizer, *desbarbarizada*. Intelectuais como Nunes Pereira e Vieira Filho acabam por tentar separar o joio do trigo: “Na Casa das Minas não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos, etc.” (Pereira, 1948: 47), o que seria característico da pajelança; “Quer na periferia urbana, nos subúrbios ou nos distritos rurais o culto é processado sem perseguições policiais. Porque uma coisa é o fetichismo simples, vozes da África que nos ficaram, e outra é a macumba, a magia negra, o baixo espiritismo, práticas nocivas e fora da lei”. “Estas manifestações mórbidas, sim, merecem repressão policial de início, para depois se tornarem objeto de tratamento de higiene mental” (Vieira Filho, 1954: 80).

Em 1954, o jornal *O Globo* publicaria a primeira grande reportagem em um jornal de circulação diária do Maranhão interpretando o tambor de mina como uma tradição regional. Importante lembrar que *O Globo* era um dos periódicos mais ocupados nos anos 1930-40 com a limpeza social através da eliminação dos tambores entendidos como prática nociva e fora da lei. O terreiro selecionado pela imprensa não é nenhum daqueles já escolhidos pelos intelectuais, as Casas das Minas e de Nagô, os “africanos”. Elege-se o de Zé Negreiros, que curiosamente guarda as mesmas características daqueles que o mesm’*O 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”. Trata-se de terreiros que, em alguns casos, começam a se aproximar da espetacularização, o que, de alguma forma, não parece combinar com os anunciados modos e práticas das Casas das Minas e de Nagô. Se há bem pouco tempo os tambores eram

vistos de modo predominantemente depreciativo, novas possibilidades são apresentadas. “Metem 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 lhes ensinaram os antepassados e que passa, de geração a geração” (Pacotilha O Globo, 3/9/1954).

Duas décadas depois do início efetivo do reconhecimento social do tambor de mina, a pajelança continuava, de modo geral, percorrendo caminhos bem mais tortuosos. Sobretudo em decorrência da criação da Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão, em 1957, cujo diretor era um médico e líder católico – Bacelar Portela, intensificar-se-iam campanhas de repressão à cura.

1.3 A “gente comum” no processo de construção do Maranhão Negro-Popular

Este é um momento em que os mais pobres e os não brancos 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. 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 resignificadas, e os diferentes estratos sociais são influenciados – embora manifestamente muitos indivíduos não o desejem – por elas. Obviamente, a intensa difusão dos repertórios culturais identificados com África e com os povos nativos contribuiu para minar a construção de uma identidade regional fundada em padrões branco-europeus. Se não foram ações revolucionárias, as estratégias e práticas de resistência cotidiana dos sujeitos produtores dessas organizações festivas não deixaram de promover transformações, como a inflexão da imagem da região, que passou a ser pensada desde o universo festivo dos bumbas e da dita cultura popular e negra.

No caso das legislações que visavam disciplinar ou banir os bumbas, talvez o mais fundamental seja notar que as portarias e licenças

constituíam um campo de batalha particularmente entre os brincantes e as autoridades, que nem sempre conseguiam impedir a entrada dos bumbas na zona mais urbanizada da cidade. Alguns grupos, por exemplo, ignoravam as proibições oficiais, o que poderia acarretar-lhes, por exemplo, a perda de suas licenças. Pessoas que moravam no centro da cidade, muitas das quais promesseiras, podiam pedir para que os grupos de boi fossem se apresentar às portas de suas casas. De fato, era comum que sujeitos de diferentes setores sociais desejassem pagar uma promessa oferecendo um boi aos santos, para o que, pediam e patrocinavam outrem, em geral, um “dono” ou “dona” de boi, para que este organizasse a brincadeira. Situações como esta implicavam em muitos desdobramentos e constituíam ocasiões significativas para se observar formas de teatralização do poder, para se notar modos como os sujeitos acionavam determinadas estratégias e negociavam entre si em uma sociedade hierarquizada. A presença dos bois era intensa e difundida. Essas práticas pareciam estar sedimentadas em firmes padrões costumeiros, mais ou menos, coletivamente partilhados, e as portarias, decretos e códigos oficiais foram muitas vezes construídos em negociações nas quais o povo-de-boi teve participação efetiva.

O fato é que os processos através dos quais “identidade maranhense” passou a ser identificada como “popular”, e também o tímido, mas crescente, reconhecimento social das práticas e saberes relacionados à mina e à cura, não podem ser pensados sem a participação dos pajés, pais e mães-de-santo e de seus voduns, encantados e orixás.

No Estado Novo, um dos motivos que levou a Casa das Minas a permanecer no perímetro urbano de São Luís e poder realizar suas festas teria sido, como informa Maria Celeste Santos (1997: 63-66, grifo meu), 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 alguns terreiros conquistavam certo prestígio perante representantes do poder institucionalizado. Celeste Santos 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. A memória oral também informa que a esposa do chefe de polícia Flávio Bezerra recebera uma entidade espiritual, sendo

liberada de suas obrigações para com ela por Mãe Andressa, em troca de algo em prol dos cultos dos voduns (Ferretti, 1985), de modo que o não alcance da proibição às Casas das Minas e de Nagô, nesse período, resultou de uma negociação em que se podem notar múltiplas dinâmicas sociais, envolvendo diversos atores sociais. Além da participação de políticos e intelectuais, foram fundamentais os trânsitos interpessoais, o poder de barganha e a capacidade de mobilização de membros do povo-de-santo. No caso, Mãe Andressa, que reagiu e conseguiu a permanência da sua casa, bem como da Casa de Nagô, no centro da cidade. Lembre-se que a filha de Polibogi (entidade espiritual guia de Mãe Andressa) foi uma das principais responsáveis pela abertura da Casa das Minas a pesquisadores. Já em sua época, sobretudo dos anos 1930 até sua morte, em 1954, Mãe Andressa era personagem conhecida e respeitada. Sua história é uma página importante nas culturas do “Atlântico Negro”⁶ e nos processos através dos quais indivíduos e grupos subalternos enfrentaram obstáculos para viver segundo seus conhecimentos, convicções e tradições.

Talvez a principal estratégia de luta e resistência social, a particular ação política, dos sujeitos envolvidos com o tambor de mina e a pajelança tenha sido sua capacidade e habilidade de integração, o que se dá tanto em sua história vivida quanto na memória sobre essa história. O recebimento de uma entidade espiritual por parte da esposa de Flávio Bezerra é, em última instância, um mecanismo através do qual o chefe de polícia é rendido às práticas e representações daqueles repertórios culturais e religiosos. Os voduns, encantados e orixás também não admitiram ficar de fora desses processos, eles atuaram e, muitas vezes, em momentos decisivos, estabelecendo uma relação dialogal com homens e mulheres, fazendo-se parte constitutiva da vida social.

Também se deve considerar a maximização, nesse período, de uma cultura viajante, constituída por diferentes agentes da mina e da cura, cujas idéias, símbolos e valores seriam estruturados em uma

⁶ 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)

perspectiva translocal,⁷ o que parece ter tido influência profunda no desenvolvimento de diferentes práticas culturais e religiosas num estado até então predominantemente rural,⁸ redimensionando os modos de atuação daqueles que se envolviam com essas práticas. Estes continuaram a agir nas frestas da oficialidade. Entretanto, cada vez mais, passaram a usar, de maneira inteligente, ousada e criativa, os instrumentos e mecanismos do mundo oficial, como a imprensa, que outrora e ainda naquele momento, insistia em inscrevê-los depreciativamente.

Embora o reconhecimento público, particularmente do campo intelectual, tenha sido dado tão somente para aqueles repertórios que seriam herança africana, e não indígena, nem misturada com esta, no Maranhão de meados do século XX, os padrões do imaginário e as formas de sensibilidade eram profundamente marcados pela idéia de poder dos pajés e pais-de-santo, poder este que teria relação direta tanto com África quanto com os povos indígenas nativos. Certamente, isso tem relação, de um lado, com a atuação dos diferentes sujeitos produtores da mina e da cura e, de outro, com a participação de intelectuais, políticos e, particularmente, da imprensa, que, para além da promoção do preconceito, acabou contribuindo (na maioria das vezes a contragosto) para a divulgação, entre membros das classes intermediárias e das elites, de elementos da mentalidade e das práticas religiosas que insistiam em acusar como sinais de atraso. Apesar de serem festas, celebrações e convicções, na maioria das vezes, socialmente posicionadas na periferia, essas manifestações de cultura e religiosidade, através de uma linguagem que perpassa e se comunica com os diversos estratos

⁷ Tornava-se cada vez mais contínuo o trânsito de pessoas ligadas à mina e à cura que viajavam do Maranhão para outros estados do Brasil e geralmente retornavam e viajavam novamente, especialmente mães-de-santo. Algumas delas saíam do estado muitas vezes jovens e já "feitas". Muitas retornavam anos depois, procuravam jornais e deixavam seus registros. Elas denunciavam aberta e publicamente chefes de polícia, construíam mini-autobiografias, nas quais apresentavam-se como mulheres, mães-de-santo, fortes e poderosas, usando, para justificar tais características, um vasto conhecimento que teriam adquirido em suas visitas do norte ao sul do Brasil, reivindicavam para o Tambor de Mina o mesmo *status* do bumba-meu-boi, festejo popular valorizado na região, argumentavam que em outros estados "grandes figuras" freqüentavam os terreiros. (Jornal Pequeno, 27/10/1955; 18/8/1957).

⁸ Até os anos 1960, mais de 82% da população maranhense vivia nas zonas rurais do estado (Maranhão, 2004).

sociais, não raro, definiam valores, normas e comportamentos daquela sociedade, tornando-se elemento simbolicamente central naquela engrenagem sócio-histórica.

Enfim, o povo-de-santo e de encantado contribuiu diretamente para a redefinição de identidade maranhense. Através de um processo de intensas e múltiplas mobilizações, interações e conflitos, pajés, pais e mães-de-santo foram capazes de questionar e romper com representações pejorativas que os emolduravam pictórica e pitorescamente num mundo de bestialidade e malignidade, e afirmaram-se como agentes centrais nos processos sócio-culturais do Maranhão de meados do século XX.

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.

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. 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; Davis, 1990)

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”. 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” e à “raça”. 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: 31-67)

De fato, a operação de identificação das tradições e características regionais com a cultura popular e negra é anunciada, ainda que timidamente, já durante o século XIX, movimento este que 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 (Diário do Maranhão, 22/5/1893).

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, foi concluído em 1948. Nele, Lopes pretende continuar a obra de seu tio, Magalhães, ampliando a coleta sobre o romanceiro maranhense. Assim como Magalhães, Lopes se detém nas 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 romanceiro.

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”; a compaixão, sendo o homem maranhense um “inimigo de vinganças e castigos violentos”; “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: 59; 65; 213). O povo, diferentemente das elites, usaria uma linguagem mais simples. Entretanto, ambos seriam marcados por uma essência regional, uma identidade cuja índole seria tecida em espírito crítico, ironia, graça e espiritualidade, e, particularmente, em inclinação à poesia.

De fato, Lopes interpreta o romanceiro 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: 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 frequentemente anunciada na época pelos sujeitos sociais e muitas vezes usada como justificativa moral e ideológica para o disciplinamento e perseguição às produções culturais populares e negras, já durante os anos fortes da Atenas Brasileira era questionada.

Como se sabe, 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: 40), que trazia uma proposta de interpretar o Brasil enquanto nação, é importante destacar *A influência africana no português do Brasil*, de Renato Mendonça, e *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, de Jacques Raymundo, ambas publicadas em 1933. Contemporaneamente a Freyre, cuja abordagem “valoriza sobretudo o aporte cultural africano” (Souza, 2003: 40), 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.

No Maranhão, além de presente em textos e livros, os elementos identificados como folclore, tradição popular ou cultura popular e negra passaram a ser estilizados e levados por letrados, artistas e produtores culturais para espaços na época vistos como aristocráticos, a exemplo de teatros e clubes elitizados. 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 (Diário do Norte, 6/7/1938). Dilu, artista e folclorista, teria mostrado a “expressão divina de nossa nacionalidade”, que “descobriu no grito cavo, famélico do pregoeiro” (Calvet, 1938, p. 3). 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” (O Globo, 23/10/1940). No São João

de 1941, Fulgêncio Pinto, o “estudioso do folclore maranhense”, havia organizado para ser apresentado “no salão nobre do Casino Maranhense” (Diário do Norte, 15/6/1941), clube que reuniria “o que existe de melhor em nossa sociedade” (Diário do Norte, 27/6/1939), “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”. Tratar-se ia de uma “festa regionalista” (Diário do Norte, 15/6/1941). Em 1954, 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 – do então famoso pai-de-santo José Negreiros, “que se prontificou a ajudar o Teatro Maranhense de Amadores com a sua valiosa colaboração”. (Jornal Pequeno, 4/7/1954)

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. 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: 67).

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 punça, “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, “dansa de preto” em Codó; a diamba, maconha; e ainda “pajelança” e “feitiçaria”. 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). O fato é que este é um momento em que ícones diversos do universo popular são pensados como parte do patrimônio identitário regional.

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. Tais representações se imbricam às interpretações dadas às manifestações culturais populares e negras.

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, o médico

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: 13). 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, tido como “um dos mais abalizados botânicos e leprologos brasileiros” (Diário do Norte, 28/8/1940), iniciava um texto publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão (IHGM), 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.

Depois de seus estudos e de viajar pelo interior do Maranhão “em costa de burro, demoradamente portanto”, Lisboa (1947: 103-107) não tinha dúvidas de que a “imigração européia” traria racionalidade e vitalidade para a vida econômica e produtiva do estado. Ele 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 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 po-

pular 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”. (Lisboa, 1947: 130)

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: 104)

Há aqui a construção de uma ordem de caráter espacial-racial em que os não-brancos são pejorativa e desigualmente pensados, 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 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 civilizadora [...] 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: 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 responsável pela 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: 105-107)

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: 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 [1948]: 43-44). 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 lembrem algo de África ou dos nativos, soam como degeneração. Enfim, esta é uma representação da região na qual negros e mestiços, e

suas produções culturais, permanecem marginais, pois sua ascendência e 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 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. (Vieira Filho, 1951: 11-12)

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”. Mas o arianismo é 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: 11-12) 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”. (Vieira Filho, 1951: 12)⁹

⁹ 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: 124).

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 tisonados e vestidos com a túnica do santo milagroso, em pagamento de promessas.” (Vieira Filho, 1954: 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.

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 social e histórica 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 branqueamento 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: no caso, os jornais, revistas e outros materiais escritos nos quais a intelectualidade maranhense costumava publicar seus textos.

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-europeu, e para a consolidação da imagem da região como negra e popular.

Em *Notas para um estudo do negro maranhense*, de Astolfo Serra (padre, jornalista, poeta e escritor, participou da Coluna Prestes, da Aliança Liberal e da Revolução de 1930, e membro da AML e do IHGM), publicado em 1950, cristaliza-se claramente uma operação cujo objetivo é inserir o negro, entendido 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 “este 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)

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 ritmos de lirismo; tôda essa amável harmonia de nossos poetas, de nossos cantores anônimos, que encheram quase três séculos de nossa história com os transflores 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: 61)

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 doce evocação de seus encantos seculares....” (Serra, 1950: 61) Portanto, o próprio sentimento de pertença à terra natal e as raízes do apego dos regionais à região não poderiam ser entendidos sem se considerar o sangue africano circulando na alma regional.

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”. Cosme, “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”. (Serra, 1950: 69-70) 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.

Importante lembrar que já no contexto estado-novista, notícias do pan-africanismo circulavam na imprensa maranhense como em 1938 (Diário do Norte, 27/1/1938). Certamente, a emergência de regiões e nações positivamente negro-mestiças na América Latina e, particularmente, no Brasil na primeira metade do século XX, 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, mereceria um estudo a parte tentar perceber suas relações com países da América Latina. 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), o mesmo ocorre com a construção do Brasil, de Cuba e do México como nações positivamente mestiças e, especialmente, negro-mestiças.

Considerações finais

Longe de ser algo natural e atávico, identidade maranhense consiste em um processo identitário e, como tal, passa por modelações, adaptações e transformações, como se pode observar em meados do século XX, particularmente quando se enfoca, de modo inter-relacionado, o campo das representações e do imaginário, e as dinâmicas, conflitos e interações entre os diferentes e desiguais sujeitos, setores e grupos sociais.

Uma breve reflexão mereceria ainda ser feita. As pesquisas têm demonstrado que, nos anos 1920-30, quando se consolida uma auto-imagem do Brasil que privilegia os aspectos “mestiços” da nação, muitos homens e mulheres negros se posicionaram como agentes de sua presença enquanto símbolos nacionais, isto é, eles contribuíram para a formação (simbólica) do Brasil positivamente mestiço e negro-mestiço (ver, por exemplo, Gomes, 2001). Mas é importante atentar para a obviedade de que inclusão simbólica não necessariamente implica inclusão sócio-econômica.

Ora, tome-se o caso do Maranhão atual. Apesar do propagado discurso da maranhensidade ou do Maranhão Novo, no qual temas, formas e conteúdos populares, eruditos, negros e brancos se fazem presentes, houve é há algo no Maranhão dito Atenas Brasileira e não São Luís desejada francesa (isto é, eurobrasileiros) que detesta e elimina negritudes (culturas e pessoas).

Durante muito tempo, no Maranhão Atenas Brasileira se perseguiu aberta e oficialmente tudo que lembrasse África e os povos nativos. Depois, passou-se a elogiar alguns elementos culturais índio e afro-descendentes. Entretanto, continua-se a não se saber como promover

oportunidades iguais para pessoas de todas as cores e classes. Isto é, no Maranhão, assim como no Brasil, houve uma apropriação *simbólica* de alguns elementos das culturas negras e populares, mas não uma *inserção sócio-econômica* das pessoas pobres e não brancas – fenômeno ainda por ser manifestado.

Referências

ALBERNAZ, L. S. F. **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, D. M. **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.

ALVARENGA, O. **Tambor de mina e tambor-de-crioulo.** São Paulo: PMSP, DC; DPM, 1948.

ANDERSON, B. **Nação e Consciência Nacional.** São Paulo: Ática, 1991.

APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai:** A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASSUNÇÃO, M. R. Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX. **Revista de Políticas Públicas.** São Luís: EDUFMA, p. 29-67, 1999.

BALAKRISHNAN, G. (org.). **Um mapa da questão nacional.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BARROS, A. E. A. **Ao Ritmo dos Bumbas.** Festas, Sujeitos e Identidades no Maranhão. 2009. 178f. Relatório Anual I (Doutorado em História) – IFCH-UNICAMP-FAPESP. Campinas, UNICAMP, 2009.

_____. **O Pantheon Encantado:** culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. 2007. 319 f. Dissertação (Mestrado

em Estudos Étnicos e Africanos) – IFCH, PÓS-AFRO, CEAO, Salvador: UFBA, 2007.

_____. Invocando deuses no templo ateniense: (re)inventando tradições e identidades no Maranhão. **Outros Tempos**, São Luís, v. 3, p. 156-182. 2006.

_____. “Acorda Ateniense! Acorda Maranhão!” Identidade e Tradição no Maranhão de meados do século XX (1940-1960). **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 3, p. 42-63, 2005.

BARBOSA, E. **Mina, Pajelança...**: entrevistas realizadas em São Luís. São Luís, maio de 2007. Entrevista concedida a Antonio Evaldo Almeida Barros e Viviane de Oliveira Barbosa.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971 (1960).

BHABHA, H. **Nation and Narration**. London: Routledge, 1990.

_____. 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.

BOGÉA, A. M. Discurso de posse em ingresso na Academia Maranhense de Letras em 1963. **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, v. 19, jun. 1998.

BOURDIEU, P. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: _____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRITO, J. A Continuação de um Ideal. **Estudante de Atenas**, São Luís, 14 de maio de 1957.

BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna** – Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CALVET, Aldo. Arte Brasileira. **Diário do Norte**, São Luís, 6 de jul. de 1938.

CASCUDO, L. C. **A cozinha africana no Brasil**. [S. e.], 1964.

CERRRI, L. F. NON DUCOR, DUCO: A Ideologia da Paulistanidade e a Escola. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 36. 1998.

CODÓ. **Código de Postura de Codó**. Artigo 22 da Lei nº 241, de 13 de setembro de 1848.

CORRÊA, H. M. M. A cultura popular maranhense e intelectuais. **Outros Tempos**, São Luís, 2003.

CORRÊA, R. **Formação social do Maranhão**. São Luis: SIOGE, 1993.

CRUZ, B. B. 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.

CRUZEIRO. Caxias, 1934-1959.

DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAVIS, N. Z. **Culturas do povo**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DIÁRIO DO MARANHÃO. Jornal do Comércio, Lavoura e Indústria. São Luís, 1893.

DIÁRIO DO NORTE. São Luís, 1937-45.

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

FERRETTI, M. **Encantaria de “Barba Soeira”**. São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

FERRETTI, S. F. **Querebantam de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 1985.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Nacional, 1933.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Ed. 34; CEAO, 2001.

GOMES, A. de C. **A Invenção do Trabalhismo**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.

GOMES, A. S. G. **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.

GOMES, T. de M.. 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.

GUIMARÃES. **Código de Postura de Guimarães**. Artigo 31 da Lei nº 4000, de 26 de agosto de 1856.

HOBSBAWN, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JORNAL PEQUENO. São Luís, 1952-65.

LACROIX, M. de L. L. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: EDUFMA, 2002.

LEITE, D. M. L. **O Caráter Nacional Brasileiro - História de uma Ideologia**. São Paulo: Pioneira, 1983.

LEMOS, B. Festas tradicionais de nossa terra. **Diário do Norte**, São Luís, 23 de jun. de 1940.

LISBOA, A. A imigração e a lepra. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, 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, A. **Presença do romanceiro**. Versões maranhenses. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LOPES, E. C. Vestígios de África no Brasil. **O Mundo Português**, Lisboa, v. 6, n. 63, 1939.

_____. A propósito de "A Casa das Minas". **Atlântico – Revista Luso Brasileira**, Lisboa, v. 57, 1947.

MAGALHÃES, C. de. **A poesia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1973.

MARANHÃO. GOVERNO DO ESTADO. **Maranhão em Dados**. São Luís: 2004.

MARTINS, M. de J. B. **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, C. **Acertei no milhar**. Malandragem e Samba no Tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

MEIRELES, M. **História do Maranhão**. 2. ed. São Luís: FCM, 1980.

MELO, A. Bumba-meu-boi. **Novidades**, São Luís, 10 de mar. de 1952.

MENDONÇA, R. **A influência africana no português do Brasil**. Rio de Janeiro: Sauer, 1933.

MORAES, E. J. de. **A Brasilidade Modernista: sua Dimensão Filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MOREAUX, S. Pagelança (Scena cabocla). **Diário do Norte**, São Luis, 13 de fev. de 1941.

O GLOBO. Jornal da Manhã. São Luís, 1939-49.

O IMPARCIAL. Matutino Independente. São Luís, 1926-62.

OLIVEN, R. Tradição e modernidade na identidade brasileira. In.: SCOTT, P.; ZARUR, G. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. daUFPE, 2003.

ORTIZ, R. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PACOTILHA. Hebdomadário crítico e noticioso. São Luís, 1880-1938.

PACOTILHA – O GLOBO. São Luís, 1949-58.

PARÈS, L. N. **The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de mina**. 1997. Tese (Doutorado) – SOAS, University of London, 1997.

PERDIGÃO, F. E. dos R. 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.

PEREIRA, M. N. **A Casa das Minas**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.

PINHO, O. S. de A. "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.

RAMOS, A. **As culturas negras no Novo Mundo**. 4.ed. São Paulo: CEN, 1979.

RAYMUNDO, J. **O elemento afro-negro na língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Record, 1933.

REVISTA ATHENAS. São Luís, 1939-42.

RIBEIRO, M. F. **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.

SACRAMENTO, J. P. D. do. Crônica Interna. **Semanário Maranhense**, São Luís, jul. de 1868.

SANSONE, L. 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, M. C. Entrevista. 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: LITHO-GRAF, 1997.

SANTOS, M. do R. C.; SANTOS NETO, M. dos. **Boboromina**: terreiro de São Luís, uma interpretação sociocultural. São Luís: SECMA; SIO-GE, 1989.

SANTOS, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, R. V. Da Morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. In.: MAIO, M. C. (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, p. 125-140, 1996.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SERRA, A. Notas para um estudo do negro maranhense. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, fev. 1950.

SHEPPARD, D. de S. A literatura médica brasileira sobre a peste branca: 1870-1940. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1. 2001.

SILVA, C. da. Cidade de São Luís do Maranhão, eu te amo! **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, jan. de 1950.

SOARES, F. J. S. Prefácio. In.: LACROIX, Maria de L. Lauande. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. 2. ed. rev. e ampliada. São Luís: LITHOGRAF, 2002.

SOUZA, L. de M. e. Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial. In.: FREITAS, M. C. (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

STEPAN, N. **The Hours of Eugenics**. London: Cornell University Press, 1991.

TELLES, A. S. Proteção do patrimônio histórico e artístico, monumental, móvel e paisagístico. **Cultura**. Brasília, n. 27, out./dez. de 1977.

THOMPSON, E. P. O termo ausente: experiência. In.: _____. **A miséria da teoria: ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VERGER, P. 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, 1952.

VIEIRA FILHO, D. Folklore sempre. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, 1954.

_____. A linguagem popular do Maranhão. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, n. 4, p. 67-108, dez. de 1953.

_____. O Engano das Raças. **Revista do Maranhão**, São Luís, abr. de 1951.

_____. Negros Fugidos. **Revista do Maranhão**. São Luís, 1946.

VILHENA, L. R. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: FGV/FUNARTE/MEC, 1997.

YOUNG, R. **Desejo Colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça**. São Paulo: Perspectiva, 2002.