



## CULTURA E IDENTIDADE NO MARANHÃO ESTADO-NOVISTA

Antonio Evaldo Almeida Barros\*

### RESUMO

O Estado Novo (1937-45) constitui um momento transitivo nas relações entre cultura e identidade no Maranhão. De um lado, o mundo mítico, material e humano da cultura popular continua sendo disciplinado, perseguido e visto de modo pejorativo. De outro, inicia-se, lenta porém continuamente, o processo de reconhecimento de elementos culturais populares, especialmente do *bumba-meu-boi* e do *tambor de mina*, diante do que, identidade maranhense, até então representada em padrões branco-eruditos, é profundamente remodelada, sendo-lhes inseridos elementos negro-populares, o que se dá em meio a trânsitos inter-regionais e envolve diversos indivíduos, grupos e setores sociais, inclusive da administração estatal.

Palavras-chave: Cultura. Identidade. Maranhão. Estado Novo (1937-45)

### ABSTRACT

The *Estado Novo* (1937-45) constitutes a transitive historical period in the relations between culture and identity in the Maranhão, Brazil. The mythical, material and human world of the popular culture is continuing disciplined and pursued, and pejoratively regarded. It is initiating, slow but continuously, the recognition process of popular culture elements, especially of the *bumba-meu-boi* and of the *tambor de mina*. Maranhense identity, until at that time represented in white-erudite models, is intensely shaped. Black-popular elements are inserted in the regional identity. Such process occurred in interregional transits and involves individuals, social groups and sectors diverse, including of the state administration.

Keywords: Culture. Identity. Maranhão, Brazil. *Estado Novo* (1937-45)

## 1 INTRODUÇÃO

No Brasil, as relações entre Estado, Cultura e Identidade foram, em grande medida, redimensionadas durante o Estado Novo (OLIVEN, 1984; 2003), o que se refletiu em diversos estados, como no Rio Janeiro, com a ascensão do samba a símbolo central de identidade carioca e brasileira (MATOS, 1982), e na Bahia (LÜHNING, 1996) e em Pernambuco (GUILLEN, 2005), com o início de um lento, porém contínuo, processo de reconhecimento social e simbólico da cultura popular e afro-brasileira. O Maranhão não ficou de fora desses processos. Nesse período, as formas e conteúdos das “tradições regionais” – expressão freqüentemente utilizada, na época, para se demarcar identidade maranhense – foram profundamente remodeladas, o que se deu em meio a trânsitos inter-regionais e envolveu diversos indivíduos, grupos e setores sociais, inclusive da administração estatal.

Analisar identidade maranhense – o processo sócio-histórico por meio do qual se demarca

---

\*Licenciado em História, Universidade Federal do Maranhão..Mestrando em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia..

e se institui o “Maranhão” e o “maranhense” – implica destacar sobretudo o campo das manifestações culturais, tanto aquelas identificáveis como de caráter erudito, como aquelas percebíveis como populares e/ou negras. E isto por duas razões básicas. Primeiro, porque essas manifestações se constituem como elementos ora destacados, ora obliterados, na formação daquela identidade. E, segundo, porque elas se apresentam como meios através dos quais se representa a região. Assim, nos conteúdos e nas formas de identidade maranhense estão implicadas certas heranças étnico-culturais. Não será possível identificar um momento em que final e plenamente uma delas ascende a símbolo total e único da identidade regional. O que se pode visualizar são períodos em que, ao se ver e dizer a região e os regionais, os contemporâneos acionam seus elementos eruditos, brancos, populares ou negros e, sobretudo a partir de final dos anos 1930, são efetivadas certas associações, muitas vezes ambíguas, entre esses elementos.<sup>1</sup>

## **2 A ASCENSÃO DO MARANHÃO POPULAR, MESTIÇO E NEGRO NA ATENAS BRASILEIRA**

A remodelação de identidade maranhense durante o Estado Novo relaciona-se a diversas práticas, instituições e representações de caráter nacional e mesmo latino-americano, haja vista que, algumas vezes, elas se coadunam aos usos do local. Todas elas se efetivam nos anos 1930-40. Algumas se iniciam antes, mas se intensificam nesse período. É preciso considerar a própria instituição do Estado Novo, que estabelece uma política ao mesmo tempo paternalista e repressiva em relação à cultura popular (MATOS, 1982; OLIVEN, 1984), de “louvação” à “raça negra”, modelo de trabalhadores (GOMES, 1988), mas também de forte perseguição a elementos das manifestações de cultura popular e negra; a institucionalização da ação do Estado brasileiro no campo da cultura (FALCÃO, 1984), quando, entre 1937 e 1966, a preservação dos bens de valor cultural visava desenvolver atividades como estudar, documentar, consolidar e divulgar os bens culturais isolados, promovendo um mapeamento que objetivava 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; SCHWARCZ, 1993) e em outros países da América Latina, como México e Cuba (STEPAN, 1991); 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

---

<sup>1</sup>Para além de esquematismos, pode-se assinalar três grandes momentos no processo por meio do qual culturas populares, mestiças e negras ascendem a símbolo de identidade maranhense, (des)articulando-se com seus elementos brancos e eruditos. Especialmente durante a República Velha (1889-1930) e nos primeiros anos da Era Vargas (1930-1937), as elites valorizam de modo particular a Atenas Brasileira e a São Luís fundada por franceses – elementos que marcam a identidade regional em padrões eruditos e europeus, brancos – em detrimento de suas manifestações culturais populares, predominantemente mestiças e negras. Estas, nesse período, são representadas e vividas sobretudo por membros dos grupos subalternos. Posteriormente, a partir de final dos anos 1930, que coincide com o Estado Novo, e, de modo ainda mais institucionalizado, a partir dos anos 1960, inicia-se um processo de valorização generalizada de algumas manifestações culturais populares, mestiças e negras, cuja linha central é o bumba-meu-boi. Para um panorama geral das relações entre identidade maranhense e culturas popular e erudita na história do Maranhão, ver BARROS (2006).

apreciação de questões em que se imbricavam modernidade, brasilidade, tradição e origens populares (MORAES, 1988); o movimento regionalista, que pretendia buscar as raízes da região, no caso o Nordeste, supondo a existência de tradições, identidades e diferenças regionais dentro do território nacional (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1994);<sup>2</sup> o movimento folclórico que, pensando encontrar nas “obras do povo” os sinais de brasilidade comumente identificados com culturas e identidades afro-brasileiras, influencia profundamente a ação de alguns intelectuais nesse período; as discussões levantadas pelos congressos afro-brasileiros, realizados em Recife (1934) e Salvador (1937), em torno do “problema do negro” no território nacional, e a institucionalização acadêmica das discussões sobre as relações entre negros e brancos no Brasil, a partir dos anos 1930 (SANSONE, 2002). Os processos de modelação e adaptação de identidade maranhense entre 1937 e 1945 são produtos e agentes dessas transformações e podem ser visualizados através de três movimentos complementares e interdependentes.

Em primeiro lugar, manifestações de cultura e religiosidade popular, mestiça e negra, especialmente tambor de mina, pajelança e bumba-meu-boi,<sup>3</sup> são lidas por membros da imprensa, laica e religiosa, e da intelectualidade,<sup>4</sup> como herança perniciososa dos antepassados índios e pretos do povo maranhense.<sup>5</sup> Trata-se da perseverança de velhos modelos, que foram intensos sobretudo durante a República Velha, nos quais os ideais de civilização e progresso eram os nortes que guiavam a produção dos textos e falas. Perseguições a terreiros de tambor de mina e casas de pajelança eram justificadas por que estas seriam práticas nocivas, heranças de África e dos povos ameríndios nativos.<sup>6</sup> O bumba-

<sup>2</sup>Se com o projeto modernista, iniciado simbolicamente em 1922 através da *Semana de Arte Moderna*, o Brasil, para contribuir com o mundo, precisa primeiro ser nacional, isto é, “a operação que possibilita o acesso ao universal passa pela afirmação da brasilidade” (MORAES, 1978, p. 105), com o projeto regionalista, bem representado por Gilberto Freyre no *Manifesto Regionalista* de 1926, o Nordeste, para contribuir com a nação, precisa antes ser regional (OLIVEN, 2003, p. 212).

<sup>3</sup>*Tambor de mina* é o nome dado no Maranhão a cultos religiosos de origem africana, como o candomblé na Bahia, o Xangô em Pernambuco e o Batuque no Rio Grande do Sul. Equivalente ao Catimbó, em Pernambuco, e o Candomblé-de-Caboclo, na Bahia, a *Pajelança* refere-se a um conjunto de práticas e representações que engloba diversos elementos da cultura e religiosidade populares do Maranhão, sobretudo do catolicismo popular e do tambor de mina, e, provavelmente, reminiscências de costumes ameríndios. Embora as fontes de época nem sempre permitam afirmar que este ou aquele ritual era, efetiva e distintamente, tambor de mina ou pajelança, considerando-se aquela classificação, é possível dizer que no Maranhão do período, algumas festas e rituais permaneciam mais ligados à mina e outras à pajelança, e sobretudo, que ocorria um intenso processo de hibridação e sincretismo entre elas, especialmente nos subúrbios de São Luís e no interior do estado. Comumente apresentado como dança dramática, o *Bumba-meu-boi* refere-se a um festejo popular realizado no Maranhão (e com outras formas e intensidade em outros lugares do Brasil) cujo apogeu dá-se durante as festas juninas. No Maranhão estado-novista, os bumbas eram realizados em diversas cidades do estado do Maranhão.

<sup>4</sup>Durante o Estado Novo, Paulo Ramos foi nomeado por Getúlio Vargas para Interventor do Maranhão. Como em outras regiões do país, nesse período a máquina estatal foi expandida. Houve um crescimento das instituições públicas. Surgiu um mercado de trabalho mais típico dos intelectuais. Paulo Ramos foi encontrar os intelectuais do Maranhão na Academia Maranhense de Letras (AML), “instituição concentradora da inteligência e dos mecanismos regulares e legitimados de um hipotético reconhecimento das qualidades literárias”. (CORRÊA, 1993, p. 209; 219) Vários foram os intelectuais maranhenses que se destacaram no exercício da atividade pública e que justificavam o Estado Novo enumerando suas conseqüências positivas. Muitos deles se engajaram na crítica àquilo que consideravam um dos motivos do atraso social do estado, as culturas e pessoas de origem africana e nativa. Outros, ao contrário, passaram a interpretar as culturas populares e negras como elementos centrais das tradições regionais.

<sup>5</sup>Como aconteceu em diversos lugares do Brasil e em outros países da América Latina, como Cuba, no Maranhão, foi intensa a construção negativa das práticas e representações relacionadas a todo o conjunto material e humano da religiosidade popular e negra. Dessa operação participaram membros de diferentes estratos sociais e posições políticas, de diferentes cores, gêneros e gerações. Parte da imprensa, laica e religiosa, constituiu-se como o canal central através do qual deu-se a difusão massiva de estereótipos e preconceitos referentes ao mundo social e mítico dos voduns, encantados e orixás. Viam-se sinais de atraso, decadência, perversão, crime, malignidade, nos corpos, gestos, utensílios, saberes e crenças dos pajés, pais e mães-de-santo, e em seus rituais, festas e terreiros, tidos como de origem incivilizada, isto é, africana e/ou indígena.

<sup>6</sup>A ação da polícia, com o intuito de coibir os tambores de mina e a pajelança, ocorria dia e noite. Nesse período, atuou aquele que, segundo a memória oral e escrita, foi o maior perseguidor da religiosidade popular e negra no Maranhão, o bacharel chefe da Polícia Civil, Flávio Bezerra. As perseguições consistiam num conjunto de campanhas em que autoridades policiais, aliadas com agentes do campo intelectual e religioso e com membros da imprensa escrita, adentravam em terreiros à procura de pais-de-santo, muitas vezes quando ali se realizavam festas e rituais, em geral, levando utensílios e objetos encontrados naqueles ambientes, fazendo uso de uma violência simbólica e material. Sobretudo os terreiros acusados de feitiçaria e prática de cura, tiveram que se afastar para os subúrbios e áreas rurais. A memória oral caracteriza esse período como o tempo em que a “brincadeira” costumava ser feita no “oculto”, “só nas palmas e nos maracás” ou com outros instrumentos

meu-boi era proibido de ir ao centro das cidades por que seria barafunda de pretos e da então dita semibárbara caboclada.<sup>7</sup> Nos anos 1940, ainda denunciava-se que o Maranhão era um Estado débil e doente resultado do sangue de negros e índios circulando nas veias dos regionais, o que só a imigração europeia poderia sanar.<sup>8</sup> Se, de um lado, aquelas manifestações são identificadas como sinais de atraso e barbarismo, de “decadência” da região e de sua gente,<sup>9</sup> de outro, identidade maranhense é repetidamente construída como refinada, erudita e branco-europeia, o Maranhão é reatualizado como “Atenas Brasileira”<sup>10</sup> e São Luís como única capital brasileira fundada por franceses.<sup>11</sup>

Em segundo lugar, há um interesse crescente, sobretudo a partir do Estado Novo, de membros das elites intelectuais e políticas pela cultura popular e negra, e por uma tentativa de integração, de caráter simbólico, do negro maranhense na história da região. Aqui não se trata somente de vozes dissidentes, algumas vezes presentes antes dos anos 1930, mas sim do surgimento de um conjunto cada vez mais crescente de livros, artigos, textos, em jornais e revistas, que passam a se

---

como tabocas e litros, estratégia utilizada pelos populares para realizar suas festas e rituais que, em alguns casos, eram iniciados num lugar e terminados em outro.

<sup>7</sup>De 1938 a 1945, portarias emitidas pela polícia civil proibiam que os bumbas fossem realizados no centro da cidade de São Luís. Para alguns intelectuais, os bumbas não passavam de um espetáculo triste e bárbaro, herança de uma civilização bastarda.

<sup>8</sup>Este era o argumento, por exemplo, de Achilles LISBOA (1947), farmacêutico pela Faculdade da Bahia, médico pela Universidade do Rio de Janeiro e membro das duas mais significativas instituições legitimadoras da intelectualidade do período, o Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão e (IHGM) e a AML.

<sup>9</sup>Nas primeiras décadas do século XIX o Maranhão vivia um momento de forte desenvolvimento econômico que não se manteve até o final daquele século. No início do século seguinte, intelectuais, em sua maioria membros das duas mais prestigiadas instituições do período, o IHGM e a AML, tentando explicar aquele processo, construíram a história da economia do Maranhão novecentista como uma passagem da prosperidade à decadência. Essas representações especificamente sobre a vida econômica do Maranhão do século XIX foram transpostas para a história, cultura e identidade do Estado. O Maranhão passou então a ser lido como decadente, mas pronto para reerguer-se e reviver supostos tempos de prosperidade. (ALMEIDA, 1983) Embora no período aqui em estudo as modelações e adaptações de identidade maranhense não fiquem presas somente a essas dinâmicas, esse binômio (prosperidade-decadência) conformará algumas narrativas sobre a identidade da região. A cultura popular ora é vista como sinal da decadência da região, tendência que caminha para o desuso, ora é apresentada como sinal da pluralidade cultural do estado, tendência que se fortalece.

<sup>10</sup>Na tentativa de construção de uma identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas daquele Estado, como Gonçalves Dias, destacou-se no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu e/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) No período em foco, essa representação é continuamente reificada por contemporâneos para demarcar o que seria identidade maranhense. A representação maranhense-ateniense, um marcador identitário regional, pode ser interpretada como um regionalismo que foi gestado e estruturado como uma refinada idéia-imagem local da ideologia do branqueamento (cujo apogeu vai do estabelecimento do Estado Nacional, em 1822, aos anos 1930), que é de caráter nacional e mesmo latino-americano. Não à toa, a partir dos anos 1930, ambas perdem força. Durante o Estado Novo, aparece a *Revista Athenas*, periódico que visava ser a confirmação das “gloriosas tradições” que seu nome sugere. O Maranhão era dito e visto como um espaço prenhe de potencialidades, mas que passava por um momento de degeneração. *Decadência* e *Atenas* constituíam idéias-chave que embasavam discursos e práticas de políticos, intelectuais, escritores, poetas, etc. O Maranhão decadente é convocado a resgatar suas “verdadeiras tradições”, que se identificam com uma série de textos e contextos cujo centro nuclear é solidificado por elementos constitutivos da *Athenas Brasileira*. Através de homenagens e festas oficiais dedicadas a poetas vivos e mortos, particularmente Gonçalves Dias, festas realizadas por ocasião da recepção de novos acadêmicos, do incentivo à mocidade estudantil para o culto das artes, da organização de grêmios estudantis e fundação de jornais, os intelectuais maranhenses esperavam restabelecer uma Atenas anunciada em ruínas. O fato é que durante o Estado Novo, o binômio representacional decadência-prosperidade que inscrevia o Maranhão e o maranhense, presente no imaginário das elites locais pelo menos desde a República Velha, foi maximizado por uma política oficial na qual discursos e práticas anunciavam e propagavam um “Maranhão Novo”. Tal anúncio deve ser interpretado dentro da lógica propagandista característica desse período, quando se afirmava que desde o advento da Revolução de 1930, todos os estados da União teriam entrado numa fase de grande progresso social. As elites letradas dessa região, muitas vezes apoiadas pelo aparelho de Estado, levaram muito a sério a idéia de civilização e cultura europeamente entendidas. Elas tentaram, a todo custo, europeizar e embranquecer o estatuto identitário regional. E tal operação, muitas vezes, foi acompanhada por um outro empreendimento, a tentativa de ignorar ou execrar a herança quantitativa e qualitativa de indígenas e africanos, e de seus descendentes, na região. Elas sabiam que havia altas culturas, e que estas se localizavam na Europa. Crentes de que a civilização se desenvolveu plenamente em países como a França ou em regiões recordadas em um passado distante, como a Grécia, acreditavam poder compartilhar de um pedaço, ainda que ínfimo, dessa civilização e dessa cultura. O fazendo, tinham certeza de que estavam contribuindo para o progresso do Brasil e da América. Nessa perspectiva, a representação *Athenas Brasileira* pode ser entendida como uma rebuscada tentativa de embranquecimento cultural e identitário da região e de seu tipo regional. Para além de significar uma mentalidade etérea, o maranhense próspero-decadente constituía um imaginário que se conformava no dia-a-dia, encarnando-se na cotidianidade de diversos sujeitos.

<sup>11</sup>Supostamente fundada em 1612, é somente a partir de fins do século XIX, o século do galicismo, quando a economia maranhense entra em processo de declínio, que se começa a falar de fundação francesa da cidade de São Luís, singularização construída por grupos locais. A imaginada condição de ludovicense-francês foi transformada em característica de todo maranhense. (LACROIX, 2000) No Maranhão estado-novista, ao lado do aposto maranhense-ateniense, essa representação servirá de base para rememorar um Maranhão imaginado como refinado e branco, erudito e europeu.

interessar por elementos ditos populares, mestiços e negros, e que os inscrevem como idéias-imagem e práticas culturais essenciais da região. Essa foi uma ação seletiva, sendo pinçados *alguns* desses elementos para compor a identidade regional. Tenta-se construir a idéia de que as “tradições maranhenses” só teriam sido possíveis 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 à terra.<sup>12</sup>

Em terceiro lugar, este é um momento em que os populares resistem de diversas formas aos preconceitos e perseguições em relação às práticas e conhecimentos que lhes são característicos. Os populares constituíam um conjunto múltiplo e diverso de indivíduos que podiam ou não desenvolver estratégias e redes de sociabilidade, mas que comumente conformavam um campo de contínuo encontro entre práticas culturais e religiosas e construção de identidades. Era forte o poder de negociação desses grupos. Seus conhecimentos, visões de mundo e práticas eram constante, estratégica e criativamente comunicados, transformados e ressignificados. Através de um processo de intensas e múltiplas mobilizações, interações e conflitos, os populares 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 estado-novista. No Maranhão estado-novista, por ocasião das festas juninas, os populares,

<sup>12</sup>No alvorecer do Estado Novo, o discurso folclorista, de resgate e preservação das tradições populares, tem como representantes homens de posições sociais privilegiadas e estratégicas no Maranhão, como Antonio Lopes e Fulgêncio Pinto, que freqüentemente escreviam textos e os publicavam em periódicos defendendo culturas populares do Estado. Era crescente a participação social e simbólica de elementos negros e populares em espaços dedicados ao mundo erudito. Em 1937, os bumbas tiveram autorização oficial e brincaram tanto nos subúrbios quanto nas zonas centrais de São Luís. No ano seguinte, ocorreram concursos de bumba-meu-boi organizados por comerciantes e outras entidades. A imprensa escrita divulgava os bumbas e as festas juninas como elementos centrais das “tradições maranhenses”, da qual todos participavam ou deveriam participar. Apesar de toda a propagada violência relacionada aos bumbas, uma das justificativas para que não se permitesse que eles freqüentassem o centro de São Luís, poesias, descrições líricas e entusiasmadas, e convites para festas juninas os imprimem como elemento central das festas juninas, como o mais tradicional e popular festejo do Maranhão. O bumba-meu-boi é louvado sobretudo porque constituiria um conjunto de sobrevivências do folclore dos três conjuntos de povos que formaram os maranhenses, europeus, africanos e indígenas, ele teria nascido, assim, ao influxo dos povos formadores da nacionalidade, interpretação conveniente num tempo de consolidação do mito da democracia racial e do Brasil representado como positivamente mestiço. Basta um primeiro olhar sobre os dois principais jornais de circulação diária do Maranhão estado-novista para se observar a ambivalência do período, também no que concerne ao tambor de mina e à pajelança. O jornal *O Globo*, publicado a partir de 1939, auxilia simbólica e concretamente os membros da polícia empenhados na sua caça às bruxas. Por seu turno, *Diário do Norte*, durante seus nove anos de publicação, entre 1937 e 1945, não descreve os pais e mães-de-santo e os rituais e festas de tambor de mina e pajelança de modo preconceituoso, nem pede ação policial para coibi-los e, mais que isso, algumas vezes anuncia e convida para o tambor de mina. Certamente, um dos elementos que contribuiu para isso foi a presença de Antonio Lopes como diretor de *Diário do Norte*. Lopes tinha trânsitos pessoais e profissionais com a administração estatal. Na *Revista Athenas*, além de se confirmar as “gloriosas tradições maranhenses” eruditas e eurobrasileiras, tenta-se integrar alguns elementos das culturas popular e negra ao cabedal dos temas constitutivos da identidade regional. Em 1937 foram 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, 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 Maximiniana, interessada especialmente nas músicas do tambor de Mina. Datam de 1938 os primeiros convites e anúncios de festas de tambor de Mina, publicados em um jornal maranhense, de que se tem notícia. 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), para quem, naquela época havia aproximadamente 20 terreiros de mina na capital do estado, sendo que dois estavam localizados no centro, e foram fundadas por africanos, as Casas das Minas e de Nagô. 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. Em 1941, a poesia “pajelança”, de MOREAUX (1941, p. 4), publicada em *Diário do Norte*, poetizava o “pucuntum” dos tambores e o “xiquiti” dos maracás, do “pajé Pai-de-santo”, capazes de vencer “quebrante no corpo”. Entretanto, deve-se considerar que a pajelança alcançou um lugar bem menos significativo, do ponto de vista do reconhecimento simbólico e social, que o tambor de Mina. A Casa das Minas, a mais antiga casa de culto do tambor de mina, ao que tudo indica fundada na primeira metade do século XIX (FERRETTI, 1985, p. 223), é então reconhecida como tradição religiosa afro-brasileira do Maranhão. Em 1940 duas fotos da “dança sagrada das minas” foram publicadas na *Revista Athenas*. Em 1942, Nunes Pereira escrevia sua monografia sobre aquela casa, que viria a ser publicada em 1948, e caracteriza o tambor de mina como “um aspecto da tradição maranhense” (PEREIRA, 1948, p. 48). Intelectuais como Nunes Pereira tentam diferenciar, clara e distintamente, o tambor de mina praticado nas Casas da Mina e de Nagô, de outras religiosidades populares, sobretudo aquelas que realizavam cura, pajelança, estas sim poderiam, segundo ele, ser denominadas de pajelança, e sofrer disciplinamento policial, médico e religioso. Certamente, o prestígio dado ao tambor de Mina deve ter levado muitos pajés e se aproximarem dele, sem, entretanto, abandonarem a pajelança.

em grande medida, determinavam o ritmo cotidiano tanto dos subúrbios quanto das áreas centrais de São Luís e, além disso, os padrões do imaginário e as formas de sensibilidade sociais eram profundamente marcados pela idéia de poder dos pajés e pais-de-santo, poder este que teria relação direta com África ou com os povos indígenas nativos. Embora sejam festas, celebrações e convicções socialmente posicionadas na periferia, manifestações de cultura e religiosidade popular e negra, através de uma linguagem que perpassa e se comunica com os diversos estratos sociais, não raro, definem valores, normas e comportamentos daquela sociedade, tomando-se elemento simbolicamente central naquela engrenagem sócio-histórica.<sup>13</sup>

### 3 CONCLUSÃO

Estudos têm observado que será somente a partir dos anos 1960, no contexto da modernidade desenvolvimentista, que, no Brasil, a “convivialidade racial” e a herança cultural negra emergirão como matéria-prima na implementação de políticas estatais regionais e nacionais, fenômeno este que se estende a este início de século XXI.<sup>14</sup> Este trabalho, portanto, refere-se a um contexto que antecede esse fenômeno. Ele se situa a partir dos anos 1930, período em que a mestiçagem passa a ser vista como elemento positivo da nação e em que elementos ditos afro-brasileiros e populares começam a ser inseridos em diversas identidades regionais e na identidade nacional. Esse é também

---

<sup>13</sup> A preparação para a realização dos bumbas começava bem antes do mês de junho. Por ocasião das festas, promovia-se uma verdadeira transformação social do ambiente. Não era pouco o trabalho, a começar pela construção dos arraiais. Os brincantes e festeiros chegavam a pé, de carros de bois, etc. A festa começava já neste momento. Ainda nos ensaios, no afinar dos pandeiros, era construído um ambiente para a exaltação. Notícias das mais variadas localidades onde se realizavam tais festejos eram contadas, cruzavam-se. Constituíam-se uma rede de sociabilidade, um local marcado por encontros de amigos e desconhecidos, de amantes, de pessoas vindas dos mais variados recantos. O bumba-meu-boi era representado e vivido através de práticas e discursos menos individuais que coletivos, era intergeracional e dele participavam homens e mulheres. Dentre as estratégias que o povo-de-santo usava para resistir destacam-se alguns contatos que eles mantinham com policiais e especialmente com políticos. Esta foi uma constante e constituiu-se como movimento central para o reconhecimento simbólico e social de alguns membros do povo-de-encantado. Aqueles que tivessem algum tipo de relação com políticos de influência no seu contexto social dificilmente seriam incomodados pela polícia, como foi o caso de Mãe Andressa, chefe da Casa das Minas, que mantinha contatos com Paulo Ramos, através do qual, aquela mãe-de-santo conseguiu que as Casas das Minas e de Nagô permanecessem no centro da cidade nos tempos da atuação de Flávio Bezerra. De fato, além da participação de políticos e intelectuais, foram fundamentais os trânsitos interpessoais, o poder de barganha e a capacidade de mobilização dos populares. Talvez a principal estratégia de luta e resistência social do tambor de mina e da pajelança tenha sido a 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 rende-se às práticas e representações da cultura e religiosidade afro-maranhense. De fato, manifestações de cultura popular e negra não são algo dado, pronto, mas sim espaços de luta, de transformação, em que movimentos de apropriação, dominação, resistência e circularidade cultural podem se fazer presentes. E, no caso do Maranhão, dentre outras implicações, esses múltiplos processos incidiram diretamente sobre a definição da identidade regional. É fato que pajés, pais e mães-de-santo mantinham relações, algumas particularmente estratégicas, com diversos segmentos sociais, o que possibilitou sucesso para muitos deles. Um outro movimento fundamental para a construção do Maranhão popular foi o trânsito cada vez mais contínuo de pessoas ligadas à cultura popular que viajavam do Maranhão para outros estados do Brasil e geralmente retornavam e viajavam novamente, isto é, uma cultura popular viajante que reconceitualiza idéias, símbolos e valores em uma perspectiva translocal, o que parece se maximizar a partir dos anos 1930.

<sup>14</sup> Santos (2005), por exemplo, enfocando sobretudo o contexto da Bahia, analisa como a cultura afro-brasileira adentra no universo simbólico do poder através de ações e implementações oficiais. Do mesmo modo, Albernaz (2004) aborda relações entre culturas popular e erudita em meio a políticas, narrativas e instituições demarcando identidade maranhense.

um período no qual ainda ecoam vozes defensoras do embranquecimento e não cessaram perseguições a manifestações de cultura popular e negra. Assim, pode-se afirmar que, entre 1937 e 1945, identidade maranhense se localiza numa zona de cruzamento de perspectivas velhas e novas, ou velhas renovadas.

Com a instituição do Estado Novo, quando governadores foram substituídos por interventores federais, houve condições reais para que, no Maranhão, a identidade regional começasse a ser feita, de modo constante e intenso, em negritudes e padrões populares e não somente em branquitudes e modelos eruditos, como até então predominantemente ocorrera. Se o processo de centralização se acentua com o Estado Novo (OLIVEN, 2003, p. 214-6), o caso do Maranhão sugere que ele também contribuiu, através da estruturação de máquinas administrativas nos estados, concedendo poder político a homens da região, e da ambivalente relação com o “povo”, para a promoção de novas formas de pensar regiões dentro da nação. A partir de então, intelectuais, políticos e membros da imprensa escrita continuam legimando um maranhense erudito, ao mesmo tempo em que juntam-se a populares e representam a região como popular e negra.

O fato é que precisamente entre 1937 e 1945, heranças étnico-culturais foram intensamente negociadas em meio a dinâmicas de definição de identidade maranhense. Uma nova feição foi dada para o Maranhão, sendo socialmente aceita e difundida, e isso se deu em meio a movimentos de apropriação, circularidade, dominação e resistência, e porque um bom número de textos e imagens, de práticas e experiências, permitiu a interiorização progressiva dessa representação para aquela região.

## REFERÊNCIAS

\_\_\_\_\_. Tradição e modernidade na identidade brasileira. In.: SCOTT, Parry; ZARUR, George. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

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.

ALMEIDA, A. W. B. de. **A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. São Luís: IPES, 1983.

ALVARENGA, O. **Tambor de mina e tambor-de-crioulo**. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo; DC; DPM, 1948a.

BARROS, A. E. A. Culturas popular e erudita nas linhas de maranhensidade. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís: CMF, n. 34, 2006a.

- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971 (1960), 2. v.  
CORRÊA, R. **Formação social do Maranhão**. São Luis: SIOGE, 1993.
- CORREIA, M. da G. G. **Nos Fios da Trama: Quem é essa Mulher? Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998.
- 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.
- DIÁRIO DO NORTE. São Luís, Maranhão, Brasil, 1937-45.
- EDUARDO, O. da C. **The negro in Northern Brazil**. Nova York: J. J. A. Publisher, 1948.
- FALCÃO, J. A. A política cultura e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In.: MICELI, S. (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.
- FARIA, R. H. M. de. Demografia, escravidão africana e agroexportação no Maranhão oitocentista. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 2, p. 79-99, 2004.
- FERRETTI, S. F. **Querebantan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 1985.
- GOMES, A. S. G. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003 e jan. de 2006.
- GUILLEN, I. C. M. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2. p. 59-72, 2005.
- LACROIX, M. de L. L. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: EDUFMA, 2000.
- LISBOA, A. A imigração e a lepra. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, jun. de 1947.
- LÜHNING, A. "Acabe com este santo, Pedrito vem aí...". Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, dez.-fev. 1995-1996.
- MARANHÃO. Memória de Velhos. **Depoimentos**: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense. São Luís: LITHOGRAF, 1997.
- MATOS, C. **Acertei no milhar**. Malandragem e Samba no Tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- MORAES, E. J. de. Modernismo Revisitado. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 220-238, 1988.
- MOREAUX, S. Pajelança. **Diário do Norte**, São Luis, Maranhão, Brasil, 13 de fev. de 1941.
- O GLOBO. São Luís, Maranhão, Brasil, 1938-54.
- OLIVEN, R. G. A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidades? In.: MICELI, Sérgio (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PEREIRA, N. **A Casa das Minas**. Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948.

REVISTA ATHENAS. São Luís, Maranhão, Brasil, 1939-42.

RIBEIRO, M. F. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul-set. 2003; jan. de 2006.

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, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

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