

BUMBAS E TAMBORES NUM CIRCUITO TRANSLOCAL: notas sobre a construção translocal do patrimônio cultural do Maranhão

Antonio Evaldo Almeida Barros
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

BUMBAS E TAMBORES NUM CIRCUITO TRANSLOCAL: notas sobre a construção translocal do patrimônio cultural do Maranhão

Resumo: Frequentemente, a construção de dois dos mais significativos patrimônios culturais característicos do Maranhão, o bumba-meu-boi e o tambor de mina, tem sido relacionada a processos históricos e sociais domésticos e locais. Nesta comunicação, salienta-se que, pelo menos desde fins do século XIX, o banco de símbolos e práticas que institui os bumbas e o tambor de mina vem sendo gestado translocalmente: a circulação de ideais, objetos e sujeitos tem rompido as fronteiras geográficas do Maranhão e do Brasil, e este processo tem sido fundamental para as transformações da cultura local.

Palavras-chave: Bumba-meu-boi, tambor de mina, culturas translocais.

BUMBAS AND DRUMS IN A TRANSLOCAL CIRCUIT: notes on the translocal construction of cultural heritage of Maranhão

Abstract: Frequently, the construction of two of the most significant cultural heritage characteristic of Maranhão, *bumba-meu-boi* and *tambor de mina*, have been related to historical and social processes domestic and local. In this work, it is noted that, at least since the late nineteenth century, the set of symbols and practices which establishes the *bumba-meu-boi* and the *tambor de mina* have been translocally gestated: the circulation of ideas, objects and subjects have broken the geographical boundaries of Maranhão and Brazil, and this process has been fundamental in transforming local culture.

Keywords: Bumba-meu-boi, tambor de mina, translocal.

Recebido em 18.12.2013 Aprovado em 06.01.2014

1 INTRODUÇÃO

Comumente, a construção de dois dos mais significativos patrimônios culturais característicos do Maranhão, o bumba-meu-boi¹ e o tambor de mina², tem sido relacionada a processos históricos e sociais domésticos e locais.

Enfocando-se, sobretudo, os anos 1910-60, nesta comunicação, cujo caráter é profundamente exploratório, salienta-se que, pelo menos desde fins do século XIX, o banco de símbolos e práticas que institui os bumbas e o tambor de mina vem sendo gestado translocalmente: as múltiplas formas de circulação de ideais, objetos e sujeitos produtores e intérpretes desses repertórios sociais têm rompido as fronteiras geográficas do Maranhão e do Brasil, e este processo tem sido fundamental para as transformações da cultura local.

2 BUMBA-MEU-BOI: patrimônio translocal

Em 2011, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Brasileiro concedera o título de Patrimônio Cultural do Brasil ao bumba-boi do Maranhão. Em 2012, na cerimônia oficial de entrega do título ocorrida em São Luís, que contara com a participação de vários brincantes de bumba-meu-boi, a então Ministra de Estado da Cultura, Ana de Hollanda, afirmara que nesse *dia festivo*, o bumba-meu-boi, com *quase dois séculos de história registrada em documentos escritos*, constituiria um “[...] bem cultural de grande relevância para a nossa história, para a nossa memória, para a identidade do povo brasileiro”.³

De fato, pelo menos desde o segundo terço do século XIX, particularmente durante os festejos juninos, nada tem despertado mais atenção da maioria dos diferentes e desiguais sujeitos que vivem na ilha de São Luís e em diversos municípios maranhenses do que os grupos de bumba-meu-boi, que surgem de todos os recantos transformando o ambiente social.

Historicamente, viagens e deslocamentos têm sido comuns no universo dos bumbas. Em 1893, informava-se que o Maranhão seria representado na Exposição de Chicago pelo bumba-meu-boi, tambor e chorado. Viajaram para Nova York “7 homens e 6 mulheres de côm, acompanhados por um intérprete especial, contratados para, no parque da grande exposição, exibir as dansas populares, do nosso Estado, conhecidas pelos nomes de *Bumba-meu-boi*, *Tambor* e *Chorado*. “Foi pintado pelo conhecido artista João Cunha O BOI que há de servir para a dansa e ao qual deu-lhe a aparência de um formidável garrote taurino”. (DIÁRIO DO MARANHÃO, 1893)

Embora até início dos anos 1950 se tenha tentado afastar legal e oficialmente os bumbas do centro de São Luís, essas organizações festivas eram frequentemente identificadas como elementos centrais do patrimônio cultural regional, o que se

intensificará a partir dos anos 1930 e se relacionará diretamente a processos nacionais e internacionais.

Até os anos 1930, era comum que diferentes letrados, particularmente através da imprensa, discutissem sobre as origens dos bumbas: afirmava-se que eles seriam de origem europeia, africana ou indígena. O debate continuaria em décadas seguintes, quando se consolidaria a interpretação, comum nos dias atuais, dos bumbas como repertório resultado da mistura das *raças*, o que se relaciona diretamente às perspectivas e agendas de diversos pesquisadores nacionais internacionais e suas conexões: o maranhense Domingos Vieira Filho, leitor e comentador do cubano Fernando Ortiz e muito próximo da produção antropológica e folclorista de sua época, assim afirmava em 1954: “[...] a única segurança é que [o boi] nasceu na colônia, ao influxo dos três povos formadores da nacionalidade.”, o que poderia ser notado pelo seu auto. “Pai Francisco, o negro que mata o boi para tirar-lhe a língua, é escravo de uma fazenda. O amo, o dono do boi de estimação, é português. Os *tapuios* ou *caboclos* reais são índios”. (VIEIRA FILHO, 1954, p. 77). Antes dele, nos anos 1930-40, influenciado pelo modernismo, Fulgêncio Pinto (1941, p. 10), que produzia “[...] toadas estilizadas do bumba-meu-boi e cantigas populares [...]”, também afirmava que o bumba-boi seria constituído por elementos das *três raças* formadoras do *povo* brasileiro, e que este povo e suas festas representariam *forças que hão de gerar uma arte verdadeiramente nacional*.

De fato, as narrativas acerca dos significados e origens dos bois são estruturadas no campo denso e tenso em torno do qual gravitam questões sobre *raça*, classe e identidade no Brasil.

A busca dos sentidos de uma identidade nacional tem sido o objeto de estudo ou a inquietação de diversos intelectuais desde o século XIX, como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Silvio Romero que, na Primeira República, pensando o Brasil e discutindo a viabilidade de uma civilização nos trópicos, encontrariam dois obstáculos, a *raça* e o clima, diante do que a solução seria o embranquecimento da população através da vinda de imigrantes europeus (OLIVEN, 2003; SCHWARCZ, 1993). Do modernismo à chamada Era Vargas, particularmente com Mário de Andrade e Gilberto Freyre, a questão da brasilidade positivamente mestiça foi disseminada pelos quatro cantos do país, inclusive no Maranhão. Na contemporaneidade, apesar de muitos autores se posicionarem diversamente do ponto de vista teórico e metodológico, como DaMatta (1981) e Ortiz (1994), a busca de uma definição de *cultura brasileira* e da identidade nacional continua sendo uma questão tida como fundamental.

É evidente que múltiplas formas de ver e de produzir os bumbas no contexto dos festejos juninos no Maranhão ao longo do século XX estão relacionadas, de diferentes maneiras, às questões levantadas por

essas discussões e às práticas, representações e instituições que têm sido recorrentemente destacadas em diferentes abordagens que analisam as relações entre cultura e identidade nacional, dentre as quais, podem-se destacar: uma íntima relação entre a investigação acerca dos costumes populares e a criação de uma dada nacionalidade ou manifestação do caráter nacional, algo que pode ser observado na Europa pelo menos desde o período moderno (DAVIS, 1990), a partir de quando passam a ser constantes as associações entre estética, povo, *raça*, folclore, cultura e identidade nacional – a *descoberta do povo* (BURKE, 1989), a emergência da *rusticofilia* (CERTEAU, 1995), o que influenciaria profundamente os movimentos modernista (MORAES, 1978), regionalista (ALBUQUERQUE JUNIOR, 1994) e folclorista, que tem uma forte mobilização nacional sobretudo a partir da década de 1940 (VILHENA, 1997).

Também se devem considerar 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); o Estado Novo, que institui uma política paternalista e repressiva em relação à cultura dita popular (MATOS, 1982; OLIVEN, 1984), de *louvação à raça negra*, modelo de trabalhadores (GOMES, 1988), mas também período de forte disciplinamento e perseguição a elementos das manifestações culturais produzidas particularmente por pobres e negros; e a institucionalização da ação do Estado brasileiro no campo da cultura (FALCÃO, 1984), quando, entre 1937 e 1966, a preservação dos bens de valor cultural visava desenvolver atividades como estudar, documentar, consolidar e divulgar os bens culturais isolados, promovendo um mapeamento cujo objetivo era não deixar que esses bens desaparecessem em ruínas (TELLES, 1977).

Em 1938, a Missão de Pesquisa Folclórica, do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, esteve em São Luís e fez registros de bumba-boi e de tambor de mina (ALVARENGA, 1948).⁴ Em 4 de abril de 1950, o jornal *Pacotilha – O Globo* anunciava, em tom de euforia, que o bumba-meu-boi de Guimarães “[...] dansará especialmente para o Presidente da República. Será o mais rico de todos os tempos e ilustrará filmes e revistas”. O boi de Guimarães deveria se apresentar no Teatro João Caetano, no Rio de Janeiro. O boi dançaria enquanto “[...] brincadeira’ tradicional da terra maranhense.”. Esta seria “[...] a grande oportunidade de mostrar ao sul, este espetáculo maravilhoso de cores e de ritmos”.

O fato é que há múltiplos indícios de que processos translocais diversos, a ação do Estado, de intelectuais e dos próprios populares, estão no cerne do processo de consolidação dos bumbas.

3 ENTRE INTELLECTUAIS TRANSLOCAIS E O POVO DE SANTO QUE VIAJA

Se, durante o Estado Novo, de um lado, continuaram campanhas de perseguição policial a festas e rituais de tambor de mina, de outro, alguns elementos dessas práticas começaram a ser ditos e vistos, de modo constante, como ideias-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.⁵ 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, 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 do panteão cultural e religioso afro-maranhense, especialmente para aqueles que eram vistos como herança tautêntica 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, no terreiro de dona Maximiniana, interessada especialmente nas músicas do tambor de mina (ver o relatório dessa missão elaborado por Alvarenga, 1948). 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 pajelança⁶ 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), cujo objetivo era rememorar e atualizar uma suposta singularidade erudita e refinada do Maranhão visto como Atenas Brasileira. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 80).

No Maranhão de meados do século XX, se, de um lado, observa-se a ação de diversos intelectuais transnacionais, de outro, também se nota a maximização de uma cultura popular e negra viajante, cujas ideias, símbolos e valores cada vez mais se estruturam em uma perspectiva translocal. De fato, agentes da cultura popular, especialmente mães-de-santo, saíam do estado, muitos já *feitos* no tambor de mina, na pajelança, e depois retornavam, trazendo consigo novos modos de ver e perceber a religiosidade popular e sua relação com as autoridades e a sociedade em geral. Além disso, havia um trânsito contínuo dos populares dentro do próprio estado. Essa cultura viajante tanto contribuiu para o redimensionando dos modos de atuação dos populares e das formas de percepção das elites locais em relação ao povo-de-santo, como teve influência profunda no desenvolvimento da religiosidade popular e afro-brasileira, intensificando, ao mesmo tempo, os processos de sincretismo e de afirmação identitária religiosa no Brasil, particularmente no Maranhão. Até então, este era um estado onde mais de 82% da população vivia nas zonas rurais (MARANHÃO, 2003), e no qual ainda se verificavam perseguições e depreciações públicas (especialmente em São Luís e outros centros urbanizados) levadas a cabo pela imprensa laica e religiosa, por setores da polícia, da Igreja Católica e das sociedades médicas, em relação às manifestações de cultura e religiosidade popular e negra.

Em dezembro de 1951, a sede do *Jornal Pequeno* (JPQ) em São Luís recebeu a visita de Odinéia, mãe-de-santo que fora ali fazer uma reclamação contra o delegado de São José de Ribamar, que a havia prendido, e depois a soltara,⁷ ocasião que a *profissional da cura* usara para contar *toda sua história*. Num tempo em que era comum a imprensa afirmar que a pajelança e o tambor de mina eram indistintos, o articulista dizia que “[...] de nada adianta a ação dos delegados visando acabar com as curas e os ‘pai-de-santo’”. No Brasil, a pagelança impera em todos os cantos [...]”. Quando mãe Odinéia chegou à redação do jornal,

[...] pelo seu aspecto, notamos que se tratava de uma adepta de Nagô. A visitante trazia uma volta feita com coluna vertebral de giboia, além de uma grande flor na cabeça, vestido um pouco exótico. (JPQ, 18/8/1951, p. 3).

É bem provável que o povo-de-santo, do mesmo modo que o *Pequeno*, visse mãe Odinéia como exoticamente vestida. A construção de um visual étnico-religioso, exposto para além das fronteiras dos rituais, não foi algo que encantara ao povo-de-santo maranhense. Parece ter sido, sobretudo nos momentos de conflito social, que se usara essa estratégia, quando, por exemplo, pajés ou

pais-de-santo eram presos e se recusavam a trocar de roupa, seguindo para a delegacia vestidos como estavam no terreiro, o que é lembrado oralmente como uma exigência da entidade. Entretanto, afora ocasiões do tipo, andar paramentado ou semiparmentado ou com vestes ou objetos inspirados naqueles dos rituais não se constituiu como uma estratégia comum e geral escolhida pelo povo-de-santo nas disputas cotidianas de espaço e poder em meio à religiosidade popular no Maranhão, algo que permite sugerir a articulada atitude política de Odinéia ao se dirigir à imprensa paramentada tal como o fizera.

Mãe Odinéia era filha do velho Quintino José Pereira, funcionário aposentado do Estado e vinha de Manaus para passar a festa de São José de Ribamar que, no período, já era uma grande festa popular da ilha de São Luís. A miniautobiografia de mãe Odinéia a constrói como uma mulher que conhecia muitos lugares do Brasil, uma mãe-de-santo poderosa e forte, ousada e vitoriosa, e teve destaque em uma das páginas do *Jornal Pequeno*. Nela, Odinéia afirmava ter estado no Rio de Janeiro, na Bahia, em Pernambuco, em Fortaleza, em Campina Grande e cidades do norte brasileiro, e que havia trabalhado na rádio difusora do Amazonas. Depois que chegara a São Luís já havia dançado em pelo menos nove terreiros de mina ou pajelança.

“O delegado de Ribamar não gosta de mim. Chegou a dizer que manda caçar a licença do tambor onde eu dançar. Mas ele está redondamente enganado. Eu botei carta e buso em cima da banca da Polícia de Ribamar. O homem queria ver o que havia com a vida dele e eu avisei-o de que ninguém topava com sua fachada e que breve ele estaria na rua”.

Mãe Odinéia afirmava ainda que, embora o delegado não quisesse que ela dançasse em Ribamar, ela tinha “[...] batido maracá em diversas casas e por ocasião da festa vou dançar.” De fato, quando estava detida na delegacia, uma dezena de mulheres, provavelmente ligadas às casas de mina e pajelança onde Odinéia havia dançado, teria ido pedir pela sua liberdade. (JPQ, 18/8/1951, p. 3).

Do mesmo modo que Odinéia, também era uma mulher viajante, a mãe-de-santo Mundica Tainha que, em 1951, transferiu seu terreiro de São Luís para a cidade do Rio de Janeiro. Acusada de fazer *moambas* para garantir as eleições de Vitorino Freire, então chefe político-oligárquico do estado, agindo contra seus adversários, Tainha decidiu enviar uma carta ardidamente escrita, repleta de mensagens diretas e indiretas ao *Jornal Pequeno*, comentando e desmentindo informações da nota que aquele órgão de imprensa havia publicado a seu respeito. “Fato estranhável foi para mim as acusações injustas que pessoa ou pessoas despeitadas levaram às colunas

do seu jornal”. Ela afirmara que só conhecia Vitorino Freire por nome e por foto. Tainha fizera ainda uma crítica velada direta ao próprio *Pequeno*, segundo o qual os partidos da situação não eram dignos da confiança popular. “A meu ver [...]”, afirmava Mundica, “[...] tanto os partidos da Oposição como da Situação são dignos da confiança do povo”. Certamente, além das notícias efetivamente publicadas na imprensa, outras informações foram acrescentadas com o espalhar-se dos boatos.

Em referência à notícia que fui presa, surrada e recolhida no 24BC, é mera mentira pois, invoco como testemunho a totalidade dos Sargentos, Tenentes, Oficiais e ainda mais o meu tio Domingo Moura, amigos que poderão atestar esta afirmativa.

Ela esperava a publicação da nota “[...] para que todos fiquem sabendo da verdade e evitar futuras explorações a meu respeito”. (TAINHA, 1955, p. 4)

Na carta, Mundica Tainha também reivindicava para o tambor de mina o mesmo status do bumba-meu-boi. Sua argumentação era de que em outros estados, pessoas importantes, *grandes figuras*, freqüentavam os terreiros.

“É bem verdade que tenho terreiro de mina, mas o objetivo não é fazer o mal a quem quer que seja e sim para os meus divertimentos pois, nos estados do Brasil como Bahia, Pará, Rio, esta brincadeira de candomblé é tradição que as grandes figuras assistem como nós assistimos o Bumba meu boi” (TAINHA, 1955, p. 4).

A denúncia aberta, pública e às vezes apimentada contra chefes de polícia, a construção de autobiografias, a reivindicação de um melhor status para o tambor de mina, evidenciam que, embora grande parte dos agentes da religiosidade afro-brasileira continuasse a agir nas frestas da oficialidade, cada vez mais, muitos deles, passavam a usar, de maneira inteligente, ousada e criativa, os instrumentos e mecanismos do mundo oficial, como a imprensa, que outrora e ainda naquele momento, não raro insistia em inscrevê-los depreciativamente. E estas atitudes eram frequentemente levadas a cabo por aqueles que, a exemplo de mãe Odinéia e Mundica Tainha, viajavam para além das fronteiras do Estado, que conheciam e vivenciavam outras formas de relação do povo-de-santo com a sociedade e seus mecanismos.

A maximização das viagens de agentes ligados ao tambor de mina e à pajelança no Maranhão estaria diretamente relacionada ao surto migratório de maranhenses para o sul e sudeste brasileiros, particularmente na década de 1950. Essa onda migratória levou muitas dançantes da Casa das Minas, por exemplo, a se mudarem para o Rio de

Janeiro e para São Paulo (FERRETTI, 1996, p. 74). Em São Luís, isso se deu sobretudo devido ao declínio de diversas fábricas de tecido nos anos 1950, sendo todas fechadas em inícios da década seguinte. Nessas fábricas, trabalhavam muitos membros da Casa das Minas (FERRETTI, 1996, p. 74). De fato, da década de 50 aos dias atuais, as questões financeiras

[...] tornaram-se mais complexas, envolvendo vários artifícios por parte dos pais e mães-de-santo, que nem sempre dizem claramente como adquirem os recursos para as diversas despesas (SANTOS; SANTOS NETO, 1989, p. 31).

Essa cultura popular viajante intensificou a propagação do tambor de mina e da pajelança maranhenses no território nacional, ao mesmo tempo em que contribuiu para a difusão de outras religiosidades populares e afro-brasileiras no estado, como o candomblé e a umbanda. Nestas viagens, devem ter sido trazidos para o Maranhão, por exemplo, o jogo de búzios e Exu.⁸

Nos anos 1950, o espírita Waldemiro Reis (195-)⁹ notara a presença em São Luís de especialistas religiosos que se autoidentificavam como umbandistas e quimbandistas (e não mineiros, curadores, terecozeiros), o que sugere que nesse período já eram difundidas no estado manifestações religiosas de origem africana desenvolvidas na então capital federal. E também que os populares diferenciavam suas práticas, marcando suas identidades religiosas e culturais.

Havia ainda agentes da religiosidade popular de outros lugares que se fixavam no Maranhão. Em 1950, um deles, provindo de Belém do Pará, caracterizado como *curandeiro* e *chantagista interestadual*, foi preso em São Luís (PACOTILHA – O GLOBO, 30/11/1950). As perseguições ocorriam em diversos lugares do Brasil, particularmente nas capitais estaduais, e acabaram contribuindo para a intensificação desses trânsitos, uma vez que podiam obrigar os populares a viajar em busca de lugares mais seguros para se fixar.

Mesmo uma personagem como mãe Andressa, que não viajava para fora do estado, não escapava da influência dessas viagens envolvendo o povo-de-santo. Muitas pessoas, algumas chefas de terreiro, iam visitá-la, tanto do interior quanto de outros estados, principalmente do Pará e do Amazonas. “Dona Laura, filha de Polibojí, que dançava na Casa [das Minas], ia muitas vezes a Manaus, de onde mandava coisas africanas.” (FERRETTI, 1996, p. 69). Afora isso, pelo menos desde final da década de 1930, a Casa das Minas foi visitada pelos viajantes e estudiosos que estiveram no Maranhão interessados na cultura negra, a exemplo do escritor espanhol Álvaro de Las Casas e do etnólogo português Edmundo Correia Lopes.

W. Reis também afirma que conheceu diversos pajés que nasceram no Maranhão e viveram por

certo tempo em outros estados, e, sobretudo, que viajavam muito da capital para o interior do estado e vice-versa (REIS, 195-). Embora muitos curadores tivessem casa com terreiro, e eles próprios pudessem ser convidados para assentar terreiros de mina, boa parte deles vivia viajando, como o curador Antonino que, nos anos 1930-50, quando viajava pelo interior da ilha de São Luís, andava a cavalo, e também prestava seus serviços no interior do Maranhão (BARBOSA, 2007). Enquanto algumas pessoas iam para a casa dos pajés outras preferiam que estes fossem até suas casas (GOMES, 2003; 2005; REIS, 195-). Assim, havia um amplo leque de interações (algumas mais conflitivas outras mais amigáveis) entre os populares, e entre estes e outros estratos sociais. Se havia um trânsito nação-região, havia também uma rede intrarregional de viagens e contatos. Diferentes religiosidades populares e negras influenciavam-se mutuamente, ao mesmo tempo em que demarcavam seus respectivos espaços. Pais e mães-de-santo, especialmente por ocasião de festas, visitavam outros terreiros, em diversos lugares do estado. A Casa das Minas, um terreiro dito tradicional, até pouco antes da morte de mãe Andressa (1954), recebia, anualmente, na festa de São Sebastião, pessoas amigas de um terreiro cambinda de Codó (FERRETTI, 2001), local este onde, segundo Eduardo (1948, p. 47), que esteve no Maranhão nos anos 1943-4, as crenças religiosas africanas estariam mais diluídas que em São Luís.

Em 1935, Isabel Mineira introduziu o tambor de mina em Cururupu. Nativa da região, Mineira se tornou filha-de-santo do terreiro da Turquia, um dos mais antigos da capital maranhense. Em Cururupu, com a chegada do tambor de mina, a pajelança foi redimensionada, tornou-se, segundo os pajés, mais animada, mais quente; a introdução do tambor funcionara como um atrativo a mais para os participantes. Os pajés, que antes trabalhavam apenas com o auxílio de um servente, precisaram de tocadores regulares, especialistas, começando, assim, a reunir em torno de si núcleos mais ou menos permanentes de pessoas, dando origem a terreiros organizados nos moldes das casas de tambor de mina de São Luís. (PACHECO, 2004, p. 80)

Nos registros da Missão de Pesquisa Folclórica, dos dezenove participantes do tambor de mina realizado no João Paulo,¹⁰ seis já haviam viajado pelo interior, e outros três para fora do estado. Um dos tocadores de tambor já tinha estado em Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso, uma filha-de-santo do terreiro da Turquia conhecia a Paraíba, e uma outra, nascida no Piauí, fora empregada doméstica no Rio de Janeiro. (ALVARENGA, 1948, p. 11-15) Embora tenha sido registrado que a dona da casa, Maximiniana, nunca tinha viajado, sabe-se que já nos anos 1930 ela tinha ligações com Codó, viajando para esta cidade (FERRETTI, 2001, p. 66).

Em 1938, cantava-se no terreiro de Maximiniana, *Eu sou filho de Codó, Fui no Codó*

passiá / Mi cunvidáro pá môrá, Eu tava na Bahia / Eu vi caxa rufá, Na Bahia / Sô forgadô, A capela do Joazeiro, Minha terra é lá no Pará, Venho do Pará, Bôço derriba em Belém, Dentro da Mina Gera [Minas Gerais?] (ALVARENGA, 1948). Viagens e lugares distantes eram conteúdos presentes nas doutrinas do tambor de mina. Afinal, um dos pais dos encantados e do povo-de-santo, como eles cantavam, era um rei que atravessara, navegara o Brasil, para ser rei de nagô (ALVARENGA, 1948, p. 27). Enfim, a própria memória ritual coletiva do tambor de mina rompia fronteiras territoriais e se construía numa perspectiva translocal, estruturando-se, assim, transculturalmente no tempo e no espaço.

4 CONCLUSÃO

Pelo menos desde Braduel (1984), questiona-se o significado de regiões, nações e civilizações como entidades políticas autocentradas, livres de trocas econômicas e também socioculturais. Ao contrário, elas, entre si, dão e recebem instrumentos e objetos materiais, ideias e valores.

Se não se deve subestimar a importância dos processos locais que enformam o bumba-meu-boi e o tambor de mina no Maranhão, não se deve também desconsiderar múltiplas circulações de ideais, objetos e sujeitos que teriam impacto profundo na definição desses repertórios sociais.

Como afirma Gilroy (2001, p. 21), é preciso uma historiografia que relacione as culturas negras do século XX com o nómos do pós-moderno planetário, atentando-se, ao mesmo tempo, para a própria terra onde se diz que as culturas locais têm suas raízes, e para o Atlântico – configurado como um sistema de trocas culturais.

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.

BARBOSA, Estelina dos Reis Pires. **Mina, Pajelança...:** entrevistas semi-estruturadas realizadas no Rio dos Cachorros, em São Luís, Maranhão, Brasil. São Luís, maio de 2007. Entrevista concedida a Antonio Evaldo Almeida Barros e Viviane de Oliveira Barbosa.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **O Pantheon Encantado:** culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. 2007. 317 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007.

_____. Usos e abusos do encontro festivo: Identidades, Diferenças e Desigualdades no Maranhão dos Bumbas (1900-50). **Outros Tempos**, São Luís, v. 6, p. 1-23, 2009.

_____. Ao ritmo dos Bumbas: obliterações e desigualdades na construção de um patrimônio festivo brasileiro (c. 1900-1950). In: SANSONE. (Org.). **A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva.** 1 ed. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. Nos (des)caminhos da cura: identidades, diferenças e desigualdades no universo da pajelança no Maranhão. In: Soraya Fleischer; Carmem TORNQUIST; MEDEIROS. (Org.). **Saber Cuidar, Saber Contar:** Ensaio de Antropologia e Saúde Popular. Ilha de Santa Catarina: Editora da UDESC, 2010.

_____. 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, n. 2, p. 42-63, 2005.

BASTIDE, Roger. O negro no norte do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, p. 57-61, jun. de 1952.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II.** 2 v. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

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

CANJÃO, Isanda Maria Falcão. **Bumba-meu-boi, o rito pede “passagem” em São Luís do Maranhão.** 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. **Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-Boi do Maranhão, um estudo de tradição/modernidade na cultura popular.** São Luís, 1995.

CASCUDO, L. da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** 2. ed. Rio de Janeiro: INL, 1962.

CERTEAU, M. de. A beleza do Morto. In.: _____. **A Cultura no Plural**. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1995.

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

CORREIA, Maria da Glória Guimarães. **Nos fios da trama: quem é essa mulher?** Cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século. São Luís: EDUFMA, 2006.

COSTA, Wager Cabral da. **Sob o signo da morte: o poder oligárquico de Victorino a Sarney**. São Luís: EDUFMA, 2006.

DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

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

DIÁRIO DO MARANHÃO. São Luís, 22 de maio de 1893.

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

FERREIRA, Euclides Menezes. **Pajelança**. São Luís: Estação Produções, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?** São Paulo: Siciliano, 2001.

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

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Querebantán de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

NOTAS

¹ As diferentes formas de bumba-boi consistem em organizações festivas que, em geral, resultam de um pagamento de promessa feita a alguma entidade espiritual, sobretudo os santos do catolicismo, embora também haja notícias de que alguns voduns e encantados do tambor de mina e da pajelança gostam de ter bois em seus terreiros por ocasião de festejos. Ao longo da segunda metade do século XX, foram-se delineando classificações e se passou a identificar diferentes tipos (sotaques) de bois, a exemplo dos bois de zabumba, matraca, orquestra e costa de mão. A literatura que trata do bumba-boi no Maranhão, em sua maioria antropológica, costuma analisá-lo na contemporaneidade, destacando seus aspectos rituais (ver, por exemplo, CANJÃO, 2001; CARVALHO, 1995; REIS, 2000). Nestes estudos,

algumas vezes são elaboradas sínteses históricas lacunares, apresentando-se os bumbas em sua fase de rejeição pelos setores dominantes ou já no momento em que esses repertórios culturais estariam completamente consolidados enquanto elementos essenciais da identidade da região. Sob certo aspecto, escapam a esta perspectiva, Corrêa, que se detém no papel dos intelectuais, os *mediadores* (CORRÊA, 2002), e Albernaz (2004), que centra sua análise a partir dos anos 1970, e considera a ação do Estado e, em especial, do *governo Sarney* como um elemento fundamental no processo de valorização do bumba-boi como símbolo da região. Tenho realizado análises interpretativas sobre bumba-boi geralmente partindo do pressuposto de que essas organizações festivas permitem múltiplas leituras: o boi poderia ser interpretado como um símbolo cuja análise revelaria, de acordo com as circunstâncias, múltiplas formas de contato e interação sociais, ritualização de conflitos, negociações amigáveis, mas também situações de aguda violência; enfim, ocasião para se perceber como diferenças e desigualdades têm funcionado no cotidiano dos sujeitos, e como estes têm se submetido, enfrontado ou manipulado essas situações e contextos (BARROS, 2009; 2012).

² Tambor de mina é o nome dado, sobretudo no Maranhão, a cultos religiosos de características africanas, 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. (FERRETTI, 1996; FERRETTI, 2004)

³ Disponível em <http://www.cultura.gov.br/site/2012/08/31/titulacao-do-complexo-cultural-do-bumba-meu-boi-do-maranhao/>. Acesso em 5 de set. de 2012.

⁴ Por iniciativa de Mário de Andrade, de fevereiro a julho de 1938, a Missão de Pesquisa Folclórica registrou perto de 1.500 melodias, colheu objetos e informações junto aos populares, além de ter feito filmes e fotografias da cultura popular no norte e nordeste do Brasil (ALVARENGA, 1948, p. 3).

⁵ 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, a exemplo de Gonçalves Dias, 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*, o que serviria como uma espécie de remédio para sanar as mazelas provocadas pela estagnação econômica e ainda inspirar renovação nas letras maranhenses. Contudo, os esforços e propósitos foram forçados 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 autoflagelo, 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).

⁶ Equivalente ao Catimbó, 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, provavelmente reminiscências de costumes ameríndios. Tudo indica que pajelança, sobretudo durante o século XIX, era um termo genérico utilizado pejorativamente para designar quaisquer manifestações não-católicas consideradas feitiçaria no Maranhão (FERRETTI, M., 2004). O discurso das origens indígenas da Pajelança, comum na memória oral da religiosidade popular e em estudos desenvolvidos sobre a temática, deve ser problematizado, pois, “desde os primórdios da colonização portuguesa os elementos comuns entre muitas das práticas e representações religiosas dos colonizadores, dos escravos africanos e dos índios que povoavam a costa brasileira permitiram uma certa compatibilidade, uma base comunicativa entre essas diversas manifestações”. A sucção feita pela boca, por exemplo, freqüentemente apresentada como prova da continuidade histórica entre as práticas dos pajés indígenas e as dos pajés caboclos, era comum entre africanos e praticada em Portugal. (SOUZA, 1986, p. 169) Segundo Paris (2004), a população africana, sobretudo a de origem Congo-Angola, predominante no Maranhão, e seus descendentes, apropriou-se das práticas da Pajelança e contribuiu, de modo marcante, para a sua constituição e posterior evolução. Havia uma série de paralelismos significativos, ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições bantu e as práticas dos

pajés maranhenses (uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria; processos rituais de exorcismo, nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente; a ação individual dos curadores). Esses elementos comuns forneceram uma base de convergência da qual se deu a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos (PARÈS, 2004). Pode-se falar em pelo menos três horizontes históricos na formação da pajelança maranhense: o encontro dos índios *bravos* (povos com pouco contato com a sociedade colonial) com os escravos aquilombados nas florestas do norte do Maranhão; o encontro desses mesmos escravos africanos com índios *mansos* (e também com colonos vindos de outras áreas do Nordeste brasileiro) no meio rural maranhense; (LAVELEYE, 1996) e a ação de agentes intermediários, como os caboclos ou cafuzos, pois à medida que a população foi se misturando racialmente, foi acrescentando-se a facilidade de interpenetração cultural (PARÈS, 2004). Sobre pajelança no Maranhão de meados do século XX, ver Barros (2010).

⁷ Uma mulher denunciou Odineia à polícia, afirmando que esta mãe-de-santo tinha uma pedra que surrava todos os dias e acendia em cima uma vela visando matar o delegado de polícia de Ribamar (JPQ, 18/8/1951, p. 3).

⁸ Uma das preocupações mais freqüentes para os diversos pesquisadores que passaram pelo estado entre as décadas de 1930 e 1970 foi a ausência de Legba (ou Exu) e do jogo de búzios nas Casas das Minas e de Nagô e em outros terreiros de mina do estado (EDUARDO, 1948; BASTIDE, 1952, p. 59).

⁹ Embora não se saiba com segurança o ano em que foi escrito ou publicado o livro *Espiritismo e Mediumismo no Maranhão* de autoria do espírito Waldemiro Reis, pode-se dizer que tal se deu depois de 1954, pois Reis se refere à morte de mãe Andressa, que ocorreu naquele ano. O livro deve ter sido escrito na segunda metade da década de 1950, tendo em vista que as informações nele contidas (pais-de-santo, pajés, casas, terreiros) coincidem com as referências de fontes orais e outras fontes escritas sobre a época.

¹⁰ A Missão de Pesquisa Folclórica estava interessada especialmente nas músicas do tambor de mina e fez seus registros no terreiro Fé em Deus, de Maximiniana Silva, localizado no João Paulo. O material coletado em São Luís foi publicado em 1948 pela Discoteca Pública Municipal de São Paulo, com apresentação de Oneyda Alvarenga (1948).

Antonio Evaldo Almeida Barros

Historiador

Doutor em Estudos Africanos.

Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

E-mail: eusouevaldo@yahoo.com.br

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Cidade universitária, Av. dos Portugueses, 1966, Bacanga
CEP: 65085-580