

CULTURA POPULAR E SOCIEDADE REGIONAL NO MARANHÃO DO SÉCULO XIX¹

Mathias Rohrig Assunção²

Resumo: O presente artigo se propõe a reconstruir o desenvolvimento da cultura popular na província do Maranhão (MA) e ao mesmo tempo chamar a atenção para a originalidade de sua subcultura rural, sua vaidade, bem como suas subdivisões Internas. Espera-se com isso demonstrar que a cultura popular é o resultado de um confronto permanente entre a subcultura dos diferentes grupos subordinados, de um lado, e a cultura e suas intervenções do outro.

Palavras-chave: Cultura Popular - Subcultura - Economia Colonial

1 INTRODUÇÃO

A cultura popular tem recebido mais atenção dos historiadores nos últimos anos, embora a sua definição tenha sido objeto de amplo debate. Os estudiosos têm criticado a imprecisão do conceito de cultura popular, o qual facilmente conduz a uma romantização sobre "o povo" e a sonhos nostálgicos de uma "cultura autêntica" que se teria perdido. Pela mesma razão, alguns somente usam o termo no plural³ ou preferem falar sobre as subculturas de grupos muito específicos. Por outro lado, o caráter subordinado da cultura popular e as suas relações conflituosas com a cultura dominante das elites constitui forte denominador comum para todas as subculturas populares e isto pode justificar o uso do termo⁴. Em particular, nas situações coloniais a distância entre as culturas existentes era tão grande, os conflitos culturais entre colonizadores e colonizados eram tão evidentes e a autonomia da cultura colonizada era tão claramente manifesta que o conceito parece se justificar, se tivermos clareza das armadilhas que acompanham o seu uso.

O propósito deste artigo é reconstruir o desenvolvimento da cultura popular na Província do Maranhão, no Norte do Brasil, e chamar a atenção para a originalidade de sua subcultura rural, sua unidade, assim como suas subdivisões internas. Esperamos demonstrar que a cultura popular é o resultado de um confronto permanente entre a subcultura dos diferentes grupos subordinados, de um lado, e a cultura de elite e suas intervenções, do outro.

RIBEIRO (1987, p. 95) propuseram uma divisão da cultura rural brasileira em cinco subculturas regionais:

¹ Nota do Editor: Texto originalmente publicado em inglês: Bulletin of Latin American Research, vol 14, nº 03 p. 265-286, 1995. Society for-Latin American Studies, Great Britain. A tradução é do professor Wagner Cabral da Costa do Depto. de História da Universidade Federal do Maranhão.

² Professor Doutor - Senior Adviser Dept. History and Center for American Studies, University of Essex - UK

³ Ver GARCÍA CANCLINI (1982).

⁴ A literatura sobre cultura popular tem crescido rapidamente. Para uma discussão recente sobre a utilidade do conceito, ver KASCHUBA (1988:7-22,257-298).

a) a subcultura crioula que se desenvolveu dentro e fora das "plantations" escravistas ao longo do litoral do Nordeste do Brasil;

b) a subcultura, sertaneja restrita à zona pecuária do interior semi-árido (sertão) do Nordeste do Brasil;

c) a subcultura cabocla considerada a mais "indígena", estendendo-se por toda a Amazônia, no Norte do Brasil. Os caboclos combinam a cultura de subsistência com a caça, coleta, pesca e coleta das "drogas do sertão" ou extração da borracha para o mercado mundial;

d) a subcultura caipira ou caiçara do Sudeste e de partes do Centro-Oeste: os caiçara - camponeses vivendo principalmente da economia de subsistência - fundiram práticas indígenas e portuguesas, existindo hoje apenas naquelas áreas não utilizadas pela agricultura comercial da mais "desenvolvida" região do país;

e) a subcultura gaúcha das áreas de pecuária do Sul do Brasil

A forte identidade regional do Maranhão está ligada ao desenvolvimento de uma peculiar subcultura que é mais complexa do que o esquema acima exposto. Neste artigo, gostaríamos de defender o argumento de que esta peculiaridade não pode ser explicada somente pela combinação específica das subculturas crioula e cabocla que caracterizariam o Maranhão, mas também deve ser relacionada às particularidades do processo histórico que se iniciou no período colonial. Uma das mais notáveis características da sociedade maranhense foi o desenvolvimento de um campesinato relativamente importante dentro e fora das áreas de plantation. Este campesinato livre "negro", "indígena" e "mestiço", se tornou tão importante que nos anos que se seguiram à Independência ele foi capaz de desafiar o poder da tradicional elite de fazendeiros numa grande revolta popular conhecida como a Balaiada (1838-1841). Durante esse período, a existência de uma subcultura rural dissidente se tornou evidente. Isto pode colocar numa perspectiva diferente as visões expressas por alguns estudiosos acerca da relativa docilidade (passividade) dos homens pobres livres durante os períodos colonial e nacional⁵. Por outro lado, a variedade de divisões étnicas e sociais no interior das classes populares constitui também um fator decisivo na derrota dos rebeldes balaios. Desse modo, a gênese das identidades étnicas e sociais no Maranhão se coloca como um interesse central.

Infelizmente, as fontes escritas sobre a região são escassas e incompletas, além de não terem sido suficientemente exploradas para permitir uma reconstrução satisfatória do complexo processo de contato e confronto cultural que moldou a cultura popular maranhense até a atualidade. Além disso, as fontes escritas em geral falam mais sobre os métodos de repressão do que sobre a cultura popular em si mesma. No que se segue, somente as tendências gerais, incluindo alguns dados novos sobre o século XIX, são esboçados. As abordagens culturalistas e difusionistas geralmente têm menosprezado os aspectos conflitivos do contato cultural. Portanto, atenção, especial será dada às manifestações da cultura popular que se constituíram como

⁵ Por exemplo, LEVINE (1984:2,9) alega que "o transbordamento veio no final do século XIX. Anteriormente, a classe inferior urbana era composta na maioria por escravos ou dóceis (sic) libertos, ou por imigrantes, sendo todos efetivamente contidos pelos controles informais de uma rígida e tradicional estrutura social".

espaços privilegiados de conflito na história da região; assim como às políticas da elite em relação a elas. Durante a Balaiada, demandas e justificativas feitas pelos rebeldes algumas vezes foram expressas na forma escrita. Isto nos permite um acesso mais direto ao mundo das representações populares o que será tratado na parte final deste artigo.

2 A GÊNESE DA ECONOMIA DE "PLANTATION" E DA ECONOMIA CAMPONESA⁶

O primeiro contato entre os europeus e as sociedades indígenas no que se tornará a Capitania do Maranhão foi a efêmera colônia da "França Equinocial" (1612-1613). Os franceses pretendiam estabelecer relações amigáveis com os grupos tupinambás, que contavam cerca de 30 mil habitantes, tanto no litoral quanto na ilha do Maranhão. Depois da expulsão dos franceses pelos portugueses, as relações dos europeus com os indígenas se tornaram similares ao que tinham sido durante o século XVI no Nordeste e no Sudeste do Brasil: as expedições escravistas portuguesas provocaram a resistência armada dos tupinambás, as quais foram seguidas por novas guerras lançadas contra os índios "rebeldes". Já pelo meio do século XVII, a resistência tupinambás no Maranhão foi definitivamente vencida e a maioria dizimada pelos efeitos combinados da guerra, escravidão e doenças. Somente um pequeno número conseguiu sobreviver como escravos nas "plantations" ou como os denominados "índios domésticos" nas missões religiosas. Colonizadores e missionários então se voltaram para o interior onde a população indígena era mais dispersa e mesmo "semi-nômade". A maioria desses grupos provavelmente pertencia à família jê, que em certo grau também cultivava a terra, mas gastava a maior parte do ano na caça e na coleta. Porém, a subjugação dos jês foi bem mais difícil. De fato, ainda na metade do século XIX, vastas porções do Maranhão central e ocidental permaneciam sob o controle desses grupos indígenas.

No primeiro século e meio de sua existência, a sociedade colonial no Maranhão era caracterizada pelo permanente conflito entre dois projetos de colonização irreconciliáveis. Os colonos portugueses queriam os índios para servir como escravos nas suas "plantations" açucareiras, enquanto o objetivo dos missionários era reagrupá-los como pessoas livres sob seu controle nas vilas missionárias. Embora estes últimos tenham obtido algumas vitórias, como a abolição formal da escravidão indígena em 1680, foram eles eliminados como uma força política e econômica em 1759, quando Pombal expulsou os jesuítas da Amazônia e do resto do Brasil. Até essa época, os fazendeiros do Maranhão não tinham conseguido produzir quantidades expressivas de produtos exportáveis como os fazendeiros do Nordeste do Brasil, de modo que a área permaneceu, como São Paulo, uma região periférica do Brasil colonial. Contudo, os anos entre 1613 e 1759 foram um importante período em que se produziu peculiar combinação da agricultura européia e indígena. Culturas de exportação como açúcar e, depois, anil, arroz e outros produtos foram introduzidas pelos europeus, mas as culturas de subsistência, a mais importante sendo a da mandioca - descrita como "o pão da terra" - permaneceram

⁶ Os dados sobre aspectos econômicos, sociais e políticos foram retirados de nossa Tese de Ph.D. (1993) e por razões de espaço todas as fontes originais não podem ser especificadas aqui.

predominantemente indígenas. A agricultura permaneceu baseada nas técnicas indígenas (exemplo: cultivo móvel), embora agora executada com o uso dos instrumentos de metal europeus. Esses padrões foram amplamente mantidos durante o período subsequente de "boom" do algodão.

A Revolução Industrial estimulou o mercado para o algodão, e o Maranhão estava capacitado para o seu cultivo, por oferecer condições climáticas e ecológicas satisfatórias. Seguindo as políticas mercantilistas do Marquês de Pombal, as quais incluíam a criação de uma companhia monopolista de comércio, a Província recebeu o aporte de capital necessário para iniciar a produção em larga escala, na forma de empréstimos aos fazendeiros, garantias de transporte da produção e financiamento das importações maciças de escravos da África. O número de escravos africanos importados, que não ultrapassava 3 mil até 1755, aumentou para cerca de 12 mil entre 1755 e 1777; para 35 mil entre 1778 e 1800, e cresceu para pelo menos 48 mil entre 1801 e 1820. O Maranhão tornou-se o segundo maior produtor brasileiro de algodão, e o algodão, por sua vez, o segundo produto de exportação brasileiro, depois do açúcar, no final do período colonial⁷. Três quartos das exportações maranhenses constituíam-se de algodão, sendo o arroz o segundo produto de exportação de alguma importância. Embora fosse cultivado em toda a Província, a maior produção de algodão estava concentrada no vale do rio Itapecuru, onde a maioria dos escravos também estava ocupada.

Ao contrário das áreas de "plantation" ao Nordeste brasileiro que estavam concentradas na pequena faixa de floresta tropical do litoral e não puderam expandir-se para o sertão semi-árido, a área potencial para a "plantation" no Maranhão cobria toda a região amazônica e pré-amazônica, o que representa aproximadamente metade da extensão da Província⁸. A real expansão da área da "plantation" foi condicionada por vários fatores: facilidades de transporte, a resistência das tribos jês remanescentes e os preços do algodão e dos escravos no mercado internacional. Desse modo, a ocupação da terra pelo latifúndio exportador nunca foi tão completa como, por exemplo, no Recôncavo baiano ou na zona da mata pernambucana. Isto permitiu o desenvolvimento de um campesinato baseado na pequena produção de subsistência nos interstícios da economia da plantation: nos solos mais arenosos e "inferiores" do litoral, nas áreas de fronteira e nas terras erodidas de antigas plantations. Como as fazendas usualmente tinham as suas próprias culturas de subsistência, esse campesinato era apenas parcialmente integrado ao limitado mercado interno de produtos de subsistência.

3 ESTRUTURA SOCIAL E FORMAS DE PERCEPÇÃO

A introdução massiva de escravos africanos mudou radicalmente a estrutura da sociedade maranhense. Em 1798, os escravos negros representavam 47% da população

⁷ Acrescente-se, à guisa de ilustração, que a fase final do algodão coincidir com a guerra de secessão ianque, fenômeno sócio-econômico-político que colaborou para um incremento progressista da Athenas Brasileira, embora por curto tempo.

⁸ Hoje, o Maranhão tem um território de 328.663 km²

colonial e em 1822 já eram 55%. A população branca ou supostamente branca somava somente 16% durante esse período. Portanto, o Maranhão não só se constituía em uma das áreas mais "negras" do Brasil, mas ainda continuava - assim como a Amazônia e o Mato Grosso - uma importante região "indígena".

Embora a miscigenação dos diferentes grupos tenha começado muito depois do Nordeste, em 1821 a população "de cor" - que incluía mulatos, cafuzos {resultantes da união negro/índio}, mestiços e índios aculturados - já representava aproximadamente 29% da população colonial.

A relativa importância do campesinato foi fortalecida por vários fatores, incluindo o influxo contínuo de pessoas livres migrando do Nordeste semi-árido e a liberdade obtida por alguns escravos através de métodos legais ou ilegais. Embora o número de negros libertos fosse pequeno comparado com a população escrava no seu conjunto, sua descendência era relativamente mais numerosa do que a dos escravos. De fato, a taxa de natalidade de toda a população livre camponesa era, pelo menos no final do século XVIII, muito maior do que a dos escravos (que usualmente tinham uma taxa de crescimento vegetativo negativa) e mesmo maior do que a população "branca".

Nos primórdios do período colonial, a estrutura social era relativamente simples por causa da ausência de elites indígenas e da correspondência entre a origem étnica e a posição na sociedade. Brancos pertenciam aos segmentos superiores, enquanto índios constituíam o estrato inferior. Escravos negros ainda eram raros e mestiços de brancos e índios formavam um grupo intermediário ou podiam ser considerados como "brancos".

Com a introdução maciça dos escravos africanos e a abolição formal da escravidão indígena na segunda metade do século XVIII - embora reintroduzida de 1808 a 1831 - os escravos negros passaram a constituir a classe inferior e os índios um terceiro grupo (intermediário) entre negros escravos e "brancos". O crescimento da miscigenação entre os três principais grupos e a diferenciação econômica contribuíram para uma complicação posterior. A ideologia colonial criou uma quarta categoria para todos os de "sangue misturado", mas a linha de demarcação entre este grupo e os outros três era ser difícil de manter. Portanto, a estrutura social desde pelo menos o final do século XVIII era a expressão um pouco mais complexa de várias hierarquias. Ao contrário de vários estudiosos que analisam o final do período colonial e o início das sociedades nacionais na América Latina somente em termos de classe e "raça", nas sociedades de "plantation" o status legal (escravo/liberto/livre) não era idêntico à atribuição de uma cor (ou "raça"). Por esta razão, é necessário distinguir entre as dimensões econômica, jurídico-política e étnico-ideológica da estrutura social. Embora cada dimensão seja influenciada pelas outras duas, isto não conduz às mesmas linhas de demarcação sendo esboçadas entre os subgrupos da sociedade.

Em 1821, o estrato econômico superior do Maranhão consistia de comerciantes e fazendeiros (cerca de 3% da população), o estrato médio era formado de pequenos fazendeiros, oficiais militares, artesãos independentes e burocratas (12%), já o estrato inferior era composto de escravos domésticos, artesãos dependentes, vaqueiros e soldados (25%); camponeses, pescadores, caçadores e coletores (15%) e escravos do eito (45%). Do ponto de vista da

dimensão jurídica-política, as divisões essenciais eram entre proprietários de escravos (15%), a população livre não proprietária de escravos (22%), os livres condicionais (índios "domésticos" e negros forros - 8%) e os escravos (5570). Com respeito à dimensão ideológica ou "de cor", as principais divisões eram entre os brancos ou presumidamente brancos (portugueses e brasileiros - 15%), a população mestiça e mulata (incluindo os índios "domésticos"- 27%) e os negros ou considerados como tais (incluindo muitos cabras e cafuzos - 58%). A última dimensão possuía as fronteiras mais fluidas, desde que não havia critério objetivo para atribuir a uma pessoa em particular um dos inúmeros termos para a cor. O status econômico e jurídico poderia, segundo o ponto de vista dos outros, ajudar a "embranquecer" uma pessoa. A atribuição de cor dependia muito do lugar do observador na sociedade. Um mulato poderia ser chamado de branco por um escravo e de negro ou cabra por uma pessoa branca.

Embora existisse tendência para a homogeneização dessas três dimensões, a dinâmica social era muito forte para permitir tal homogeneidade. Muitos brancos, mas nem todos, eram fazendeiros escravistas e comerciantes. Nem todos os mulatos pertenciam à classe média dos livres não proprietários de escravos; havia escravos mulatos tanto quanto mulatos proprietários de escravos. Então, como os contemporâneos viam a si mesmos? Os cronistas tendiam a dividir a sociedade maranhense em "classes", cada qual correspondendo à origem étnica ou "de cor"⁹. Entretanto, isto apenas nos diz como um europeu metropolitano via a sociedade colonial, enfatizando, por exemplo, a diferença entre brancos portugueses e brasileiros ou entre diferentes matizes "de cor". Durante a Guerra de Independência (1822-1823), os brasileiros brancos da classe superior enfatizaram o contraste entre brasileiros e portugueses, mas logo após essa distinção perdeu, seu significado, pelo menos para a elite. O termo "povo de cor" era usado pelos brancos quando eles queriam mostrar o perigo iminente de uma revolução como a do Haiti. Pessoas "de cor" também se identificavam enquanto "povo de cor". Todavia, nem sempre está claro se este termo incluía os escravos ou não.

Parece evidente, pelo acima exposto, que, embora as distinções econômicas não fossem completamente esquecidas, os aspectos jurídico-políticos e étnico-ideológicos de diferenciação eram muito mais significativos nas mentes dos contemporâneos. O conflito da Balaiada (1838-1841), por exemplo, foi visto não como uma luta entre fazendeiros, camponeses e escravos, mas, sim, como uma luta entre os "portugueses" e as "pessoas de cor", por parte dos rebeldes; e entre a "ralé de cor" e os cidadãos brasileiros cumpridores da lei, por parte das autoridades. A estrutura social não era um sistema hierárquico monolítico e bem definido, mas, sim, a expressão de subsistemas de classificação parcialmente conflitantes, permitindo diferentes formas de percepção da sociedade. A ideologia racial da superioridade branca não estava ausente nas classes baixas, especialmente nos grupos intermediários, os quais podiam aspirar a transcender o limite de cor, mas este não era o único código possível de interpretação das diferenças sociais.

⁹ Ver, por exemplo, a obra do fazendeiro RAIMUNDO GAIOSO, publicado em 1818, e o PORANDUBA. Este último trabalho foi escrito em 1820. Seu autor provavelmente foi o monge Francisco de N.S. dos Prazeres Maranhão.

4 A FORMAÇÃO DAS SUBCULTURAS REGIONAIS E AS VARIANTES ÉTNICAS.

A interação de pessoas vindas da Europa e as várias sociedades indígenas e africanas geraram novas subculturas rurais e urbanas, que só podem ser explicadas se o conjunto do complexo processo de interação cultural for levado em consideração.

O primeiro estrato da subcultura camponesa originou-se das vilas missionárias (missões) coloniais. A estratégia dos jesuítas e outros missionários era preservar aqueles aspectos da cultura indígena passíveis de integração com o sistema social colonial e de ser utilizados para os seus próprios propósitos, ao mesmo tempo eliminando aqueles aspectos considerados prejudiciais. Portanto, eles não se opuseram às técnicas indígenas de cultivo da terra ou de construção de moradias, mas preferiram impor as normas de organização social. A organização do trabalho era controlada pelo padre no comando da aldeia. A tradicional maloca (casa multifamiliar coberta de palha) foi transformada em uma simples unidade familiar monogâmica. As primeiras intervenções violentas contra a cultura indígena foram pensadas como uma forma de prevenir a suposta antropofagia e o incesto entre os tupinambá. Com o tempo, os jesuítas perceberam que havia regras sobre o incesto, mas que eram diferentes daquelas das sociedades européias. Como a resistência nativa foi grande, eles conseguiram até obter uma indulgência especial de Roma para os casamentos entre tios e sobrinhas (SILVA,1984, p.131),

O reagrupamento de pessoas de diferentes tribos em uma só missão não era somente um meio eficaz de destribilização, mas também facilitou a unificação da linguagem. Os jesuítas impuseram uma versão modificada da língua tupi para todos os grupos de língua não-tupi, os quais constituíam a maioria da população autóctone do Maranhão depois do extermínio dos tupinambás. Esta língua geral¹⁰ tornou-se a linguagem vernacular da colônia portuguesa como um todo e em especial no Norte do Brasil. Nesta região não somente os indígenas e seus descendentes mas mesmo os colonos supostamente brancos - que eram mais freqüentes do que os não descendentes de homens brancos e mulheres índias - usaram a língua geral como a sua primeira linguagem¹¹. Assim, já na era colonial, um tipo de "novo índio" - o caboclo ou tapuio - emergiu, denominado por MOREIRA NETO (1988) de "índio genérico". Ele pode ser caracterizado como um índio destribilizado, embora não vivesse entre os colonos europeus, compartilhasse de perto toda a cultura material indígena e permanecesse ligado a elementos das crenças indígenas, mas vivia segundo as estruturas familiares católicas e compartilhando a fé católica. Este caboclo persiste como um tipo específico da Amazônia, Grupos similares existiram

¹⁰ Essa língua geral, contudo, não resvalou para a edificação de um sistema linguístico crioulo, como em outros países latino-americanos.

¹¹ "[...] E certo que em 1682 já o Padre Antonio Vieira, escrevendo de Roma, lhe xamava língua do Maranhão. E com efeito no Maranhão e Pará foi a língua corrente (os mesmos oradores pregavam n'ela) até o ano de 1755, em que entrou a correr a portuguesa. Hoje ninguém sabe o tupinambá no Maranhão, [...] Porém o certo é que em nenhuma parte do Brasil se falou a língua geral [...] tantos anos, como no Maranhão e Pará, e portanto deve presumir-se, que os vocábulos, que n'estas duas províncias existem, são os primitivos, ou os que menos d'elles diferem" (PORANDUBA, 1891:185).

em outras áreas do Brasil, como os caiçara/caipira do Sudeste, mas eles não constituíram uma subcultura tão forte quanto a do Norte do Brasil.

A linha de demarcação entre os caboclos e os grupos não subjugados das florestas e campos do interior era bastante fluida. Embora existisse a tendência histórica de fixação das tribos indígenas em vilas coloniais onde seus descendentes eram absorvidos na população camponesa livre, tendências contrárias podiam também ser observadas. Grupos já "pacificados" e convertidos das missões religiosas fugiram para a floresta em consequência de conflitos com os colonos brancos. Na realidade, contatos entre índios "dóceis" e "hostis" eram bastante comuns, o que sempre inquietou as autoridades coloniais. Desta forma, as práticas indígenas eram continuamente reforçadas e mantidas à margem da sociedade colonial.

No início do século XVIII, quando o domínio português sobre o Brasil como um todo não estava mais seriamente ameaçado, a Coroa começou a exibir a sua repugnância a vários aspectos da sociedade colonial - que era, apesar de tudo, ainda muito afastada dos padrões da sociedade portuguesa. Seus esforços culminaram com as famosas reformas do Marquês de Pombal e se concentraram em quatro pontos: secularização das missões, integração em lugar de separação entre os índios e os colonos brancos, europeização dos costumes e suprimento efetivo de mão-de-obra para a economia de "plantation" e para a coleta das "drogas" da Amazônia. Os jesuítas foram expulsos e as missões passaram a ser administradas por diretores leigos, com a obrigação de suprir os colonos com força de trabalho indígena. Para os índios, os resultados foram desastrosos. Para aqueles que conseguiram escapar da morte e das doenças, a transformação de índios "domésticos" em camponeses foi consideravelmente acelerada. No Maranhão, as reformas pombalinas transformaram várias antigas missões indígenas em vilas ou povoados ("lugares") onde a legislação portuguesa comum era aplicada. As suas terras permaneceram como propriedade pública das recém-criadas municipalidades.

O segundo estrato camponês do Maranhão era constituído pelos descendentes libertos de escravos negros. Esses escravos vieram principalmente de Angola/Congo, Senegal e Costa da Guiné (EDUARDO, 1966, p.7) e se concentraram primeiro nas "plantations", onde trabalhavam como escravos do eito ou como empregados domésticos para os fazendeiros. As atitudes da elite em relação aos escravos negros diferiram em inúmeros aspectos daquelas em relação aos "índios". O estilo de vida familiar europeu não era encorajado, embora com o tempo os escravos conseguissem manobrar de modo a viver em unidades familiares¹². A relação senhor/escravo tem sido objeto de inúmeros estudos desde o famoso Casa Grande e Senzala de GILBERTO FREYRE (1933), mas a maioria desses estudos está concentrado no Nordeste e no Sudeste do Brasil. Em geral, a maioria dessas características devem ser válidas para o Maranhão, embora faltam estudos monográficos detalhados¹³. Vários fatores contribuíram para moldar uma variante da cultura de "plantation" bastante original no Maranhão. Primeiro, as fazendas algodoeiras raramente tinham mais que 50 escravos, se comparadas com os 100 ou

¹² Esta é uma questão controversa. A historiografia mais antiga nega que os escravos brasileiros fossem capazes de estabelecer famílias informais. A pesquisa mais recente tem mostrado o contrário.

¹³ Um dos poucos trabalhos pioneiros é o do antropólogo Otávio da Costa Eduardo, paulista, com pesquisas em Codó e Caxias (1948) Cf *The negro in northern Brazil: a study in acculturation*. USA, Univ. of Washington Press, 1948.

mais escravos dos engenhos açucareiros. Segundo, devido às diferentes exigências do processo produtivo - não havia necessidade de homens trabalhadores qualificados como nos engenhos de açúcar - o desequilíbrio entre escravos homens e mulheres não era tão acentuado quanto no Nordeste do Brasil (a razão no Maranhão em 1821 era de 1,23 homens para 1 mulher escrava). Terceiro, a proximidade de terras de mata conduziu à prática da "brecha camponesa", ou seja, a concessão de pequenos lotes de terra aos escravos para que plantassem suas próprias culturas de subsistência aos domingos e feriados, livrando os senhores do problema de providenciar a alimentação de seus escravos. Esta prática ajudou a manter as tradições camponesas da África entre os escravos. Quarto, a proximidade da fronteira representada pelas florestas tropicais facilitou as fugas e aumentou as chances de sucesso dos quilombos (escravos fugidos) se estabelecerem enquanto camponeses voltados para a subsistência. Quinto, a existência de uma importante população indígena tanto "doméstica" quanto "gentia" fez da contínua interação com os grupos indígenas uma possibilidade que se estendeu pelo século XIX, em oposição ao litoral do Nordeste onde a população indígena foi praticamente exterminada nos séculos XVI e XVII. Finalmente, a imigração europeia foi muito pequena para tão significativa como em outras regiões.

No Maranhão, a transição do escravo ao camponês, que se concluiu com a Abolição da Escravatura em 1888, de fato começou muito antes para muitos escravos. Escapar para a floresta era apenas uma das possibilidades. A existência de várias comunidades negras legais ocupando antigas terras da "plantation" está documentada já no início do século XIX. Fazendeiros endividados ou portugueses metropolitanos que se retiraram durante o período da Independência doaram a terra¹⁴ e a liberdade para seus escravos, se eles preenchessem certas condições impostas por seus antigos donos¹⁵. Escravos domésticos, uma vez libertos, manobram para obter se não a propriedade, pelo menos o usufruto de um lote de terra. Estes foram os núcleos mais antigos das comunidades camponesas negras, cuja descendência alcançou um grande número com o passar dos anos, perpetuando uma variante específica da subcultura rural.

O terceiro estrato do campesinato maranhense foi constituído por migrantes do Nordeste do Brasil, a maioria dos quais viviam por lá há muito tempo como camponeses ou vaqueiros. Eles constituíam já uma população etnicamente mista de mestiços e alguns grupos de índios "domésticos". Eles deixaram o interior semi-árido do Nordeste do final do século XVIII em diante, principalmente devido às secas periódicas. Contudo, eles estavam também à procura de terras "livres", ainda não ocupadas pelos fazendeiros. Essas terras eles encontraram no Maranhão. Evidência documental de sua presença existe desde a seca de 1824/1825 em diante. Muitos deles se estabeleceram em novas vilas junto com outros migrantes em áreas não utilizadas pela "plantation" e nas zonas de fronteira.

A subcultura rural que se originou desses três estratos camponeses estava bem estabelecida por volta da metade do século XIX na parte norte da Província, uma área

¹⁴ Muitas doações coincidiram com a fase da cana-de-açúcar e a abolição, quando, nesse momento histórico, as máquinas de beneficiar a cana, unidas da Europa, ficaram lacra as e jogadas nas fazendas. Neste particular, cf AZEVEDO, Ramiro. *Ysolados nefen no Maranhão*, São Luís, Gráfica São José, 1980.

¹⁵ Para exemplos, ver ROHRIG ASSUNÇÃO (1988:130-145).

consistindo aproximadamente de 100 mil km², com uma população total de 200 mil pessoas¹⁶, metade das quais eram escravos e provavelmente outro terço podiam ser consideradas camponeses.

A interação entre os três grupos camponeses originais conduziu a sucessivas fusões da maioria dos traços da cultura material. Não somente os métodos de cultivo mas também a organização do trabalho eram similares se não idênticos. EDUARDO (1966, p. 125) salientou que o trabalho cooperativo era um padrão tipicamente africano nas comunidades negras rurais do Maranhão, uma característica que ele liga à tradição dos yorubás, jejes e outras etnias africanas. Camponeses negros trocavam entre si dias de trabalho para se ajudar na limpeza da floresta ou na construção de casas, por exemplo, Existia ainda uma tradição indígena similar chamada mutirão (do Tupi moti'ro) que se estabeleceu entre os caboclos. Neste caso, as tradições africanas e indígenas se reforçaram mutuamente, fundindo-se num padrão camponês mais geral, existente ainda hoje e permite a troca de dias de trabalho entre camponeses de diferentes origens étnicas¹⁷.

Em relação às estruturas familiares e relações de parentesco, emergiu também um padrão inteiramente uniforme: a unidade doméstica era, simultaneamente, a unidade básica de produção e de consumo. Além disso, a solidariedade recíproca era garantida pela parentela, que corresponde aproximadamente à família extensa. O parentesco era complementado pela instituição do compadrio, que permitia o estabelecimento de alianças dentro do próprio grupo camponês bem como com pessoas de um nível social mais elevado. Desta forma, o parentesco podia unir-se com uma relação do tipo clientelista.

Unões informais eram comuns e casamentos católicos a exceção, A tradição de constituir uniões sucessivas preferivelmente à coexistência de vários parceiros sexuais é um padrão que continua ainda hoje nas comunidades negras rurais. De acordo com EDUARDO (1966, p, 44), isto começou a tomar forma durante a escravidão e "forneciu os meios através do qual a adaptação de uma tradição polígâmica [da África] a uma cultura monogâmica [dos senhores europeus] podia ser, e de fato foi, realizada". De novo, isto também é verdade para os outros subgrupos do campesinato. "Amasiar-se" ou "casar na amizade" e não na Igreja era a forma usual de união não somente para as classes inferiores do campo e da cidade, mas também para as classes superiores. Todos os cronistas concordam na condenação desta prática e queixam-se sobre a "dissolução dos costumes", que não eram governados pelos princípios católicos:

"Os costumes entre estas três ultimas classes, são summamente corrompidos em ambos os sexos. A religião não tem podido por-lhe um freio contra a incontinência, pois que esta paixão he superior neles, em um clima tão cálido, a todos os preceitos evangélicos. A maior parte destas três espécies, vive em huma mancebia

¹⁶ O censo de 1821 registrou 152.893 habitantes e o censo de 1838, 216.711 habitantes - índios "gentios" não foram considerados. Naquela época, somente 9% desta população vivia no ecologicamente distinto sul da Província, que foi colonizado por criadores de gado oriundos do Nordeste do Brasil.

¹⁷ Práticas similares foram encontradas entre os pequenos proprietários ingleses na fronteira dos Estados Unidos. Este fenômeno sugere que nem toda prática "tradicional" deve necessariamente estar enraizada em tradições pré-coloniais.

continuada, e o mais hé que há brancos que preferem esta amizade ilícita com uma mulata, negra, ou índia, ao mais ajustado casamento" (GAIOSO, 1970, p. 122)¹⁸.

Desse modo, políticas concretas sobre esta questão específica foram insignificantes até as campanhas missionárias de meados do século XX. No que diz respeito às crenças, um catolicismo popular era compartilhado por todos os camponeses, suas origens podendo ser detectadas no período colonial. O esforço missionário foi bem-sucedido em transferir para o Novo Mundo todo um conjunto de crenças e práticas ibéricas, contudo falhou, numa análise final, pois a sua adoção pelos povos colonizados não extirpou as crenças indígenas. Isto resultou numa religião sincrética no Brasil. Esta fundiu o catolicismo medieval com crenças indígenas e africanas, formando um novo sistema religioso. Este catolicismo popular expressava-se de uma maneira inteiramente original, não podendo ser reduzido ao modelo europeu ocidental (FAGUNDES et al., 1979, p. 247). A sua emergência foi apressada pela evangelização em ciclos intermitentes, um padrão característico da maioria das regiões brasileiras (FAGUNDES et al., 1979, p. 249) e acima de tudo do Maranhão. Depois da expulsão dos jesuítas, não houve qualquer atividade missionária até a década de 1840 quando os frades capuchinhos foram reintroduzidos para converter os índios "gentios" ainda remanescentes. Nesse intervalo, a absoluta falta de padres seculares possibilitou a reapropriação da religião e a reinterpretação do dogma por leigos. "No catolicismo popular, as práticas devocionais e protetoras são mais importantes do que as práticas sacramentais e evangélicas; há uma relação direta entre o homem e o sobrenatural, o que pode ser considerado um tipo pessoal de catolicismo" (FAGUNDES et al., 1979, p. 113). O culto festivo dos santos (procissões, peregrinações) e os intermediários materiais que facilitam a comunicação com o divino (imagens, fitas e medalhas) são os aspectos mais visíveis do catolicismo popular. A transição para práticas claramente não-católicas não era difícil, como o uso frequente de patuás (amuletos) mostra. Pequenas bolsas com a imagem do santo ou palavras bíblicas eram colocadas em volta do pescoço para proteger o portador de todo o mal (PORANDUBA, 1891, p. 139).

Além de Deus, do Diabo e dos santos, as pessoas acreditavam na existência de entidades ainda mais ambíguas - como a mãe-d'água, curupira, curacanga e lobisomen, bem como em espíritos dos mortos (vagantes) - retiradas principalmente das tradições indígenas, bem mais complexas do que o maniqueísmo católico¹⁹. É difícil estabelecer exatamente quando e como essas crenças se incorporaram à cultura popular, desde que a maioria das fontes escritas não proporcionam informações detalhadas, fazendo referências somente à "superstição". Contudo, a partir de várias indicações, podemos concluir que não somente o sistema de crenças como também o sistema de funcionários religiosos do século XX - indo do padre católico ao rezador, ao benzedor, à parteira e do pajé (curador indígena) - já tinham surgido antes do século XIX. No Maranhão novecentista, parece ter havido uma quase total ausência da igreja oficial em várias freguesias do interior. As pessoas tinham que se contentar com uma ou duas missões por ano, esta sendo a única ocasião para a confissão e a comunhão (PORANDUBA, 1891, p. 139). Desde que as igrejas paroquiais freqüentemente caíam em

¹⁸ Ver ainda PORANDUBA (1891:133), GARCIA d'ABRANCHES (1822:42) e GAMA (1981:14).

¹⁹ Para uma classificação destas entidades nas áreas rurais do Maranhão em meados do século XX, ver DA MATTA et alli (1975:15-24).

ruínas²⁰, as pessoas morriam sem receber os últimos sacramentos²¹. O padre, além de ser raro, ainda costumava viver em uma união informal com uma mulher²². Neste contexto, as mulheres, especialmente das famílias de elite, cumpriram um papel crucial na transmissão da fé. Alguns fazendeiros ou suas esposas tentaram compensar a ausência da igreja oficial através da construção de suas próprias capelas devotadas ao santo de sua predileção²³. Com esta "privatização" da religião, os padrões de patronagem foram reforçados, na medida em que a homenagem a um santo tornou-se intimamente ligada à homenagem a uma pessoa de uma família da elite²⁴. Irmandades leigas também cumpriram um papel importante na formação do catolicismo popular. Elas eram usualmente organizadas segundo clivagens de classe e de cor. Irmandades negras eram dedicadas a "Nossa Senhora do Rosário" (como em São Luís e Brejo) e tinham sua própria igreja ou capela²⁵. Sua função ambivalente, tanto na colonização das almas, quanto na organização da resistência cultural, foi estudado em outras regiões brasileiras²⁶.

A comunhão neste conjunto de práticas e crenças, contudo, foi acompanhada pela diferenciação interna, que é mais difícil de reconstruir para os grupos de índios ou caboclos. Nós podemos somente levantar a hipótese de que a herança indígena foi muito importante e deve ter conduzido a um sincretismo ou integração particular de elementos católicos com sistemas indígenas. Esta tendência é muito evidente entre os escravos e o segmento negro do campesinato. Infelizmente, não temos informações precisas anteriores aos primeiros estudos etnográficos da década de 1940 (EDUARDO, 1966; NUNES PEREIRA, 1979). Até este período, as referências às danças e cerimônias religiosas negras são feitas pelo termo genérico de batuque. EDUARDO apontou as diferenças entre a religião afro-maranhense rural e a urbana. Em São Luís, rituais complexos dos jejes e nagôs foram mantidos através de um sincretismo interafricano e da integração de elementos cristãos e indígenas. A mais antiga casa de culto ainda existente foi fundada na primeira metade do século XIX (PERRETTI, 1985, p. 223). O Tambor de Mina desenvolveu características próprias, que o distinguem não somente dos cultos africanos originais dos Voduns e Orixás, como também de outras religiões afro-brasileiras. Nas áreas rurais, outro culto afro-maranhense se desenvolveu, Foi descrito pela primeira vez por EDUARDO, que o considerava menos elaborado que o Mina e se refere a ele como budu. Hoje é chamado de Terecô ou Tambor da Mata. ²⁷ Os cultos de Mina e do Terecô erão geralmente restritos a negros ou, para ser mais preciso, a membros das comunidades negras e se constituíram num forte sustentáculo da identidade étnica, Ou seja, embora os negros

²⁰ Ver os "Ofícios das Câmaras Municipais de Vários Municípios ao Presidente da Província do Maranhão", Arquivo Público do Estado do Maranhão (São Luís), correspondência das Câmaras de Brejo e Tutóia (1833). Este tipo de correspondência é citada daqui por diante como CAMARAS.

²¹ Ver CAMARAS, Brejo, 12 de janeiro de 1832.

²² Ver CAMARAS, Brejo, 17 de setembro de 1833.

²³ Exemplos são dados em MARQUES (1970:201,365).

²⁴ Ver FAGUNDES HAUCK et alli (1979,2:113).

²⁵ Sobre irmandades em São Luís, ver o trabalho de pesquisa atualmente desenvolvido por Sérgio Ferretti (1997) [Nota de 1999].

²⁶ Ver SCARANO (1978).

²⁷ Segundo Mundicarmo PERRETTI (1997:68), que está desenvolvendo pesquisa sobre o tema, "acredita-se que o Terecô tenha surgido de práticas religiosas de negros bantos, sincretizadas por eles e/ou por seus descendentes com culturas indígenas ou caboclas e com o catolicismo" [Nota de 1999].

compartilhassem crenças comuns com o resto da população rural, tomassem parte em procissões e participassem da festa do Divino Espírito Santo, eles continuaram a pertencer a um subgrupo específico, identificado não apenas pela "cor", mas também por crenças e festas específicas, como o Tambor de Crioula, por exemplo. As relações sociais nas comunidades negras também se caracterizavam por aspectos específicos, como, por exemplo, no caso das relações de gênero. EDUARDO (1966, p.28) enfatizou o status mais elevado da mulher entre as comunidades camponesas negras, o que lhes concedia um maior grau de independência econômica em relação aos homens, Essas particularidades contribuíram para uma forte identidade étnica entre os negros rurais através do tempo, apesar da existência da exogamia para homens e mulheres.

A questão que se levanta é por que somente os negros continuaram a existir enquanto um grupo étnico, mesmo depois da Abolição da Escravatura, e por que, por exemplo, os subgrupos indígenas destribalizados não preservaram sua identidade étnica. Várias explicações já foram aventadas a este respeito. As pessoas das classes baixas rurais não estavam isentas de atitudes discriminatórias em relação aos negros. Isto possivelmente contribuiu para o isolamento dos camponeses negros de seus vizinhos²⁸, EDUARDO argumentava que os sistemas religiosos da África ocidental seriam mais fortes do que os sistemas de outras regiões africanas, como o Congo, e do que as religiões indígenas, Como resultado, eles teriam predominado e ajudado a preservar a identidade étnica assim como os "padrões africanos". No final do século XIX, intelectuais alegavam que seria uma questão de tempo até que as tendências de assimilação prevalecessem sobre a população negra, não obstante o tráfico transatlântico de escravos ter sido abolido somente em 1850, e a escravidão não antes de 1888. Na realidade, a religião afro-brasileira não foi absorvida pelo catolicismo, mas por outro lado ela perdeu seu caráter étnico. O Tambor de Mina foi sucessivamente uma religião de escravos, de pessoas negras, de pessoas pobres de "cor" e hoje está se tornando uma religião das classes baixas em geral, com adeptos mesmo nas classes altas.

Esses processos de integração cultural, assimilação, sincretismo e disjunção - cuja complexidade é indicada pelos exemplos acima citados - não foram ainda suficientemente explorados e permanecem largamente desconhecidos. De qualquer forma, para a nossa compreensão da evolução da cultura popular na sociedade regional é crucial reconsiderar a dinâmica das intervenções da elite e a resposta popular.

5 POLÍTICAS DA ELITE EM RELAÇÃO À CULTURA POPULAR

Para entender a intervenção da elite na cultura popular é necessário levar em consideração o contexto mais amplo que, através dos séculos, produziu políticas muito diferentes no que diz respeito a metas, formas de implementação e resultados, No início do período colonial, quando a dominação portuguesa ainda não havia sido completamente

²⁸ Ver, por exemplo, o testemunho do líder camponês deste século, Manuel da CONCEIÇÃO (1980).

consolidada, era importante contar com aliados entre os índios, para quem foram feitas concessões. Isto incluiu não somente doações de terras para tribos aliadas, mas também a tolerância de alguns "costumes bárbaros" - pelo menos até que a ordem colonial estivesse definitivamente estabilizada. Os missionários jesuítas trabalharam para manter a dominação colonial em grandes partes do imenso território brasileiro a custos muito baixos para o Tesouro Real. Esta foi uma das razões por que a Coroa concordou em patrocinar o projeto jesuítico durante tanto tempo. No século XVIII, contudo, as reivindicações espanholas ao longo das fronteiras amazônicas tinham que ser enfrentadas pela coroa portuguesa. A ordem jesuítica, como uma organização supranacional, trabalhando em favor de espanhóis e portugueses não poderia mais ser o sustentáculo de uma política nacional. A proibição da língua geral deve ser vista neste contexto. Súditos livres, falando a língua portuguesa, foram considerados como constituindo base mais segura para a Coroa do que os índios, que falavam a língua geral nas missões religiosas.

Com a Independência do Brasil (1822), a ideologia nacional juntamente com as tendências de assimilação e integração foram reforçadas. Enquanto a ideologia colonial aceitava, pelo menos em teoria, a existência de duas "repúblicas" - aquela dos brancos e aquela dos índios - o Estado Nacional liberal não estava preparado para aceitar tal diversidade. Os resultados são bem conhecidos em certos aspectos. Por exemplo, o fim do reconhecimento oficial da posse coletiva da terra foi seguido pela usurpação das terras indígenas remanescentes. Por outro lado, contudo, as atitudes da elite em relação aos escravos e sua cultura mudaram muito pouco com a Independência. O Império Brasileiro assegurou a continuidade do mundo dos senhores e das casas grandes. Assim, a construção do Estado Nacional, que incluiu o estabelecimento de novas municipalidades e o fortalecimento e ampliação das instituições repressivas, proporcionou novo ímpeto à intervenção da elite. Isto se tornou evidente, na legislação municipal, que se concentrou sobretudo aquilo que era considerado básico para a europeização cultural do Brasil: vestuário, consumo de drogas, práticas religiosas, curandeirismo e festas populares tradicionais.

6 VESTUÁRIO: COBRINDO A "NUDEZ"

Desde o começo, os missionários coloniais ficaram chocados com a nudez dos índios, obrigando-os a usar roupas no estilo europeu. Com tudo, os missionários jesuítas do Norte do Brasil parecem ter adotado uma abordagem mais pragmática. Quando o irmão de Pombal²⁹ veio para a Amazônia como Governador Geral, ficou perplexo quando viu um padre jesuíta viajando num barco junto com índias nuas. Os hábitos indígenas quanto ao vestuário provaram-se extremamente difíceis de mudar, obviamente porque o vestuário europeu era bastante inadequado para o clima do Norte do Brasil. Caboclos, como pescadores e remadores da ilha do Maranhão, embora destribalizados, batizados e falando o português, continuaram a

²⁹ Nota do tradutor: o autor se refere a Francisco de Mendonça Furtado, Governador Geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão entre 1750 e 1759.

usar a tacanhóba que consistia apenas em prender uma corda ao redor do prepúcio, amda no início do século XIX (PORANDUBA, 1891, p. 136). Escravos africanos conservaram hábitos de vestuário diferentes também. Mais chocante para os europeus era o fato de que as mulheres negras não cobriam os seios. Ainda se encontram pela mesma cidade muitas pessoas (regularmente escravos) de ambos os sexos nuas da cintura para cima" (PORANDUBA, 1891,p,138)³⁰

Isto se tornou verdadeiramente intolerável para alguns membros da classe alta, como o demonstra esta carta enviada para um jornal, na qual o autor se queixa da nudez de homens e mulheres nas ruas e de pessoas tomando banho nas fontes públicas, coisas "que não existem nas cidades europeias" (entretanto, na realidade, essas coisas existiam, mas tinham sido suprimidas por uma bem-sucedida intervenção da elite durante um "processo de civilização" similar):

"No tempo do celebre Madureira não se consentia que escravo algum andasse indecentemente pelas ruas, e tudo isto se fazia com meia dúzia depalmatoadas, agora não só os pretos, athe os mulatos (não fallo de todos) andão indecentemente; [...] todos os dias vemos rapazes, e raparigas de 8,10, e 12 annos totalmente nus por essas ruas; todos os dias vemos (seja-me permitido a narração) pretas, e mulatas com o maior despejo baixarem-se por essas esquinas para fazerem alguma opperação natural [...] He inegável que em outras Cidades da Europa, [...] nao vemos isto [...] He tal a pouca vergonha no Maranhão que de dia ha quem se banhe nas fontes publicas, e nos poços particulares expostos ao publico, e isto no meio da Cidade [...] homens, mulheres de todas as idades!" (Farol Maranhense, 1829, p. 470).

A reação usual foi decretar leis municipais proibindo vestimentas "indecentes" e banhos públicos nas fontes sob pena de multas. Tais leis foram adotadas em São Luís e depois nas municipalidades do interior durante os anos 1840³¹, Contudo, a maioria era ineficaz fora das cidades. Muitas das práticas não europeias continuam a existir nas áreas rurais até bem recentemente.

7 DROGAS: SUPRIMINDO OS SONHOS

Os Tupinambás parecem ter tido uma cultura bastante festiva, incluindo festas que duravam vários dias, durante as quais o consumo de uma bebida alcoólica, chamada cauim, era comum, o que provocou a repulsão dos cronistas europeus. O monge ABBEVILLE (1614, p, 303), por exemplo, que descreveu extensamente os costumes tupinambás, lembrou imagens infernais quando observou os bebedores de *cauim*:

"Nunca fiquei tão surpreso quanto quando entrei na oca deles onde bebiam cauim [...] e tendo de outra parte um grande número desses bárbaros, tanto homens quanto

³⁰ Outro cronista escreve; "A desenvoltura tem chegado ao último auge que se pode compreender, até pela escandalosa impudência e nudez com que as da plebe (que são a major parte) estão habituadas a andar pelas ruas públicas, cuja vista e familiaridade têm geralmente feito desvanecer o pudor de todas do mesmo sexo" (GAMA,1981:14).

³¹ Ver, por exemplo, os códigos municipais de Icatu e Brejo na Collecção de Leis (1843:22,52-53).

mulheres tendo todos a testa muito bem adornada e o cérebro totalmente carimbado de cauim, rolavam os olhos na testa de tal modo que me parecia ver algum símbolo ou figura de um pequeno inferno [...] não duvido que gozam de grande contentamento [...]e as assembleias deste povo miserável que sempre congrega bárbaros cruéis e bêbados, se divertindo apenas quando dançam e 'cauinam'[...]”³²

A repressão da "lascividade" indígena e a introdução de drogas e entorpecentes europeus caminharam juntas durante aquele período (e parecem ter sido bem-sucedidas junto às elites brasileiras, particularmente no que diz respeito ao segundo aspecto). O cauim não foi integrado à subcultura rural, e os caboclos tinham que ficar embriagados com a cachaça de cana ou a tiquira, um álcool feito de mandioca. Ulteriormente, a supressão da embriaguez pública tornou-se uma das leis "modernizantes*" que as elites brasileiras impuseram ao povo, seguindo o modelo europeu ocidental. Tais leis também foram decretadas no Maranhão do século XIX³³.

Embora a evidência documental ainda não tenha sido encontrada, indicações sugerem que foram os escravos africanos os introdutores da cannabis sativa no Brasil. Esta era conhecida como "fumo de Angola" ou por nomes africanos como pango» diamba e liamba. O uso da maconha espalhou-se tanto no Brasil rural quanto no urbano. Todavia, o seu uso parece ter sido sempre mais ou menos encoberto, já que a maioria dos viajantes europeus no Brasil não se lhe referem³⁴. Legisladores municipais começaram a editar leis contra o uso pessoal e o comércio da maconha no Rio de Janeiro na década de 1830 (DORIA, 1985, p. 38), e as elites maranhenses se ajustaram algumas décadas depois. Em 1866, a Câmara de São Luís proibiu a venda, exposição pública e o fumo em público da cannabis. Escravos que violassem a lei seriam punidos com quatro dias de cadeia (VIEIRA FILHO, 1978, p. 21). A ênfase no aspecto público torna bastante claro que o consumo privado da maconha era muito difundido para ser combatido. Era, portanto, uma lei "para inglês ver", carecendo de qualquer intenção real de suprimir o uso. Além do mais, a maconha era amplamente empregada como uma erva medicinal por curandeiros e outros. Era empregada também em algumas, mas não em todas, as casas de culto afro-brasileiras e ameríndias como um auxílio para facilitar os transe (êxtases) dos e cém-iniciados (PEREIRA, 1979, p, 148; MOTT,1986, p. 127). O seu uso era tão difundido e importante entre camponeses e pescadores do Maranhão que alguns estudiosos têm atribuído uma função estrutural à cannabis no folclore! (DIAS,1974, p. 5). A maconha era não somente uma forma de resistência cultural do escravo, mas podia também ser usada para suavizar um feitor muito exigente. Um caso bem conhecido foi o de um francês, administrador de uma plantation no vale do Itapecuru nos anos 1870. Através do uso regular, ele foi transformado de um insignificante controlador das atividades escravas em um inofensivo sonhador³⁵. Em síntese, é compreensível que, nos meados do século XIX, leis repressivas fossem aprovadas, embora não tenham tido maior efeito até a década de 1960. Foi somente com a ditadura militar, da década de 60 em diante, que o uso da cannabis tornou-se uma prática arriscada e suscetível de feroz perseguição por parte do Estado.

³² Nota do tradutor: Agradecemos a tradução do original em francês, feita pela prof-Maria de Lourdes Lauande Lacroix -DEHIS / UFMA.

³³ Ver, por exemplo, as leis municipais da vila de Caxias, na Colleção de Leis (1846;No.225).

³⁴ A primeira evidência documental de seu uso é de 1749 (MOTT, 1986:127).

³⁵ Este episódio é relatado em LISBOA (1918:26-29).

A atitude da elite diante do consumo de tabaco indígena (petum) foi bastante diferente. O uso do tabaco, como é bem conhecido, foi adotado pelos europeus e espalhou-se pelo mundo. A explicação pode ser encontrada no fato de que o tabaco era considerado uma droga útil, estimulante para os europeus sofrendo do clima equatorial, bem como para os superexplorados escravos; enquanto aos olhos da elite a cannabis e o álcool simplesmente tinham um efeito negativo sobre a moral de trabalho. Esta é a razão de serem ambos identificados como os principais fatores da brutalização das massas rurais e vistos como uma explicação para o "atraso", por membros da Sociedade Maranhense de Agricultura no início do século XX (LISBOA, 1918, p.28).

8 RELIGIÃO ECURANDEIRISMO: QUEBRANDO OS TAMBORES

Até 1759, a Igreja colonial foi uma instituição forte e capaz de coordenar a luta contra a "idolatria". Contudo, no período subsequente, como já foi mencionado, não havia mais uma política centralizada e unificada em relação às crenças e práticas religiosas dos colonizados. Como resultado, um catolicismo popular, com sua própria e original interpretação do dogma, foi capaz de se desenvolver. Esse período coincidiu com a chegada dos escravos africanos no Maranhão. Estes nunca foram priorizados como objeto da conversão religiosa, nem mesmo pelas ordens religiosas. As atitudes dos fazendeiros diante da religião dos escravos, embora influenciada por seus preconceitos etnocêntricos, eram normalmente marcadas por puro pragmatismo, como mostra a famosa controvérsia entre os fazendeiros e o Conde de Arcos, na Bahia. O último argumentou contra os desejos de alguns fazendeiros da região que, no início do século XIX, tinham solicitado uma proibição geral para os "batuques"³⁶. O Conde afirmou que a tolerância neste caso poderia perpetuar as divisões étnicas entre os escravos e, portanto, fortalecer o controle dos senhores. Também argumentou que os escravos precisavam de algum tipo de compensação em suas vidas infelizes. Na realidade, a "privatização" do catolicismo anteriormente mencionada torna difícil uma generalização acerca das atitudes da elite diante da religião escrava. Se pudermos confiar nas considerações do PORANDUBA (1981, p.138), os batuques eram tolerados no final do período colonial no Maranhão: "Para suavizar a sua triste condição fazem, nos dias de guarda e suas vésperas, uma dança denominada batuque, porque n'ela usam de uma espécie de tambor, que tem este nome".

Dos anos 1830 em diante, as Câmaras Municipais começaram a proibir os batuques dentro das cidades depois do toque de recolher, como, por exemplo, em Caxias; "Depois do toque de recolher são proibidos os batuques de negros dentro d'esta villa, o Juiz de Paz designará o lugar para tais batuques"³⁷.

³⁶ Esta era a designação geral para todas as festas dos escravos que incluíam o uso de tambores.

³⁷ "Registro das Posturas da Câmara Municipal de Caxias [...]" 14 de Março de 183, Lei Municipal N° 30, Livro de Atas da Câmara Municipal, Arquivo Municipal da Cidade de Caxias, Maranhão. Ver também Coleção de Leis (1841:No, 139) para uma lei municipal similar em São José.

Isto sugere que a repressão institucional, embora presente, não era completa e tentou limitar a celebração dos batuques a lugares fora das cidades e das vilas. Leis similares foram reeditadas durante a década de 1860 (ARAÚJO, 1991, p. 28). A principal razão para a extrema suspeita das autoridades era a de que os batuques eram uma ocasião de encontro de pessoas livres e escravos de diferentes fazendas, formando grandes reuniões, dificilmente controláveis. O que eles temiam acima de tudo era uma revolta escrava; estavam pouco preocupados com o "fetichismo" dos negros naquele momento. Durante períodos de intranquilidade, essa tolerância condicional foi imediatamente suprimida. Isto ocorreu, por exemplo, depois dos tumultos de 1831, quando as autoridades de São Luís proibiram os batuques na cidade e destruíram os tambores e outros instrumentos apreendidos³⁸.

Nas áreas rurais, os escravos dependiam mais da boa vontade de seus senhores, o que significa ter existido um amplo leque de possibilidades, desde a proibição total até a tolerância sem maiores entraves. LOPES (1957, p. 76), por exemplo, atribui a falta de lugares de culto em Alcântara à intolerância dos senhores em relação à religião escrava. Em São Luís, por outro lado, a existência de uma numerosa população negra livre e o contato mais recente com a África favoreceram a fundação de casas de culto de Mina. Além do mais, o culto de Mina desfrutou do apoio de pelo menos alguns brancos da classe alta. RIBEIRO (1942, p. 137) defende o argumento de que alguns brancos agiram dessa forma porque temiam o poder dos Minas. Parece bastante provável que os maçons tinham contato com os líderes das casas de culto africanas da cidade de São Luís e que mesmo as estruturas organizacionais da Maçonaria tiveram alguma influência sobre essas casas de culto (PERRETTI, 1985, p. 222).

Curandeiros foram também objeto da repressão policial. Leis municipais em Viana (1846) e Codó (1848) proibiram a pajelança (pajés eram chamados de curador de feitiço) e no caso de Codó, diferentes tipos de punição foram estabelecidas para os escravos e para os livres.

Havia razões para mesmo suspeitar do catolicismo popular. O impopular chefe de polícia de Brejo, Alves de Carvalho, instruiu seus subordinados em 1838 a não permitir o encontro de pessoas para momentos de oração e devoção ou para celebrar um santo fora das igrejas, capelas e santuários estabelecidos³⁹. Provavelmente não é uma coincidência que ele fosse uma das pessoas mais perseguidas quando os rebeldes balaios procuraram vingança.

A mesma preocupação com a lei e a ordem e o medo da rebelião está claramente evidenciado nas atitudes da elite diante da mais popular festa da cultura maranhense: o Bumba-meu-boi. Na sociedade maranhense atual, esta complexa e multidimensional "brincadeira" está baseada na representação de um auto. O negro e pobre Francisco rouba o boi mais bonito de seu mestre (amo) para satisfazer o desejo de sua esposa grávida de comer a língua do boi. Em torno desta intriga básica, músicas e episódios adicionais lidam com todos os tipos de questões de importância para os participantes e a audiência. A origem do Bumba-meu-boi é bastante controversa (MUKUNA, 1986, p.108). Sua existência, ao meu conhecimento, é documentada pela primeira vez em uma carta enviada para um jornal no final dos anos 1820, que contém uma

³⁸ Publicador Oficial, São Luís (1832:112). Para a dissolução de uma casa de culto de Candomblé na Bahia no mesmo período, ver REIS (1986,13,3:108-127).

³⁹ Ver "Diversos ofícios ao Presidente da Província do Maranhão", 1838, Arquivo Público do Estado do Maranhão (São Luís), que contém sua carta de 7 de Novembro de 1838.

breve descrição na qual o Bumba-meu-boi era pintado como uma perigosa assembléia "indígena" noturna (uma maloca de 40-50 pessoas), tendo tanto um caráter marcial (as pessoas estavam "armadas com instrumentos de fogo") quanto um caráter festivo e alegre, e estava explicitamente associada com a ameaça de "revolução":

"Disse-me o tal meu Compadre, que na noite de S. João houve muito fogo: que andavam malocas de 40-50 pessoas pelas ruas armadas de buscapés, e mui alegres: que a Policia não prendeu ninguém por quanto nenhuma desordem acontecia. Ora Sr. Redactor, que dirão a isto os Senhores das Revoluções?" (FAROL MARANHENSE, 1829,p.451).

De acordo com Dunshee de Abranches, os ataques populares contra os portugueses e seus estabelecimentos comerciais durante a guerra de Independência poderiam inclusive tomar a forma de um violento Bumba-meu-boi, onde versos ofendendo os portugueses eram recitados, os soldados eram insultados e as lojas portuguesas demolidas:

"O Governo prohibira os fogos e destacara forças para que os bandos tradicionais do Bumba-meu-boi não passassem do real do João Paulo. Apesar dessas ordens rigorosas, na noite de 23 de Junho [de 1823], armados de perigosos busca-pés de folhas de Flandres e de carretilhas esfusiantes, grupos de rapazes, inimigos ferozes dos puças, affrontaram a soldadesca até ao Largo do Carmo, onde dançaram e cantaram versalhadas insultuosas contra os portugueses, através de um verdadeiro combate de pedras, pranchadas e tiros de toda a espécie? A casa de Francisco Coelho de Rezende, recém-construída, ficou muito damnificada e com as portas arrombadas, sendo atiradas á ma numerosa e finas mercadorias" (ABRANCHES, 1933,p.110).

Depois da Independência, a elite nacional brasileira considerou importante organizar festas oficiais, num esforço de efetuar a transferência da sacralização para as novas instituições. A correspondência das autoridades está repleta de detalhes sobre a organização das comemorações do aniversário do Imperador ou dos dias da Independência. Como a resistência portuguesa à Independência foi particularmente forte no Maranhão, não somente o dia nacional (7 de Setembro), mas também um dia regional da Independência, chamado Dia da Adesão, era comemorado a cada 28 de Julho. Neste dia, as autoridades insistiram que as luzes iluminassem cada choupana do sertão e que o Te Deum fosse cantado. O propósito explícito era desenvolver na população o amor ao Imperador, à Constituição e à Igreja Católica Romana. As reivindicações dos rebeldes no final dos anos 1830 mostram que a veneração desses símbolos tinha, de fato se tornado uma prática popular⁴⁰.

9 REPRESENTAÇÕES POPULARES NO PERÍODO DA INDEPENDÊNCIA

Do exposto, deve ficar claro quão difícil é obter-se uma visão interna da História da Cultura Popular do Maranhão. Que os camponeses e as classes baixas do campo em geral

⁴⁰ Embora se possa argumentar que as reivindicações dos rebeldes incluíram tão devotas referências à Igreja Católica e ao Imperador somente para lisonjear a autoridade a quem elas eram endereçadas.

constituíam uma ampla subcultura dissidente é atestado pela recusa popular em aceitar a repressão da elite após a Guerra da Independência. A guerra civil da Balaiada foi o resultado do antagonismo estrutural entre a economia da plantation e a economia camponesa. Este antagonismo básico se expressou em diversos focos concretos de tensão, que contribuíram para a explosão do conflito: a exclusão dos homens pobres livres da política que pareceu possível durante a Guerra da Independência; a discriminação contra os "homens de cor", em geral, e seu tratamento similar ao dos escravos, em particular (por exemplo, em relação aos castigos); o recrutamento forçado para o exército e a marinha. Outros fatores mais conjunturais foram os conflitos intra-oligárquicos, que se desenvolveram durante o período da Independência, tomando a forma de lutas políticas entre liberais (patriotas brasileiros) e conservadores (o antigo partido "português"), juntamente com a crise de subsistência de 1837-1838, que aumentou a hostilidade contra os comerciantes portugueses.

Um dos aspectos mais notáveis da Balaiada, quando comparada a outros movimentos no mesmo período, foi a sua liderança popular. Os líderes mais destacados foram Raimundo Gomes, um vaqueiro, Francisco Ferreira, um camponês, apelidado de "Balaião", e Cosme, um antigo escravo. Algumas raras cartas e proclamações dos rebeldes contém informação preciosa sobre a sua visão do mundo. Uma das mais importantes foi uma carta de Raimundo Gomes endereçada à mais elevada autoridade do governo maranhense. Gomes, descrito pelos contemporâneos como um cabra (um mulato escuro - no Maranhão), orgulhosamente declara que o "Povo de Cor he que he as Forças do Brazil"⁴¹. Em resposta à acusação do Comandante-em-Chefe do exército governamental de ser um louco, Gomes afirma:

"Senhor nós com a nossa loucura Respondemos e pedimos a VS. que nos queira informar de que Terra V.S. he Filho e que sangue VS. esta fazendo derramar se VS. he Portuguez tem muita razão porem se he Brasileiro he mais louco que nós [...]"

Aqui segue uma apaixonada apologia da igualdade humana:

"[...] digão senhores estes homens de Cor por vintura pegarão a Cór delles nos Brancos estes homens de Cór por vintura não serão Filhos de Deos queirão Senhores nos mostrar outro Adão e outra Eva queirão Sangrar tres homens em hum Só Vazo, hum Branco hum Cabra, e hum Caboculo [sic], e ao despomos querão mostrar dividido o sangue de hum e outro [...] só se distingue o Rico do Pobre, o Virtuozo do Libertino o Justo do Pecador em o mais tudo tem igual direito e o que não Rezumirem por esta maneira não sabe o que he Religião nao tem amor da Pátria [...]"

Gomes acusa os maçons de terem conspirado para impor uma ordem onde somente os brancos ricos podiam tornar-se cidadãos, enquanto o "Povo de Cor" sofria sob o absolutismo e a escravidão. Ele assevera que os rebeldes não tinham o desejo de aniquilar todos os brancos, como tinha sido apregoado pelo governo; que o partido rebelde também incluía brancos, e mesmo um número considerável de "homens bons" (isto é, abastados), e que eles não queriam simplesmente matar e roubar.

⁴¹ "[...] ese mesmo Povo de Cor he que he as Forças do Brazil", Ofício de Raimundo Gomes Vieira Jutahy ao Major Falcão, 10 de Julho de 1840, em: Coleção Caxias, Pacote 1, Documento 45, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

Esta carta oferece algumas pistas importantes sobre como os rebeldes percebiam a si mesmos, embora não possamos concluir que todos eles compartilhassem exatamente a mesma visão de seu líder. Gomes tinha sido empregado de um padre liberal, de modo que ele estava provavelmente mais exposto às ideias liberais e católicas. Entre rebeldes de outros subgrupos étnicos (índios "domésticos" e negros) o simbolismo católico não deve ter sido tão forte. Contudo, mesmo o chefe quilombola Cosme deu a si mesmo o título de "Defensor das Liberdades Bem-te-vi", o que pode ser visto como um importante sinal de sua identificação com o movimento liberal brasileiro, e reivindicações similares àquelas de Gomes podem ser encontradas em outros documentos rebeldes⁴². Além do mais, a passagem acima citada indica claramente que Gomes, se bem que usando imagens da cultura popular, não estava somente reproduzindo um comportamento que refletisse as normas tradicionais. A sua defesa da igualdade é o resultado de uma expressão consciente e organizada de valores éticos. Em outras palavras, suas considerações não são apenas representativas da "cultura", no sentido restrito de "costumes do povo" ou "folclore".

A referenda negativa à Maçonaria mostra quão complicadas eram as relações entre os partidos e subgrupos da elite e as classes baixas. Os maçons podem ter sido aliados dos cultos negros de Mina na cidade e podiam, simultaneamente, ser associados à repressão exercida pela elite no interior.

Os rebeldes balaios adotaram os símbolos (o pássaro Bem-ti-vi) e o discurso (nacionalista, antilusitano, constitucionalista, monarquista) do partido liberal maranhense, mas sua visão das relações étnicas era, entretanto, baseada no catolicismo popular e igualitário, que se recusava a aceitar as hierarquias de cor estabelecidas pela elite "branca". Todavia, outros líderes rebeldes mudaram de lado e receberam anistia por caçar escravos fugidos. Esta foi de fato a maneira que o lado legalista finalmente encontrou para derrotar os rebeldes: cultivar as sementes de conflito entre os homens livres pobres e os escravos, assim como as existentes entre os vários grupos étnicos. O episódio da Balaiada mostra que já naquele momento existiam diferentes códigos de comportamento nas relações interétnicas no interior das classes populares.

10 CONCLUSÃO

Devido à escassa quantidade de evidências, as conclusões ainda são bastante preliminares. Contudo, pensamos que os seguintes pontos se destacam. Primeiro, a forma atual da cultura popular não é compreensível sem a referência à história concreta das relações entre colonizadores e colonizados. Tradicionalmente, o Maranhão é descrito como uma mistura das culturas africana, indígena e ibérica. Qualquer manifestação é reduzida a uma mistura destes três elementos originais, desprezando o fato de que mesmo estes termos são altamente problemáticos, porque eles agregam culturas ou subculturas muito diferentes dentro de uma

⁴² Compare, por exemplo, com o "Apelo ao Povo do Maranhão", reproduzido em Rohring Assunção.

única categoria. Ainda hoje alguns estudiosos discutem a cultura popular em termos da origem africana ou indígena ou europeia de cada um dos elementos de uma dada manifestação. Mesmo se nós quisermos entender as razões porque certos elementos da cultura foram abandonados e outros mantidos e fundidos em novos sistemas, nós não podemos nos restringir a uma mera referência a estes três componentes. É a longa história do confronto e da coabitação entre os atores sociais, do início do período colonial em diante, que é a chave do problema. Por exemplo, não é suficiente estabelecer que o tabaco e o cauim foram drogas indígenas, e a cannabis de origem africana. Temos que considerar as razões pelas quais o tabaco foi aceito e mesmo apropriado pelo colonizador, enquanto o cauim e a cannabis não o foram. Temos que explicar porque o uso do cauim foi efetivamente extinto, enquanto o uso da maconha não foi. Isto só é possível através da história do contexto social do seu uso e da história política e social da colônia e do subsequente Estado nacional. A história do uso de drogas pode oferecer exemplos das diferentes formas pelas quais práticas não ocidentais foram apropriadas ou rejeitadas numa sociedade regional particular.

Segundo, a cultura popular não é meramente residual e a política, nem um sistema completo de contracultura para além da influência da cultura da elite, mas sim um complexo conjunto de subsistemas parcialmente sobrepostos e relacionados, contendo elementos tanto de ideologia "contra hegemônica", quanto da ideologia dominante. Neste sentido, o uso do plural - culturas populares - é justificado, na medida em que enfatiza a heterogeneidade e as subdivisões internas da cultura popular. Um problema crucial para os historiadores é identificar esses subsistemas no passado e entender como eles se relacionaram e quais grupos da população estavam participando ativamente de cada um deles num dado momento. O exemplo da religião no Maranhão é particularmente iluminador a esse respeito, porque nós temos padrões gerais, compartilhados por toda a população (catolicismo popular), sobrepostos a práticas específicas de certas comunidades ou grupos étnicos (como o Tambor de Mina). Todavia, com a modernização, algumas práticas estão rapidamente se estendendo para além das fronteiras das comunidades originais, tornando-se hoje outra opção no mercado de consumo religioso, e, portanto, tornando ainda mais difícil investigar a sua prática no passado. Contudo, a mudança na cultura popular não é necessariamente unidirecional, por exemplo, em direção a uma completa extinção ou apropriação pelos padrões dominantes, embora isto possa eventualmente acontecer.

Terceiro, as transformações na cultura popular não somente refletem, mas também ajudam a estruturar as lutas políticas e socioeconômicas, conferindo-lhes um significado para os atores populares. Como as citações do líder da Balaiada expressam, as linhas do conflito foram delineadas de acordo com as representações populares da estrutura social, é não de acordo com critérios "objetivos" de classe.

Summary: This paper aims to review the development of popular culture in the Province of Maranhão in North Brazil. It also aims to show its internal subdivisions. We expect to demonstrate that popular culture is the result of a permanent conflict between the subculture of the different subordinated groups, on one hand, and the originality of its rural subculture, its unity, and culture of elites and its interventions, on the other hand.

Key-words: popular culture - Underculture - Colonial economy.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABBÉVILLE Claude. Histoire de la mission des pères caícoms em Pisle de Maragnan et terres circonvoisines - 1964. Paris: Lyon/Reprint Graz, 1963.

ABRANCHES, C. DUNSHEE DE A Setembrada ou a Revolução Liberal de 1831 em Maranhão Jornal do Comércio, Rio de Janeiro, 1933.

ABRANCHES, J,A. GARCIA D' Espelho crítico-político da Província do Maranhão. Lisboa: Tip. Rollandiana, 1822.

ASSUNÇÃO, Matthias RÖHRIG A guerra dos Bem-te-vis: a balaiada na memória oral. São Luís: SIOGE, 1988.

_____ Sklaven und Kleinbauern in der brasilianischen Provinz Maranhão, 1800-1850. Frankfurt: Vervuert, 1993.

ARAUJO, Mundinha "Dos batuques aos bailes de Reggae: a repressão continua", in Vaga-Lume. Suplemento Cultural do SIOGE, São Luis, p, 28-30, 1991.

COLLEÇÃO DE LEIS. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão. São Luís, 1835-1880.

CONCEIÇÃO, Manuel da Essa terra é nossa, Petrópolis: Vozes, 1980.

DA MATTA, Roberto, PRADO, S., DE PAULA, R. et al. Lais. Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975.

DIAS, Erasmo A influência da maconha no folclore maranhense. Revista Maranhense de Cultura, [s. 1.], 1974).

DORIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: HENMAN, & PESSOA, O. Jr. (eds). Diamba Sarabamba. São Paulo: Ground, 1915. CONGRESSO CIENTÍFICO PAN-AMERICANO, 2. Washington: D.C., 27dez., 1985.

EDUARDO, O. C. The negro in Northern Brazil: a study in acculturation. London: University of Washington Press, 1966.

FERRETTI, Sergio Figueiredo Querebantán de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1985.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo Festas e costumes do Maranhão no passado., [s. 1.], 1997. (Manuscrito inédito)

FERRETTI, Mundicarmo. Religião e Magia no Terecô de Codô (MA). In: MOTTA, Roberto et. al. (orgs.). Antropológicas. Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Núcleo de Estudos das Religiões Populares. Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências recentes. Recife, 1997, v. 2, p. 67-80.

GAIOSO, Raimundo. Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão, Rio de Janeiro: Fon-Fonj 1970.

GAMAJB, "Informação sobre a Capitania do Maranhão dada em 1813. In: Projeção, São Luís, 1981. Cap. 11, p. 29.

GARCIA CANCLINI, Nestor. Las culturas populares en ei capitalismo. México RF: Nueva imagem, 1982.

FAGUNDES,]. Hauck, FRAGOSO, H. BEOZO, J. O. et. AL História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1979.

KASCHUBA, Wolfgang Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gessellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs undseiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Frankfurt, 1988,

LEVINE, Robert. Elite intervention m urban popular culture in modem Brazil. Luso-Brazilian Review, [s. 1.], 1984. N. 21, Cap. 2, p. 9-22.

LISBOA, Aquilles, A lavoura e a guerra. In: Sociedade Maranhense de Agricultura, Discursos do Exmo. Sr. Vice Presidente da República Dn Urbano Santos de Costa Araújo e do Dr, Achilles Lisboa. São Luís: Imprensa Oficial, 1918,

LOPES, Antonio. Alcântara, subsídios para a história da cidade. Rio de Janeiro: MEC, 1957.

MARQUES, César Augusto, Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão, Rio de Janeiro: Fon-Fon, 1970.

MOREIRA NETO, Carlos, índios da Amazônia: de maioria a minoria, 1750-1850. Petrópolis: Vozes, 1988,

MOTT, Luís. A maconha na história do Brasil. In: HENMAN, A, O. Jr, PESSOA (eds). Diamba Sarabamba. Sao Paulo: .Ground, 1986.

MUKUNA, Kazadi Wa. Bumba-meu-boi in Maranhão. In: Oliveira PINTO, Tiago de (ed.). Weltmusik Brasilien. Einführung in die Musiktraditionen Brasiliens. Berlin: Schott, 1986.

PEREIRA, Nunes. A casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências dq Culto dos Vuduns do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Petrópolis; Vozes, 1979.

PORANDUBA maranhense ou relação histórica da província do Maranhão, Revista do Instituto Histórico-Geográfico Brasileiro, [s.1.], 1981, V. 83, p. 9-184, 1981.

REIS, João José. Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia - 1829. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v. 3, p. 108, 1986.

RIBEIRO, Berta. O índio na cultura brasileira. Rio de Janeiro: UNIBRADE-UNESCO, 1987.

SCARANO, Julieta. Devoção e escravidão: a irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVII. São Paulo, 1978.

SILVA, Maria Beatriz Niza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. São Paulo: EDUSP, 1984.

VIEIRA FILHO, Domingos. Os escravos e o código de posturas de São Luís. Revista Maranhense de Cultura II. São Luís, 1978.