



## TRÂNSITOS CONTEMPORÂNEOS DA CULTURA

Sérgio Figueiredo Ferretti<sup>1</sup>

João Leal<sup>2</sup>

Antônio Evaldo Almeida Barros<sup>3</sup>

### PROPOSTA DA MESA TEMÁTICA COORDENADA

Como no passado, cada vez mais a cultura transita de uma parte a outra do mundo globalizado em que vivemos. As identidades culturais tornam-se mais complexas. Religiões, festas e culturas populares se transformam provocando continuidades e descontinuidades culturais no espaço e no tempo. Segundo P. Burke, todas as formas culturais são mais ou menos híbridas. Sincretismos e hibridismos são conceitos que continuam utilizados nas análises das transformações culturais. As festas do Divino, os bois e os tambores de mina, constituem ao mesmo tempo símbolos da identidade maranhense e reflexo de desigualdades sociais e do sincretismo. O próprio conceito de cultura hoje é muito questionado. Nesta mesa queremos discutir os trânsitos contemporâneos da cultura estudando suas transformações em torno de três temas: as variações nas festas do Divino em Portugal, nos Estados Unidos e no Brasil; o bumba-meu-boi e o tambor de crioula como elementos do patrimônio cultural maranhense e a presença do sincretismo e do hibridismo no tambor de mina do Maranhão.

---

<sup>1</sup> Doutor. Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: ferrettisf@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor. Universidade Nova de Lisboa/Centro em Rede de Investigação em Antropologia. E-mail: joao.leal.@fcsh.unl.pt.

<sup>3</sup> Doutor. Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: eusouevaldo@yahoo.com.br.



## SINCRETISMOS E HIBRIDISMOS NO TAMBOR DE MINA E NA CULTURA POPULAR DO MARANHÃO

Sérgio Figueiredo Ferretti<sup>1</sup>

**RESUMO:** As religiões afro-brasileiras e entre elas o tambor de mina do Maranhão constituem oportunidade para análise de sincretismos e hibridismos culturais e religiosos. Embora rejeitados por diversas razões estes conceitos continuam utilizados por muitos autores e a nosso ver se mostram úteis para o conhecimento de nossa realidade atual. Na presente comunicação pretendemos apresentar e discutir algumas reflexões recentes que têm sido formuladas em torno destes conceitos e de outros correlatos. Propomos analisar o tema a partir de manifestações da cultura popular e da religião, especialmente do tambor de mina do Maranhão.

---

<sup>1</sup> Doutor. Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: ferrettisf@gmail.com.



## SINCRETISMOS:

O sincretismo constitui tema muito discutido nos campos da cultura e da religião. Muitos aceitam o conceito e outros o rejeitam por considerá-lo demasiadamente ambíguo, mas continua sendo utilizado e há sempre muitos autores que se propõem a discuti-lo. Como dissemos em outro trabalho:

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos pesquisadores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição do evolucionismo e do colonialismo. (Ferretti, S. 1999, p. 113)

O antropólogo norte-americano Melville Herskovits foi um dos primeiros a analisar o sincretismo nos estudos afro-americanos. Herskovits (1969: 376) define sincretismo como uma forma de reinterpretação, que assinala aspectos da mudança cultural com transformações de valores que ocorrem entre as gerações e apresenta exemplos relacionados com as religiões afro-brasileiras.

Até fins da década de 1950 os estudos sobre sincretismo religioso no Brasil foram realizados quase sempre na perspectiva da teoria da aculturação da qual Herskovits era um dos principais teóricos. Em inícios da década de 1960 os estudos de aculturação passaram a ser criticados no âmbito das Ciências Sociais, sendo acusados de desconhecer e não combater o colonialismo.

O sociólogo francês Roger Bastide foi o pesquisador estrangeiro que mais publicou no campo dos estudos afro-brasileiros. Admirador de Herskovits, Bastide (1971: 523) falava em interpenetração de civilizações utilizando os conceitos de resistência, conservação, adaptação, sincretismo, assimilação, reinterpretação e contraculturação. Para ele os antropólogos substituem cada vez mais a expressão aculturação por mudança cultural. Bastide se preocupou com uma sociologia em profundidade e procurou compreender o encontro ou contato entre civilizações diferentes numa sociologia da interpenetração de civilizações. O sincretismo segundo Bastide não implicava em misturas ou identificações, mas em semelhanças, equivalências e reinterpretação, como num jogo de analogias e não como fusão. Bastide se interessava mais pela preservação



da pureza que julgava existir no candomblé baiano, em oposição à desintegração e à mistura que considerava encontrar na macumba e na umbanda.

Por influência dos trabalhos de Bastide diversos estudiosos das religiões afro-brasileiras abandonaram o interesse pelo sincretismo e passaram a valorizar a denominada pureza africana, ou a tendência a supervalorizar certos grupos religiosos, sobretudo os nagôs, considerados mais tradicionais, puros ou não sincréticos ou continuadores das tradições africanas.

A professora da PUC/SP Josildete Consorte (1999, pp. 78/79), na coletânea de trabalhos do Vº Congresso Afro-Brasileiro reunido em Salvador em 1997, registra que o debate sobre o sincretismo se popularizou entre nós nas décadas de 30 e 40 do século XX, quando interessava apenas aos meios acadêmicos e à Igreja. A grande novidade foi que, na década de 1980, começou a envolver a comunidade do candomblé na Bahia e a ser divulgado nos meios de comunicação de massa. Para a autora, o sincretismo está ligado “ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira e, conseqüentemente ao da (re)construção da sua identidade.” Vários trabalhos apresentados neste evento como os textos de Sergio Ferretti, Reginaldo Prandi, Vagner da Silva e outros, analisam Sincretismo, Anti-sincretismo e reafricanização.

O antropólogo baiano Ordep Serra (1995) discute longamente a problemática do sincretismo, analisando, sobretudo a situação da Bahia. Não concorda que o sincretismo seja apenas mistura e confusão. Propõe:

...que se chame de “sincretismo”, em sentido estrito, a todo processo de estruturação de um campo simbólico-religioso “interculturalmente” constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros ... de maneira a ordenar novo espaço intercultural (Serra, 1995, p. 197-198).

Segundo Ordep Serra (1995, p. 216) os adeptos do candomblé que defendem o sincretismo são acusados de incoerência devido à incompreensão e ao desencontro político-religioso. Constata que a maior parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras defende a ligação de seu rito com o culto católico, numa atitude repelida tanto pela Igreja



Católica como por certos líderes do candomblé. Ordep (1995, p 286) considera entretanto que a religião dos orixás não é mais sincrética do que o catolicismo.

O tema do sincretismo continuou sendo muito discutido por estudiosos brasileiros e estrangeiros. Diversos pesquisadores de outros países têm também publicado obras sobre sincretismo.

Os antropólogos ingleses Charles Stuart e Rosalind Shaw (2005, p 7/8) afirmam que o sincretismo não é um termo com significado fixo, pois seus sentidos foram historicamente constituídos e reconstituídos. Consideram que identificar um ritual ou tradição como sincréticos é dizer pouco, pois todas as religiões têm origens compostas e são continuamente reconstituídas. Parece mais importante focalizar o processo da síntese religiosa. Lembram que é importante confrontar o sincretismo com o anti-sincretismo, que se relaciona com a construção da autenticidade e com a noção de pureza e que tanto as tradições puras quanto as sincréticas podem ser autênticas. Lembram também que o multiculturalismo não é necessariamente anti-sincrético, como os fundamentalismos e que o sincretismo participa de negociações de identidades e hegemonias em situações de conquista, comércio, migrações, casamentos mistos e resistência cultural.

Charles Stewart (2005, p. 274) afirma que na teoria social contemporânea, processos como globalização, migração e formação de diásporas são temas de grande interesse. Neste campo a palavra sincretismo reaparece vinculada a conceitos como hibridação e creoulização, como meios de capturar a dinâmica do processo global atual.

O pesquisador alemão Ulrich Berner (2005, p. 295) afirma que nos últimos anos, tem havido um crescente interesse pelo fenômeno do sincretismo religioso. O conceito é encontrado com frequência na discussão das religiões contemporâneas. Houve a publicação de muitos trabalhos dedicados ao estudo do fenômeno. O termo sincretismo, entretanto costuma ser usado sem uma definição clara. Constata assim que é praticamente impossível estabelecer uma teoria do sincretismo. Considera necessário definir conceitos próximos de sincretismo. Diversos têm sido usados como sinônimos tais como: associação, fusão, identificação, síntese, etc.

O professor francês André Mary publicou em 1999 e em 2000 dois livros refletindo sobre sincretismo a partir de pesquisas que realizou sobre a religião de Eboga no Gabão.



No segundo trabalho (Mary 2000), afirma que no estudo das religiões o termo sincretismo possui geralmente conotação negativa sendo vista como a religião dos outros. Considera que nas últimas décadas a atualidade do termo tem se manifestado, vinculada à temática da pós-modernidade e que o sincretismo tem revelado não confusão, mas o diálogo ecumênico entre culturas. No texto o autor visita longamente as obras de Lévi-Strauss e de Roger Bastide, examinando entre outras as noções de sincretismo e de bricolagem. Lembra que o sincretismo afro-americano tem sido atacado pelos missionários neopentecostais como pacto com o demônio e com o paganismo e pelos intelectuais da tradição negra yoruba ou bantu como herança da escravidão e uma traição das raízes africanas.

#### **HIBRIDISMOS:**

Hibridismo cultural é um conceito antigo que tem sido desenvolvido e utilizado por alguns teóricos da pós-modernidade.

O tema do hibridismo interessava a Charles Darwin (Kern: 2004: 53) ao estudar o cruzamento de espécies diferentes e incompatíveis que gera seres estéreis. Da biologia o termo passou a ser aplicado ao estudo das raças humanas. Atualmente o conceito continua sendo discutido tanto na Biologia quanto em outras áreas. Hoje se discute, sobretudo, o hibridismo cultural.

Os debates sobre hibridismo ressurgem nos estudos pós-coloniais, principalmente no campo da crítica literária e das artes. O pesquisador argentino radicado no México Nestor Garcia Canclini (1997), em fins da década de 1980 foi dos primeiros a discutir o hibridismo do ponto de vista político. Canclini (1997, p. 19) prefere o termo hibridação, pois considera que sincretismo se refere principalmente a fusões religiosas ou movimentos simbólicos tradicionais e mestiçagem se relaciona com mesclas raciais.

Canclini considera que não deve haver divisões no estudo da história da arte, da literatura, do folclore, da antropologia e da cultura de massas. Para ele a coexistência de culturas étnicas e de novas tecnologias pode iluminar processos políticos e a combinação da democracia moderna com relações arcaicas de poder. A visão de Canclini é basicamente otimista em relação ao conceito de hibridismo, que considera criativo, libertário e fertilizador.



Para Canclini a hibridização permite a sobrevivência das culturas tradicionais e da cultura de elite. Por destacar a interação crescente entre o culto, o popular e o massivo, sua obra foi bem recebida pelos pesquisadores de artes visuais, de cultura popular e de cultura de massas.

O jamaicano inglês Stuart Hall (2003) é um dos que têm mais escrito sobre multiculturalismo. Para Hall:

O multiculturalismo refere-se a estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiculturalidade gerados pelas sociedades multiculturais. É normalmente utilizado no singular significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta estratégias multiculturais. (HALL, 2003: 52)

Stuart Hall (2003) considera que existem muitas sociedades multiculturais e diversos multiculturalismos. Afirma que como a globalização, o multiculturalismo, não é algo novo, e como o sincretismo já estava presente no mundo helênico, em termos de interação entre o centro e a periferia, mas o fenômeno tem se intensificado após a Segunda Guerra Mundial e, sobretudo nas últimas décadas.

Para Stuart Hall (2000: 91), o hibridismo, o sincretismo e a fusão entre tradições culturais diferentes produzem novas formas de cultura apropriadas à modernidade tardia, mas possui custos e implica no relativismo, na perda de tradições locais e no aumento dos fundamentalismos.

Segundo Stuart Hall, o termo hibridismo caracteriza culturas cada vez mais mistas. Hall (2003: 93) afirma que o hibridismo cultural não se refere apenas à composição racial mista de uma população e está relacionado com “a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese – por exemplo, a ‘crioulização’ e a ‘transculturação’”.

Em livro sintético sobre o hibridismo, o historiador inglês Peter Burke (2003: p14) considera que não existem fronteiras culturais nítidas entre grupos e sim um *contínuum* cultural. Lembra que surgiram muitos teóricos dos hibridismos como Hommi Babha, Stuart Hall, Nestor Canclini, Eduard Said e outros. Considera que práticas híbridas



podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, no esporte, nas festividades e em outras atividades.

Afirma que: “Devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos”. (Burke 2003: 31).

Homi Bhabha é um indiano que foi professor na Inglaterra e hoje vive nos Estados Unidos. Bhabha (2003) destaca que vivemos no pós-modernismo, no pós colonialismo, no pós-feminismo e nos encontramos num momento de trânsito e de hibridismos culturais, de multiculturalismo. Para ele os conceitos de culturas nacionais homogêneas, de identidade nacional, de comunidade estão em processo de redefinição. Bhabha desenvolveu nos estudos culturais vários conceitos importantes como entrelugar, negociação identitária e outros.

Vemos que o conceito de hibridismo tem sido discutido por diversos autores inclusive da área de letras e de comunicações. Outro conceito relacionado a estes neste campo, é o de crioulização. Em trabalho clássico, os antropólogos americanos Sidney Mintz e Richard Price (2003) desenvolveram a ideia do surgimento de formas culturais afro-americanas originais num processo designado de crioulização. O trabalho provocou controvérsias, sobretudo entre historiadores da escravidão norte-americana que consideram as culturas afro-americanas uma transposição para as Américas de tradições culturais africanas preservadas pelos escravos.

Discutindo sobre misturas e mestiçagens, o historiador francês Serge Gruzinski (2001, p 62), analisando o enfrentamento do Ocidente com as sociedades indígenas, marcado por relações de tipo colonial e por diversas formas de misturas, emprega a palavra mestiçagem para designar misturas ocorridas no continente americano entre seres e formas de vida vindas de quatro continentes. Aplica o termo hibridação a misturas dentro de uma mesma civilização ou conjunto histórico como a Europa Cristã ou a Mesoamérica. Afirma também (2001, p 45) que o sincretismo religioso é outra forma de mistura ou mestiçagem de crenças e ritos. Considera (2001, p 47) que os termos mistura,





mestiçagem e sincretismo provocam sensação de confusão, suscitam dúvida ou rejeição. Afirma que as dificuldades para pensar a mistura não são exclusivas das ciências sociais e que o fenômeno físico da mistura dos fluidos é um processo imperfeitamente compreendido pelos cientistas.

### **SOBRE OS CONCEITOS:**

Durante mais de um século, através de correntes teóricas diferentes, muita coisa foi escrita sobre o sincretismo. Alguns acham que se deve evitar falar em sincretismo. Outros falam em anti-sincretismo, dessincretização, ou africanização e reafricanização, em relação às religiões de origens africanas no Brasil. Historiadores preocupados com as mentalidades e a vida cotidiana discutem esse problema, que era considerado específico da Antropologia. A trajetória desses conceitos permite visualizar disputas acadêmicas e políticas, que acompanham análises da realidade social. Sincretismo, cultura, identidade, etnicidade, hibridismo, multiculturalismo e outras categorias sociais complexas, necessitam continuar a serem pensadas e repensadas, com a colaboração de diferentes ciências e correntes de pensamento. É importante lembrar que a própria definição dessas diversas categorias, como do fenômeno do sincretismo, continua constituindo um desafio para os especialistas.

Constatamos, com vários autores, que o conceito de sincretismo, juntamente com o de hibridismo cultural e outros correlatos, embora negado por alguns, são importantes para a compreensão de muitos aspectos das culturas e das religiões. Diferentes autores dão prioridade à utilização de um ou outro destes conceitos de acordo com preferências teóricas ou por questões empíricas.

Os conceitos de sincretismo e de hibridismo, em vez de serem desconstruídos, ou de serem considerados como dicotômicos ou opostos podem ser considerados como “bons para pensar”. Os dois conceitos são semelhantes, mas podem ser considerados diferentes em contextos diferentes. A partir destas observações, queremos analisar a presença do sincretismo e do hibridismo em alguns elementos da religião e da cultura popular maranhense. A religião e a cultura popular constituem setores em que o



sincretismo e o hibridismo são evidenciados com relativa facilidade, mas é difícil a diferenciação entre sincretismo e hibridismo.

### **RELIGIÃO E CULTURA POPULAR:**

Embora haja diferenças sabemos que é difícil a separação entre religião popular e cultura popular, como é difícil a separação entre sincretismo e hibridismo. Vamos tentar exemplificar a presença destes elementos no tambor de mina e no bumba-meu-boi.

Tambor de mina é o nome mais comum da religião de origem africana no Maranhão<sup>1</sup>. Foi organizado desde meados do século XIX a partir de duas casas matrizes, uma de origem daomeana – a Casa das Minas Jeje, que possui elementos da língua e da cultura Fon do Daomé e a Casa de Nagô que possui elementos da cultura Yorubana ou Nagô da Nigéria e do Daomé. Nos terreiros além dos rituais específicos, são realizadas também festas do catolicismo e da cultura popular como presépio, ladainha, festa do Divino, de tambor de crioula, de bumba-meu-boi, auto de pastores e outras.

A cultura popular do Maranhão é muito rica e diversificada e o bumba-meu-boi constitui a principal manifestação popular. Há referências à sua presença na região desde meados do século XIX e por muito tempo foi perseguido pela polícia. Atualmente é apresentado como patrimônio cultural, protegido pelas autoridades governamentais e apreciado pelos turistas. É participado sobretudo por populações de baixa renda, a maioria de origem africana.

Como praticamente todas as manifestações da cultura popular, o bumba-meu-boi possui muitos elementos religiosos, sendo oferecido em pagamento de promessa, homenageando entidades religiosas dos terreiros de tambor de mina e santos católicos.

Outras manifestações da cultura popular possuem igualmente conotações religiosas e são apresentadas nos terreiros de tambor de mina como referimos. Embora os membros destas manifestações saibam distinguir o que é especificamente religioso e o

<sup>1</sup> Ver Ferretti, M. 2000; Ferretti, S. 2009, 1995.



que não é, no campo popular é difícil fazer esta distinção, daí a presença de sincretismos, hibridismos e outras formas de misturas.

Embora não reconheçamos a existência de grandes diferenças entre sincretismos e hibridismo, podemos considerar que, no bumba-meu-boi os bois alternativos, ou as chamadas versões estéticas do boi<sup>1</sup>, que misturam elementos dos diferentes sotaques e indumentárias, podem ser encarados como exemplos de hibridismo cultural. Como vimos o hibridismo está relacionado com expansão urbana, com cultura de massas, com multiculturalismo e com outras características da pós-modernidade. Parece-nos que no complexo cultural do bumba-meu-boi do Maranhão, os bois atualmente denominados de alternativos que enfatizam os elementos estéticos se aproximam destas características.

Por outro lado, o batizado do boi ou sua realização em homenagem a uma entidade em um terreiro de tambor de mina, podem servir como exemplos de sincretismo religioso, uma vez que constituem expressões de caráter especificamente religiosas dentro de uma manifestação de cultura popular, referindo-se a fusões religiosas e a simbolismos tradicionais.

Podemos dizer que no tambor de mina a realização de festas em homenagens aos santos da igreja católica ou a organização da festa do Divino em homenagem a entidades espirituais cultuadas nos templos afro-religiosos, são exemplos de sincretismo. Trata-se da presença de manifestações especificamente religiosas de origens diferentes num mesmo espaço religioso.

Por sua vez, no campo religioso popular, a paramentação das entidades cultuadas e a presença de rituais de iniciação<sup>2</sup>, que são típicos do modelo do candomblé e têm sido adotados em terreiros de tambor de mina mais recentes, podem ser considerados como exemplos de hibridismos culturais, tendo em vista que este fenômeno tem conotação ideológica de afirmação da identidade desta religião como sendo de origem africana, na perspectiva política atual do conceito de hibridismo.

Podemos dizer que embora não reconhecendo grandes diferenças entre os conceitos de sincretismo e de hibridismo, podemos diferenciá-los utilizando sincretismo para eventos especificamente religiosos e hibridismo para eventos de outra natureza,

<sup>1</sup> Ver Marques, 1999.

<sup>2</sup> Ver Lindoso, 2007.



mesmo que no campo da religião. Devemos lembrar ainda que religião e cultura popular são conceitos muito próximos e difíceis de serem separados, como ocorre também com os conceitos de sincretismo e de hibridismo.

#### **REFERÊNCIAS:**

- BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. Contribuições a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.
- BERNER, Ulrich. The Concept of "Syncretism": An Instrument of Historical Insight/Discovery? In: LEOPOLD, Anita Maria and JENSEN, Jeppe S. 2005, p 295 – 315.
- BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.
- CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (Org.). Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida.. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/ CEA0, 1999.
- CONSORTE, Josildeth G. "Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo", In: CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.), 1999, pp. 71-91.
- FERRETTI, Mundicarmo M. R. Desceu na Guma. O caboclo no Tambor de Mina. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Sergio. Repensando o Sincretismo. São Paulo: EDUSP, 1995.
- \_\_\_\_\_. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, C. e BACELAR, J. (Orgs)1999, p 113-130.
- \_\_\_\_\_. Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, (Terceira Ed.).
- GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Orig. 1999).
- HERSKOVITS, Melville J. Antropologia Cultural. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1969.
- HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizontes; Ed. UFMG; Brasília: UNESCO. 2003.



- KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. In: MÉTIS: história e cultura, V. 3. N. 6, jul/dez 2004, p. 53-70.
- LEOPOLD, Anita M & JENSEN, Jeppe S. (Orgs). Syncretism in Religion. A Reader. New York: Routledge, 2005 (Orig. 2004).
- LINDOSO, Gerson Carlos P. Pluralismos e diversidade afro-religiosa em Terreiros de Mina no Maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô. São Luís: Dissertação de Mestrado. UFMA/PPGCS, 2007.
- MARQUES, Ester. Mídia e experiência estética na cultura popular. O caso do bumba-meu-boi. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.
- MARY, André. De Défi du syncretism. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon). Paris: EHESS, 1999.
- \_\_\_\_\_. Le bricolage africain des héros chrétiens. Paris: CERF, 2000.
- MINTZ, Sidney e PRICE, Richard O nascimento da cultura Afro-Americana. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- SERRA, Ordep. Águas do Rei. Petrópolis/ Rio de Janeiro: Vozes /Koinonia, 1995.
- STEWART, Charles & SHAW, Rosalind (Orgs.). Syncretism/ Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis. London and New York: Routledge. 2005 (Org. 1994).
- STEWART, Charles. Relocating Syncretism in Social Science Discourse. In: LEOPOLD, A. and JENSEN, J. 2005, p 264 – 285.



## VIAGENS ATLÂNTICAS DAS FESTAS DO DIVINO: transnacionalidade, etnicidade, sincretismo

João Leal<sup>1</sup>

**RESUMO:** As Festas do Divino iniciaram no século XVI um conjunto de viagens ao longo do Atlântico que as conduziram sucessivamente aos Açores, ao Brasil e à América do Norte. No decurso dessas viagens as Festas do Divino transformaram-se e foram recebendo diferentes significados, que reclamam abordagens conceituais distintas. A presente comunicação visa abordar esse processo de diferenciação social e cultural das festas do Divino em três contextos diferenciados – Açores, Nova Inglaterra (EUA) e São Luís (Maranhão) – tomando como referência sucessiva os conceitos de transnacionalidade, etnicidade e sincretismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Festas do Divino Espírito Santo; ritual; transnacionalidade; etnicidade; sincretismo.

**ABSTRACT:** From the 16<sup>th</sup> century onwards, Holy Ghost *festas* have travelled across the Atlantic and have reached such diverse destinations as the Azores, Brazil and North America. In these distinct contexts the *festas* were transformed and acquired different meanings which require distinct conceptual approaches. This paper analyses the processes of social and cultural differentiation of Holy Ghost *festas* in three cultural settings (the Azores, New England and São Luís, Maranhão), using as main analytical tools the concepts of transnationalism, ethnicity and syncretism.

**KEYWORDS:** Holy Ghost *festas*; ritual; transnationalism; ethnicity; syncretism.

<sup>1</sup> Doutor. Universidade Nova de Lisboa/Centro em Rede de Investigação em Antropologia. E-mail: joao.leal.@fcsh.unl.pt.



## 1VIAGENS DO DIVINO

De forma a adaptar a metodologia antropológica aos desafios da circulação de pessoas, ideias e formas culturais e do crescente imbricamento translocal das localidades contemporâneas, George Marcus propôs nos anos 1990 o conceito de trabalho de campo multi-situado (Marcus 1998). Embora sem esse nome, esta metodologia já era antes conhecida e praticada pelos especialistas de religiões afro-brasileiras, como mostra, por exemplo, o vaivém de Herskovits entre EUA, Trinidad, Haiti, Guiana, Brasil e África. É na mesma linha que se inserem as deslocamentos transatlânticas, entre Brasil e África, de Pierre Verger. E, mais recentemente antropólogos como J. Lorand Matory (2005) têm trabalhado de acordo com essa perspectiva metodológica. Em todos estes casos, a opção é não só pelo trabalho de campo multi-situado, mas por uma opção específica de trabalho de campo multi-situado que, no seguimento de Marcus, podemos designar de “follow the ritual” (seguir o ritual).

Mais testada a propósito das religiões afro-brasileiras, esta metodologia – sem que haja necessariamente uma referência a Marcus – tem sido também usada noutros terrenos religiosos, com destaque para a circulação de religiões neo-pentecostais ou para os fluxos religiosos associados às migrações contemporâneas. É também uma aproximação deste tipo que requerem as Festas do Espírito Santo (ou Festas do Divino, como são conhecidas no Brasil). As Festas do Espírito Santo podem de facto ser definidas como um ritual viajante. A sua origem remonta a Portugal do século XIV. Mas desde cedo as festas começaram a circular. No século XVI acompanharam o povoamento português dos arquipélagos da Madeira e dos Açores, onde ganharam – sobretudo nos Açores – uma importância fundamental na vida religiosa e social local, que se mantém até aos nossos dias. A partir do século XVII iniciaram um ciclo de viagens – a partir de Portugal continental e dos Açores – para o Brasil, que prosseguiu até ao século XX. E a partir do século XIX e pelo século XX a dentro, viajaram também para a América do Norte, acompanhando a emigração açoriana para os EUA e, mais tarde, para o Canadá. Traduzidos em números, os resultados destas viagens transatlânticas das Festas do Divino não deixam de ser impressionantes. Nos Açores, deverão existir para cima de 300



Festas do Espírito Santo. No Brasil as Festas do Divino aparecem de forma mais sistemática em pelo menos oito estados: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Bahia e Maranhão. Para muitos desses estados não é possível dispor de números exatos, mas nos casos em que eles estão disponíveis sugerem o grande relevo das Festas do Divino. É o que se passa em Santa Catarina, onde estão recenseadas cerca de sessenta Festas do Divino (Nunes 2007) e do Maranhão, onde o número de Festas do Divino é estimado em cerca de 150. Quanto às Festas do Espírito Santo na América do Norte, o seu número situa-se perto dos 280, com cerca de 200 festas nos EUA e oitenta no Canadá.

Tendo tido já ocasião de trabalhar de forma ainda preliminar esta geografia transnacional das Festas do Espírito Santo (Leal 2012b), o meu objetivo nesta comunicação é o de tentar explorar o modo como no decurso dessas viagens as Festas do Espírito Santo não só diversificaram a sua composição ritual – que à partida já devia ser diversificada – mas ganharam um conjunto de novos significados religiosos e sociais que requerem diferentes horizontes de análise. Para fazê-lo basear-me-ei na minha própria pesquisa multi-situada com as Festas do Espírito Santo. Essa pesquisa começou por se centrar nos Açores, onde desenvolvi – particularmente nos anos 1980 – trabalho de campo em várias freguesias do arquipélago, com especial ênfase nas ilhas de Santa Maria, São Jorge e Pico (Leal 1994). Mais recentemente, regresssei a este primeiro campo de pesquisa, olhando agora como mais atenção as Festas do Espírito Santo na ilha do Pico. Nos anos 2000, o meu trabalho de campo conduziu-me aos EUA. Comecei por pesquisar, no início dos anos 2000, as Festas do Espírito Santo na Nova Inglaterra e em 2008, estendi essa pesquisa a Toronto (Leal 2009a, 1999b, 2010). Coordeno atualmente um projeto de pesquisa que visa aprofundar o estudo das Festas do Espírito Santo na Nova Inglaterra e no Canadá. E recentemente, acrescentei ao repertório de Festas do Espírito Santo abrangido pela minha pesquisa as Festas do Divino em São Luís do Maranhão (Leal 2012). Nesta comunicação seguirei a ordem temporal da minha pesquisa, deslocando-me sucessivamente dos Açores para os EUA e terminando a viagem em São Luís. Não me preocuparei tanto em mostrar as relações históricas existentes entre as





Festas do Espírito Santo nestes contextos mas em explorar o modo como em cada um deles, elas ganham inteligibilidade a partir de horizontes conceituais distintos.

## 2 COMPOSIÇÕES DISTINTAS

Se olharmos – ainda num plano descritivo – para as Festas do Espírito Santo nos Açores, na América do Norte e em São Luís somos tão surpreendidos pela constância de alguns dos seus temas como pela grande diversidade de composição ritual que elas apresentam. Não serei exaustivo a esse respeito, mas algumas indicações podem ser dadas.

Entre os temas dotados de alguma constância destaca-se a importância que a promessa tem na economia ritual das festas. A autonomia destas em relação à igreja também deve ser sublinhada assim como algumas regularidades nas formas de representação do Espírito Santo, simbolizado por intermédio de uma coroa. Em consequência, as festas caracterizam-se pela importância que nelas tem uma linguagem político-religiosa, que se reflete no modo como elas são designadas – Impérios – na terminologia dos seus personagens rituais centrais – imperador e imperatriz, Impérios – e ainda na generalização de trajes, decorações e rituais que remetem para o universo de realeza. A importância do alimento e da linguagem da dádiva e contra dádiva alimentar nas Festas do Espírito Santo nos Açores, na América do Norte e em São Luís é também recorrente.

Para além destas constantes, as festas caracterizam-se também por composições rituais diversificadas. Elas articulam-se, por exemplo, com quadros organizativos diferenciados. Nos EUA, é grande a importância de irmandades independentes da igreja, que desenvolvem atividades regulares ao longo do ano, na realização das Festas do Espírito Santo. Estas, nos Açores, embora possam existir, têm características mais informais. Em São Luís, por seu turno, a maioria das Festas do Divino têm lugar num quadro organizativo singular, constituído pelos terreiros de Tambor de Mina.

Esse facto está na origem de outros motivos de singularidade das festas em São Luís, que cruzam, em muitos casos, o culto ao Divino com a devoção aos santos católicos



e a invocações de Nossa Senhora cultuadas nos diferentes terreiros. Ao lado de festas que convergem para o Pentecostes, o calendário ritual das festas do Divino passa por isso a compreender as datas em que esses santos e invocações de Nossa Senhora são celebrados e as festas podem realizar-se ao longo de todo o ano. Já nos Açores, o período por excelência para a realização das Festas do Espírito Santo, embora se possa estender até ao final do verão, privilegia os domingos de Pentecostes e da Trindade enquanto nos EUA as festas se realizam ao longo do período de quatro a cinco meses que se estende entre o Pentecostes e o fim do verão.

Também em São Luís, a coroa é importante mas o ritual da coroação no final da missa do dia da festa – que tem uma importância fundamental nos Açores e nos EUA – é uma exceção. Ainda em São Luís, além da coroa, destacam-se outras formas de representação da divindade, com destaque para o mastro. Outros aspetos do script ritual das festas, apresentam também singularidades. As procissões (ou cortejos religiosos) são recorrentes, mas nos EUA encostaram ao modelo da *parade* étnica, com participação das bandeiras dos EUA, de Portugal e dos Açores, de *mayors* e outras autoridades políticas norte-americanas e, em muitos casos, com a presença destacada das *queens*, inspiradas na lógica norte-americana do *beauty contest* (Carty 2002). Em São Luís, ao lado da lógica da procissão – particularmente no dia da festa, a seguir à missa em que participam os Impérios – há cortejos, como o buscamento do mastro, que são organizados no registo do folguedo.

A articulação das festas com refeições e outras dádivas e contra dádivas alimentares é também diversificada. Nos EUA, é geral a realização de grandes refeições abertas de Sopas do Espírito Santo, que, nos Açores, se limitam às Festas do Espírito Santo de algumas ilhas. Em São Luís, a par de uma refeição aberta no dia da festa, generalizaram-se as refeições reservadas às crianças dos Impérios e as mesas de bolos.

A estes exemplos outros poderiam ser acrescentados. Apesar de alguns temas comuns que conferem um “ar de família” às Festas do Espírito Santo nestes diferentes contextos, a diversidade é o grande *leitmotif* das Festas do Espírito Santo. Ao viajarem no espaço e no tempo as Festas do Espírito Santo diversificaram a sua composição ritual. Este processo de diversificação pode ser visto como um processo de autoctonização.



Vindas de outro lado, as Festas do Espírito Santo ajustaram-se a uma nova ecologia – local – religiosa, cultural e social, que elas ajudaram também a definir. São açorianas nos Açores, norte-americanas nos EUA, maranhenses em São Luís. Com exceção dos EUA, sabemos pouco sobre os passos iniciais desse processo de autoctonização. Mas sabemos que, uma vez esses passos dados, as Festas do Espírito Santo construíram uma relação dinâmica com os seus novos contextos religiosos, culturais e sociais, mudando, recebendo em consequência novos significados e adaptando-se a novas conjunturas. Terminada a grande viagem translocal que as conduziu de um a outro lado, as Festas do Espírito Santo iniciaram uma multiplicidade de pequenas viagens locais que vêm até aos nossos dias. Nesse sentido, falar de Festas do Espírito Santo (ou Festas do Divino) hoje, nos Açores, nos EUA e em São Luís é não só falar de composições rituais diversificadas, mas também de significados distintos para as Festas do Espírito Santo, analisáveis a partir de horizontes analíticos distintos. O convite para “seguir a Festas do Espírito Santo” – para retornar à formulação de Marcus – é não só um convite para viajar por diferentes etnografias das Festas do Espírito Santo, é também um convite para viajar por diferentes quadros conceituais a partir dos quais é possível entender as suas lógicas diferenciadas.

### **3 IDENTIDADES LOCAIS E TRANSNACIONALIDADE**

Nos Açores, por exemplo, é muito forte a importância das Festas do Espírito Santo na produção e reprodução de grupos e identidades locais, nomeadamente das que repousam sobre a importância da freguesia na organização social local. Cada freguesia tem uma ou mais Festas do Espírito Santo e estas podem ser vistas, nos termos de Appadurai (1996), como uma tecnologia ritual para a produção de localidade. Por aqui, as Festas do Espírito Santo têm similitudes fortes com a grande maioria das festas em Portugal, na Europa do Sul e na América Latina. Entretanto, dizer isso das Festas do Espírito Santo tal como elas podiam ser observadas nos anos 1980, não é dizer o principal. Nessa década chegava ao fim um período – iniciado nos anos 1960 – de intensa emigração dos Açores para os EUA e para o Canadá. Na freguesia onde conduzi trabalho



de campo mais prolongado – Santa Bárbara (na ilha de Santa Maria) – a emigração teve efeitos devastadores. Entre 1960 e 1980 abandonaram a freguesia cerca de 1.200 pessoas, isto é, mais de metade da população. Num total de 407 casas existentes na freguesia em 1981, mais de metade estavam fechadas. O impacto da emigração sobre o modo de vida rural da freguesia foi também importante, com o número de terras abandonadas a crescer de forma significativa e o abandono – irreversível – de algumas culturas agrícolas.

Apesar disto, as Festas do Espírito Santo não só não entraram em declínio – como aconteceu em muitos outros contextos rurais europeus afetados pela emigração (Boissevain 1992) – como iniciaram um período de excepcional desenvolvimento e brilho. Não só aumentou significativamente o número de festas, como os gastos requeridos pela sua realização dispararam. As razões para esta nova ordem ritual devem-se justamente à emigração e, em particular, à multiplicação das chamadas “promessas de emigrantes”, isto é, de promessas de patrocínio individual das festas relacionadas com a emigração: “se eu for para a América (ou para o Canadá) e que tenha sorte, prometo um Império”. Visto usualmente como um dos garantes principais do bem-estar dos indivíduos e da comunidade, o Espírito Santo passou simultaneamente a ser encarado como o “protetor” por excelência do sucesso do projeto migratório. Em consequência, os emigrantes passaram a deter um papel fundamental na promoção das Festas do Espírito Santo. A este respeito repetiram-me muitas vezes em Santa Bárbara que “se não fossem os emigrantes os Impérios já tinham acabado”. Embora formulada num tom excessivamente categórico, esta afirmação não deixa entretanto de corresponder à realidade. Entre 1964 e 1995, num total de noventa e seis Festas do Espírito Santo que tiveram lugar em Santa Bárbara, setenta e uma foram promovidos por emigrantes.

O que é dito para Santa Bárbara, é válido para a generalidade das freguesias dos Açores. Em todas elas tornou-se significativo o peso dos emigrantes na realização das festas.

Este aspeto fundamental das Festas açorianas do Espírito Santo entre 1960 e 1980 pode ser analisado à luz do conceito de transnacionalidade (ou transnacionalismo). Este conceito foi proposto nos anos 1990 por Nina Glick Schiller, Linda Basch e Cristina



Szanton Blanc (1992), para quem “um novo tipo de populações migrantes tem vindo a emergir, composta por migrantes cujas redes sociais, atividades e padrões de vida envolvem simultaneamente a sua terra de acolhimento e a sua terra de origem. As suas vidas atravessam as fronteiras nacionais e integram sociedades diferentes num só campo social” (id: 1). Neste quadro, o transnacionalismo designaria o conjunto de “processos por intermédio dos quais os imigrantes constroem campos sociais que juntam a sua sociedade de origem e a sua sociedade de acolhimento” (id: 2), baseados em “múltiplas relações – familiares, económicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas – que atravessam as fronteiras” (id).

Esta dimensão transnacional que as Festas do Espírito Santo ganharam nos Açores é perceptível em diferentes planos. Mas um dos mais importantes tem justamente a ver com a reestruturação transnacional do vínculo entre as Festas do Espírito Santo e a produção e reprodução de grupos e identidades locais. Com a emigração, Santa Bárbara (e o mesmo se passou em outras freguesias açorianas) passou a definir-se como uma comunidade transnacional, no sentido que Peggy Levitt (2001) deu a essa expressão. Isto é, a freguesia passou a ser vista como o conjunto dos presentes e ausentes, dos migrantes e dos não-migrantes. A vida social passou a ser permeada por trocas – de presentes, de dinheiro, de pessoas, ideias e formas culturais – que circulavam entre os Açores e a América.

É neste novo quadro que passaram a inserir-se as Festas do Espírito Santo: elas tornaram-se num dos espaços centrais para a produção ritual dessa nova comunidade transnacional. Esse traço decorre, por um lado, da centralidade dos emigrantes na realização das Festas do Espírito Santo, não só como patrocinadores individuais dos festejos, mas também no desempenho de outros cargos rituais associados às festas. Mas assenta também noutros mecanismos. Entre eles, destaca-se a participação significativa dos emigrantes no financiamento das Festas do Espírito Santo, através de ofertas monetárias ou em géneros alimentícios, em muitos casos em cumprimento de promessas menores ao Espírito Santo. Simultaneamente, em muitos casos, ocorreu um alargamento do período de realização das festas, que passaram a realizar-se nos meses do verão. Elas passaram assim a coincidir com o período de regresso dos emigrantes à freguesia,



que puderam associar-se à sua realização. Nessa medida, as festas acrescentaram à sua capacidade para juntar os vizinhos da freguesia a aptidão para juntar os não-migrantes com os migrantes. Quer isto dizer que o sentido de comunidade produzido pelas festas passou a ser produzido não já apenas por referência à freguesia como unidade social territorialmente delimitada, mas por referência à comunidade transnacional em que entretanto ela se tinha transformado.

Nesse sentido – e noutros que tive ocasião de trabalhar mais detalhadamente em textos anteriores (e.g. Leal 2009a) – a transnacionalidade é pois o conceito chave para surpreender as Festas do Espírito Santo nos Açores ao longo do período que se estende desde os anos 1960 até aos anos 1990. Não é que as festas se reduzam à transnacionalidade, mas esta é indispensável para entender uma parte substancial dos novos significados religiosos e sociais que elas então tomaram.

#### **4. Etnicidade: identidades e sociabilidades**

Ao mesmo tempo que regressavam aos Açores para organizar e participar nas Festas do Espírito Santo, os emigrantes recriavam as Festas do Espírito Santo na América do Norte. Este processo iniciou-se ainda em finais do século XIX com a primeira grande vaga migratória dos açorianos para os EUA, que teve lugar entre 1870 e 1920. E foi retomado a partir dos anos 1960, no quadro da segunda vaga migratória açoriana para os EUA e para o Canadá. Em consequência, multiplicaram-se as Festas do Espírito Santo nos dois países.

Trabalhei com algumas dessas festas na Nova Inglaterra e em Toronto. No início, o mesmo padrão analítico que tinha desenvolvido a propósito dos Açores parecia aplicar-se. A recriação das Festas do Espírito Santo parecia-me ser a contrapartida – do lado de lá – dos processos transnacionais envolvendo circulação de pessoas, ideias e formas culturais que tinha começado por pesquisar nos Açores. Entretanto, à medida que o meu trabalho foi progredindo, fui-me dando conta que esses processos, embora inicialmente fortes, tinham vindo a perder algum protagonismo. Em contrapartida, o que me parecia cada vez mais relevante era o papel que as Festas do Espírito Santo desempenhavam na



emergência de grupos e identidades que, à falta de melhor termo, podemos designar como étnicas. De facto, ao mesmo tempo que participavam em plano de destaque na reconfiguração transnacional das suas comunidades de origem, os emigrantes intervinham ativamente na construção de novas comunidades e identidades, de tipo étnico, ancoradas na terra de acolhimento. O conceito de etnicidade – mais do que o conceito de transnacionalidade – surgia-me portanto como o decisivo para entender as Festas do Espírito Santo nos EUA.

A este respeito podemos começar por adotar uma perspetiva barthiana da etnicidade. Para Frederick Barth (1969), um grupo étnico é um grupo cujos membros se veem a si próprios e são vistos pelos outros como culturalmente distintos. As Festas do Espírito Santo do Espírito Santo podem justamente ser vistas, no interior deste quadro de análise, como o mais importante instrumento de construção deste sentido de distintividade cultural sobre a qual repousa a etnicidade açoriana na América do Norte.

Esse processo de construção de distintividade cultural faz-se pelo menos a dois níveis. Um primeiro tem que ver com a celebração do ritual em si. O conjunto articulado de soluções rituais que integram as Festas do Espírito Santo são a expressão visível de uma herança cultural que é vista como exclusivamente açoriana. A simples realização das festas afirma isso mesmo: “são festas só nossas”.

Um segundo nível de construção dessa distintividade cultural tem que ver com os valores e concepções culturalmente mais densas a que as Festas do Espírito Santo se encontram associadas, ligadas ao modo como são pensadas na cultura açoriana as relações dos homens (e das mulheres) com a divindade ou as relações dos homens (e das mulheres) entre si. Ideias sobre reciprocidade, sobre maneiras de construção da proximidade social, sobre género ou sobre o modo de imbricar os deuses na vida dos homens (e das mulheres) são aqui decisivas. São essas concepções – que fazem dos açorianos na América do Norte americanos ou canadianos diferentes – que as Festas do Espírito Santo do Espírito Santo de algum modo põem em relevo e atualizam.

Mas não se trata apenas disso. O modelo barthiano de análise da etnicidade convidou-nos a pensar a etnicidade do ponto de vista da identidade. Mas a etnicidade não se reduz a essa dimensão. Ela é também indissociável do modo como, por intermédio da



linguagem da distintividade cultural, se formam contextos de sociabilidade que justamente podemos designar como étnicos, uns mais regulares, outros mais efêmeros, uns mais alargados, outros mais restritos, mas em que o que é importante é estar e relacionar-se com co-étnicos. É essa lógica que conduz à emergência de enclaves emigrantes ou à formação de igrejas e clubes étnicos. E é também essa lógica que está subjacente ao movimento de criação e desenvolvimento de Festas do Espírito Santo na América do Norte. As festas em si – que em muitos casos se estendem por um período longo e envolvem a participação de centenas de pessoas – são por um lado instrumentos importantes para a produção de contextos alargados e regulares de sociabilidade étnica entre os emigrantes açorianos. Estão, por outro lado, dependentes de irmandades dotadas de instalações próprias e de que organizam atividades regulares ao longo do ano. Essas atividades tornaram as irmandades em polos de agregação regular dos emigrantes residentes uma determinada localidade (ou bairro) ou oriundos de uma determinada ilha (ou freguesia) dos Açores. Isto é, é em larga medida em torno das irmandades do Espírito Santo que são produzidos contextos de sociabilidade étnica que permitem que os açorianos se vejam como um grupo (étnico). Quando se fala de comunidades açorianas nos EUA ou no Canadá é do somatório desses grupos que se fala e esses grupos são produzidos pelas irmandades e pelas Festas do Espírito Santo. Isto é, quer encaremos a etnicidade à maneira de Barth, quer valorizemos a sua dimensão social, somos de qualquer forma confrontados com a importância das Festas do Espírito Santo nos modos como ela é produzida. Posto de outra forma, o modo como na América do Norte os açorianos se transformaram num grupo étnico é não só indissociável das Festas do Espírito Santo como é ativamente produzida por elas. A etnicidade surge pois como o conceito chave para entender as dinâmicas sociais e culturais associadas às festas na América do Norte.

## 5. Sincretismo

Há um outro conceito a partir da qual as Festas do Espírito Santo na América do Norte podem ser entendidas. Esse conceito é o de sincretismo. Na literatura





antropológica, o conceito de sincretismo tem sido maioritariamente objeto de uma utilização restritiva, que o limita aos modos de produção da cultura que fazem intervir conjuntos culturais separados por uma significativa distância. É o que se passa com a sua utilização no quadro da antropologia das religiões afro-americanas. Mas não há nada que impeça a sua aplicação a formas de produção da cultura em que é menor a distância cultural existente entre diferentes conjuntos de valores e práticas. Nesse sentido, o conceito de sincretismo é suscetível de aplicação às Festas do Espírito Santo na América do Norte, onde é operativo pelo menos em dois planos principais. Um primeiro tem que ver com os processos de articulação entre variantes das Festas do Espírito Santo que na terra de origem eram diferentes (cf. Leal 2009b). Um segundo reporta-se a processos de adoção e reciclagem de formulações da cultura norte-americana. É nesse quadro que é possível analisar o modo como a procissão religiosa dos Açores se transforma nos EUA em *parade* étnica ou a centralidade que as *queens* têm em muitas festas, em particular na Califórnia. O próprio peso das irmandades na realização das festas resulta também de processos de adequação das festas a constrangimentos institucionais norte-americanos.

Mas o conceito de sincretismo – agora no seu sentido tradicional, referente a modos de produção da cultura que fazem intervir sistemas culturais separados por uma distância significativa – é sobretudo relevante para falar das Festas do Divino em São Luís. Como foi referido anteriormente, as Festas do Divino em São Luís realizam-se em terreiros de Tambor de Mina, onde são a principal festa pública e aquela em que os terreiros se abrem de forma mais pronunciada para fora. Trata-se de uma solução única, não apenas por referência às Festas do Divino no Brasil, mas também por referência ao quadro mais geral das religiões afro-brasileiras, onde é impossível encontrar um tão grande protagonismo concedido a um ritual do catolicismo popular. É justamente para dar conta deste facto que o conceito de sincretismo tem sido mobilizado por vários antropólogos – com destaque para Otávio Eduardo (1948) e, sobretudo, para Sérgio Ferretti (1995) – que se têm debruçado sobre o Tambor de Mina.

Esse sincretismo desdobra-se em vários planos, dos quais gostaria de sublinhar dois ou três que me parecem mais relevantes. Um primeiro tem que ver com a articulação existente entre o culto do Divino e o culto a outras entidades espirituais. Essa articulação



começa por processar-se no interior do catolicismo popular. Como ficou atrás indicado, um número significativo de Festas do Divino em São Luís correspondem àquilo que no meu diário de campo eu designei de “Festas do Divino e/com”, isto é, a festas que se realizam simultaneamente em honra e louvor do Divino e do santo católico – ou invocação de Nossa Senhora – em cuja data têm lugar. Mas, simultaneamente, essa articulação faz-se também em direção a entidades espirituais afro-brasileiras: voduns, nobres, caboclos. De facto, num número significativo de terreiros as Festas do Divino são uma expressão da devoção de entidades espirituais afro-brasileiras em relação ao Divino ou – no caso das “Festas do Divino e/com” – em relação ao Divino e ao santo – ou invocação de Nossa Senhora – para quem a festa é também celebrada (Leal 2012a).

A partir deste plano fundador tomam corpo outros modos de articulação entre Divino e Mina. Um deles tem que ver com o papel que as entidades espirituais não-católicas têm na definição de certos aspetos organizativos das próprias festas, com destaque para a determinação das cores da tribuna ou dos trajes dos Impérios num determinado ano ou de outros detalhes dos festejos, sobretudo quando se trata de inovações rituais. Um segundo modo de articulação entre Divino e Mina tem que ver com a presença do transe em certos momentos das festas. Esse aspeto tem sido referido para as caixeiros. Mas passa sobretudo pela “baixar” de caboclos e de outras entidades espirituais afro-brasileiras em determinadas sequências rituais das festas: durante o levantamento e derrubamento do mastro, ou quando, no dia da festa, a coroa regressa da igreja para ser instalada na tribuna.

Operando exclusivamente a partir destes planos, seria já possível falar das Festas do Divino como um lugar teológico e ritual de articulação entre catolicismo popular e religiões afro-brasileiras. Acresce que a esses planos se acrescenta um outro, que torna particularmente clara essa integração recíproca entre catolicismo e Tambor de Mina no quadro das Festas do Divino em São Luís.

Esse plano tem a ver com o lugar que os toques de Tambor de Mina ocupam nas Festas do Divino. Trata-se de um aspeto ainda insuficientemente trabalhado na literatura disponível, mas que é entretanto de grande importância em muitos terreiros. Geralmente a seguir ao encerramento formal da festa (e, por vezes, também antes), têm lugar três ou



mais toques de Tambor de Mina, que ora são apresentados como fazendo ainda parte da festa, ora são tematizados como sendo autônomos em relação a ela. Independentemente do modo como são discursados, os toques realizam-se em frente à tribuna do Divino, que é iluminada com velas, e onde ocupam lugar de destaque a coroa e os trajes do Impérios. Esta integração ritual entre os toques de Tambor de Mina e o Divino pode tomar formas ainda mais explícitas. Nalguns casos o regresso da coroa ao altar da casa – onde ficará durante o resto do ano – integra em plano de relevo a sequência ritual do último toque. No decurso de alguns toques podem também ser cantadas doutrinas como referências ao Divino Espírito Santo. Nalgumas casas, durante um toque específico para as princesas, as crianças dos Impérios sentam-se na tribuna.

A sincretização entre catolicismo popular e Tambor de Mina pode pois ser visto como um traço central das Festas do Divino em São Luís. Isto não quer dizer que – comparativamente às Festas do Espírito Santo dos Açores e da América do Norte – não possamos também reconhecer nas Festas do Divino de São Luís um papel importante na (re)produção de grupos e de sociabilidades. As Festas do Divino são de facto as festas onde é maior a abertura dos terreiros para o exterior. Isto significa que é sobretudo durante as Festas do Divino que os terreiros se abrem para círculos de sociabilidade mais amplos que o do grupo restrito de filhos e filhas de santo e frequentadores habituais dos terreiros.

Não obstante esta sua dimensão, falar das Festas do Divino em São Luís é falar sobretudo do modo como nelas operam os mecanismos de sincretização que ficaram atrás indicados.

## 6 CONCLUSÕES

Isto é – voltando ao início do meu argumento – as Festas do Espírito Santo, ao viajarem no espaço e no tempo, não só desenvolveram composições rituais distintas, como receberam significados religiosos, culturais e sociais distintos que podem ser capturados através de horizontes conceituais distintos. Nos Açores o conceito de transnacionalidade é o que parece apresentar mais rendimento analítico, da mesma forma



que na América do Norte é através do conceito de etnicidades que é possível analisar uma das dimensões centrais das festas. Em São Luís, finalmente, é o conceito de sincretismo que melhor dá conta das particularidades que as Festas do Divino apresentam. Viajar pelas Festas do Espírito Santo numa perspectiva multi-situada é viajar através de uma paisagem concetual diversificada, que, em cada escala da viagem, seja capaz de encontrar o ponto de vista mais produtivo para falar das Festas do Espírito Santo. “Seguir o ritual”, a sua plasticidade de composição e de significados, envolve também algum tipo de plasticidade concetual e capacidade de produção diferenciada de instâncias interpretativas. Para falar da diversidade e do pluralismo das Festas do Espírito Santo, é também necessário – mimetizando a realidade – usar de diversidade e pluralismo concetual.

A antropologia contemporânea é uma antropologia hiperespecializada. Isso é bom mas vem com um preço. Esse preço é o da constituição de categorias estanques, de *gate-keeping concepts* – não já regionais, como queria Richard Fardon (1990) – mas temáticos. Uma das virtualidades da pesquisa multi-situada pode ser a de nos obrigar não só a percorrer diversos tempos e diversos espaços, mas diversos instrumentos concetuais. Em vez da manutenção de categorias analíticas separadas, o trabalho de campo multi-situado pode desenhar um quadro propício à sua mistura. Nesse sentido – como no caso das Festas do Divino em São Luís – se há um conceito chave para as possíveis consequências analíticas da pesquisa multi-situada essa palavra é também sincretismo. Nesta fase da minha pesquisa esse sincretismo é – para recorrer a uma categoria cara a Roger Bastide – um sincretismo por justaposição. Mas espero que no futuro ele possa abrir para outros modos de articulação entre as categorias analíticas empregues.

## Referências

Appadural, Arjun, 1996, “The Production of Locality”, *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 178-199.



Barth, Frederick, 1969, "Introduction", Barth, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen & Unwin, 9-38.

Boissevain, Jeremy (ed.), 1992, *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge.

Carty, Maria da Ascensão, 2002, "Festa Queens", Goulart, T. (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*, San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce, 451-462.

Eduardo, Otávio da Costa, 1948, *The Negro in Northern Brazil. A Study in Acculturation*, Seattle – London, University of Washington Press.

Fardon, Richard (ed.), 1990, *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh, Scottish Academic Press, Washington, Smithsonian Institution Press.

Ferretti, Sérgio, 1995, *Repensando o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo, EDUSP – FAPEMA.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch & Cristina Szanton Blanc, 1992, "Transnationalism: a New Analytical Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences* 645, 1-24.

Leal, João, 2012a, "Festas do Divino em São Luís. Um Retrato de Grupo", *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* 53, 3-7.

Leal, João, 2012b, *Viagens do Espírito Santo (Açores, Brasil, América do Norte)*, Conferência, V Congresso Internacional sobre as Festas do Divino Espírito Santo, Angra do Heroísmo.

Leal, João, 2010, "O Espírito Santo e a Etnicidade Açoriana nos EUA", *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*, San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 299-310 (e-book).

Leal, João, 2009a, "Rituais em Trânsito: Festas do Espírito Santo, Transnacionalidade, Etnicidade", *Jorge Crespo. Estudos em Homenagem*, Lisboa, Sem Luz, 57- 80.

Leal, João, 2009b, "Travelling Rituals. Azorean Holy Ghost Festivals in Southeastern New England", Holton, K. & A. Klimt (eds.), *Community, Culture and the Makings of Identity. Portuguese-Americans along the Eastern Seaboard*, Dartmouth MA, Center for Portuguese Studies and Culture - University of Massachusetts (Dartmouth), 127-144.



Leal, João, 1994, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

Levitt, Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.

Marcus, George, 1998 (1995), "Ethnography in/ of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Ethnography Through Thick & Thin*, Princeton NJ, Princeton University Press, 79-104.

Matory, J. Lorand, 2005, *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press.

Nunes, Lélia Silva, 2007, *Caminhos do Divino. Um Olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina*, Florianópolis, Editora Insular.



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

Antonio Evaldo Almeida Barros<sup>1</sup>

**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.

**ABSTRACT** The construction of the most significant cultural heritage characteristic of Maranhão, *bumba-meu-boi* and *tambor de mina*, often has 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* has been translocally gestated: the circulation of ideas, objects and subjects has broken the geographical boundaries of Maranhão and Brazil, and this process has been fundamental in transforming local culture.

<sup>1</sup> Doutor. Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: eusouevaldo@yahoo.com.br.



## 1 INTRODUÇÃO

Comumente, a construção de dois dos mais significativos patrimônios culturais característicos do Maranhão, o bumba-meu-boi<sup>1</sup> e o tambor de mina<sup>2</sup>, 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.

<sup>1</sup> Os bumbas-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, enfrentado ou manipulado essas situações e contextos (BARROS, 2009, 2012).

<sup>2</sup> 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)





## 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”.<sup>1</sup>

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 côr, acompanhados por um intérprete especial, contractados para, no parque da grande exposição, exhibir as dansas populares, do nosso Estado, conhecidas pelos nomes de ‘Bumba-meu-boi’, ‘Tambor’ e ‘Chorado’. “Foi pintado pelo conhecido artista João Cunha O BOI que ha de servir para a dansa e ao qual deu-lhe a apparencia de um formidavel garrote taurino”. (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.

<sup>1</sup> 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.



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 comentarista 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).<sup>1</sup> Em 4 de abril de 1950, o jornal *Pacotilha – O Globo* anunciava, em tom de euforia, que o bumba-meu-boi de Guimarães “dancará 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 sera “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.<sup>2</sup> Esses movimentos se processaram em meio a múltiplas, e mesmo

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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



dísparos, 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 tautêmica 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, estive na capital do Maranhão, realizando pesquisa para sua tese de pós-graduação nos Estados Unidos,

---

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).



o pesquisador paulista Costa Eduardo (1948). Este é um período em que, no Maranhão, é crescente a influência do modernismo, momento em que a pajelança<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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 PARÈS, a população africana, sobretudo a de origem Congo-Angola, predominante no Maranhão, e seus descendentes, apropriou-se das práticas da Pajelança e contribuiu, de modo marcante, para a sua constituição e posterior evolução. Havia uma série de paralelismos significativos, ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições bantu e as práticas dos pajés maranhenses (uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a 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).



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, 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 idéias, símbolos e valores cada vez mais se estruturam em uma perspectiva translocal. De fato, agentes da cultura popular, especialmente mães-de-santo, saíam do estado, muitos já “feitos” no tambor de mina, 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,<sup>1</sup> 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 rememorado oralmente como uma exigência da entidade. Entretanto,

<sup>1</sup> Uma mulher denunciou Odinéia 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).





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, funcionario 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 mini-autobiografia 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 dansar. Mas ele, ele está redondamente enganado. Eu botei carta e buso em cima da banca da Policia de Ribamar. O homem queria ver o que havia com a vida dele e eu avisei-o de que ninguém topava com sua fachada e que breve ele estaria na rua”. Mãe Odinéia afirmava ainda que, embora o delegado não quisesse que ela dançasse em Ribamar, ela tinha “batido maracá em diversas casas e por ocasião da festa vou dansar”. 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, 18/81951, 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 ardilosamente escrita, repleta de mensagens diretas e indiretas ao *Jornal Pequeno*, comentando e desmentindo informações da nota que aquele órgão de imprensa havia publicado ao seu respeito. “Fato estranhável foi para mim as acusações



injustas que pessoa ou pessoas despeitadas levaram às colunas do seu jornal”. Ela afirmara que só conhecia Vitorino Freire por nome e por foto. Tainha 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 freqüentemente 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.<sup>1</sup>

Nos anos 1950, o espírita Waldemiro Reis (195-)<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> Uma das preocupações mais frequentes 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 (Ver EDUARDO, 1948; BASTIDE, 1952, p. 59).

<sup>2</sup> Embora não se saiba com segurança o ano em que foi escrito ou publicado o livro *Espiritismo e Mediunismo no Maranhão* de autoria do espírita Waldemiro Reis, pode-se dizer que tal se deu depois de 1954, pois 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.



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 dezanove participantes do tambor de mina realizado no João Paulo,<sup>1</sup> seis já haviam viajado pelo interior, e outros três para fora do estado. Um dos tocadores de tambor já tinha estado em Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso, uma filha-de-santo do terreiro da Turquia conhecia a Paraíba, e uma outra, nascida no Piauí, fora empregada doméstica no Rio de Janeiro. (ALVARENGA, 1948, p. 11-5) Embora tenha sido registrado que a dona da casa, Maximiniana, nunca tinha viajado, sabe-se que já nos anos 1930 ela tinha ligações com Codó, viajando para esta cidade (FERRETTI, 2001, p. 66).

Em 1938, cantava-se no terreiro de Maximiniana, “Eu sou filho de Codó”, (ALVARENGA, 1948, p. 19), “Fui no Codó passιά / Mi cunvidáro pá môrá” (Idem, p. 21) “Eu tava na Bahia / Eu vi caxa rufá”, (Idem, p. 20), “Na Bahia / Sô forgadó” (Idem, p. 58), “A capela do Joazeiro” (Idem, p. 22), “Minha terra é lá no Pará” (Idem, p. 34), “Venho do Pará” (Idem, p. 53-4), “Bôço derriba em Belém” (Idem, p. 56), “Dentro da Mina Gera [Minas Gerais?]” (Idem, p. 47). 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

<sup>1</sup> 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).



(Idem, 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**, v. 6, p. 1-23, 2009.

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

\_\_\_\_\_. Nos (des)caminhos da cura: identidades, diferenças e desigualdades no universo da pajelança no Maranhão. In: Soraya Fleischer; Carmem Tornquist; Bartolomeu Medeiros. (Org.). **Saber Cuidar, Saber Contar: Ensaios 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** (UEMA. Online), 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** (UFMA), São Luís: EDUFMA, 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.** 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: Papirus, 1995.

CORRÊA, R. **Formação social do Maranhão.** São Luis: 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. **Querebantam de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas.** 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.





- GOMES, Alzira Silva Gomes. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003; ago. de 2005. Entrevistas concedidas a Antonio Evaldo Almeida Barros.
- GOMES, Angela de Castro. **A Invenção do Trabalho**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; UFBA; UCM, CEAO, 2001.
- CORREIA, Helidacy M. M. A cultura popular maranhense e intelectuais. **Outros Tempos**, São Luís, 2003.
- JORNAL PEQUENO. O Órgão das Multidões. São Luís, 1952-65.
- MARANHÃO. GOVERNO DO ESTADO. **Maranhão em Dados**. São Luís, 2003.
- MARTINS, M. de J. B. **Rachaduras solares e epigonismos provincianos**. Sociedade e cultura no Maranhão neo-ateniense: 1890-1930. 2002. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.
- MATOS, C. **Acertei no milhar**. Malandragem e Samba no Tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- MORAES, E. J. de. **A Brasilidade Modernista: sua Dimensão Filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- OLIVEN, Ruben G. A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade? In.: MICELI, Sérgio (org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984.
- \_\_\_\_\_. Tradição e modernidade na identidade brasileira. In.: SCOTT, P.; ZARUR, G. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. daUFPE, 2003.
- ORTIZ, R. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Brinquedo de Cura**. Um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- PACOTILHA – O GLOBO. São Luís, 1949-58.
- REIS, José Ribamar Sousa dos. **Bumba-meu boi. O maior espetáculo popular do Maranhão**. 3. ed. São Luís, 2000.



REIS, Waldemiro E. dos. **Espiritismo e mediunismo no Maranhão**. São Luís: [s. e.], 195?.

SANSONE, L. Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1. 2002.

SANTOS, Maria do Rosário C.; SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromina: terreiro de São Luís, uma interpretação sociocultural**. São Luís: SECMA; SIOGE, 1989.

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

TAINHA, Mundica. Carta aberta à redação do Jornal Pequeno. **Jornal Pequeno**, São Luís, 31 de out. de 1955.

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

VERGER, Pierre. Le cult des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? **Les Afro-Américains**, Dakar, IFAN, p. 157-160, 1952, (Mem. IFAN, 27).

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

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