



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Jovelina Maria Oliveira dos Reis

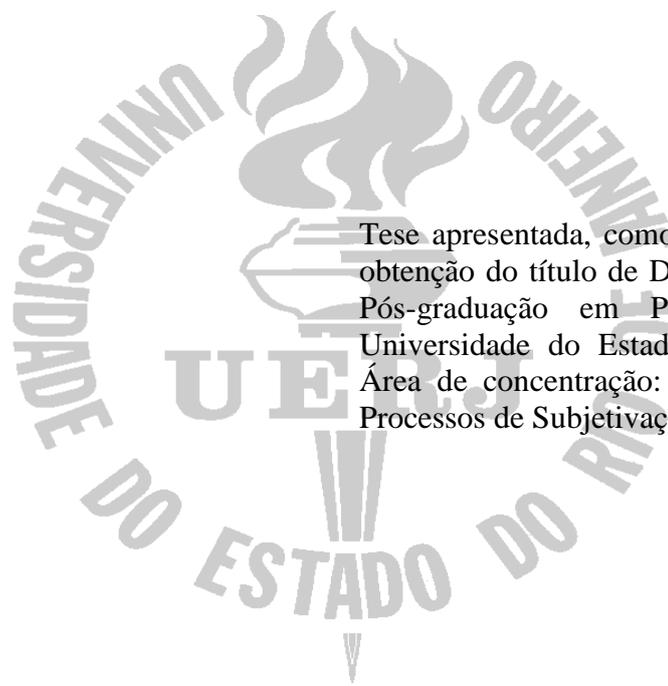
Da Atenas Brasileira à Jamaica Brasileira: reflexões sobre processos de construção de identidades culturais da capital maranhense

Rio de Janeiro

2012

Jovelina Maria Oliveira dos Reis

Da Atenas Brasileira à Jamaica Brasileira: reflexões sobre processos de construção de identidades culturais da capital maranhense



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Contemporaneidade e Processos de Subjetivação

Orientadora: Profa. Dra. Regina Glória Nunes Andrade

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/A

R375

Reis, Jovelina Maria Oliveira dos.

Da Atenas brasileira à Jamaica Brasileira : reflexões sobre processos de construção de identidades culturais da capital maranhense / Jovelina Maria Oliveira dos Reis. – 2012.

181 f.

Orientador: Regina Glória Nunes Andrade.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Identidade social – São Luís (MA) – Teses. 2. São Luís (MA) – História – Teses. I. Andrade, Regina Glória Nunes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

nt

CDU 308(812.1)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Jovelina Maria Oliveira dos Reis

Da Atenas Brasileira à Jamaica Brasileira: reflexões sobre processos de construção de identidades culturais da capital maranhense

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Contemporaneidade e Processos de Subjetivação.

Aprovada em 23 de março de 2012.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Regina Glória Nunes Andrade (Orientadora)
Instituto de Psicologia da UERJ

Profa. Dra. Maria Inácia d'Ávila Neto
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Ronald João Jacques Arendt
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Protásio César dos Santos
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

À minha primeira neta,
Isabela Maria,
que chega à vida
e para a família em momento tão
singular, trazendo alegria e certeza
de que vida é renovação, é
dádiva dos céus!

AGRADECIMENTOS

Ao SENHOR, *em quem não há mudança nem sombra de variação*, por suas ternas e soberanas misericórdias;

Aos meus pais Felix e Marieta (*in memoriam*), inabaláveis alicerces de amor e disciplina - legado que fez de seus filhos humanos seres de cultura;

Aos Manos Oliveira, Angélica, Amélia, Ângela, Jorge e Sílvia pela continuada partilha, união amorosa nos encontros “regados a música”, quando memórias queridas e narrativas de nossas vidas nos fazem sorrir e sentir que família é projeto que vale a pena! Obrigada, irmãos queridos, pelo incentivo, sempre!

À minha filha Beatriz, por ainda me proporcionar o eterno aprendizado de ser mãe;

A Brenner, genro que veio somar;

Aos sobrinhos Lília, Laura, Luciana e Leonardo; Renata, Carolina, Juliana e Débora; Marcos e Mariana; André, Renato e Filipe; Adna e Adson; Daniel e Gabriel, meu *eternamente príncipe (in memoriam)*; aos sobrinhos-netos Gabriela, Nicholas, Bruno, Lucas, Benjamin, Manuela - renovos que nos estimulam à projeção de futuro;

Aos queridos familiares do Rio de Janeiro: tia Marizete, primas e primos, com um especial “obrigado” a Marilda pela carinhosa acolhida e trocas de experiências; a Bruna pelas conversas, pela cessão do computador, pelo cantinho do estudo que tornaram possível meus dias de “aluna” no Rio; a Michele e Guilherme, pelos “papos-cabeça”;

À minha orientadora, professora Regina Andrade, pela sabedoria, paciência, firmeza e segurança na orientação, pelas lições sobre a amizade sincera;

Aos colegas do DINTER pelo convívio e edificantes trocas de incertezas e saberes;

Aos colegas professores do Departamento de Comunicação Social da UFMA pelo incentivo e companheirismo;

Aos coordenadores operacionais do DINTER pelo apoio demonstrado ao longo da nossa caminhada acadêmica, com dedicação e constante fineza de trato;

A todos os professores do DINTER, em especial a Ariane Ewald e Jorge Coelho por sua sensível maneira de ser e de ensinar;

Ao colega professor Marcos Figueiredo, pelo trabalho de transcrição das entrevistas;

À professora Fátima Ribeiro, pelo competente e cuidadoso trabalho de revisão bibliográfica;

À colega professora Maria do Carmo, pela leitura atenta e entusiástica “torcida”;

Ao poeta Joãozinho Ribeiro pela gentileza da entrevista;

Ao compositor Fauzi Beydoun pela atenção e aquiescência da entrevista em meio a uma intensa agenda de *shows*.

A Marcos Cartágenes pela produção dos CDs.

O ethos de um povo é o tom,
o caráter e a qualidade de
sua vida, seu estilo moral
e estético e sua disposição,
é a atitude subjacente
em relação a ele mesmo e ao seu
mundo que a vida reflete.

Clifford Geertz.

RESUMO

REIS, Jovelina Maria Oliveira dos. **Da Atenas Brasileira à Jamaica Brasileira: reflexões sobre os processos de construção das identidades culturais da capital maranhense.** 2012. 181 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Estudo sobre o processo de construção identitária da cidade de São Luís. Dos vários epítetos pelos quais a cidade é designada, são contemplados aqui apenas os de *Atenas Brasileira*, *Única cidade brasileira fundada pelos franceses* e *Jamaica Brasileira*. O propósito é o de identificar as condições sociais, políticas e culturais presentes no contexto específico de cada uma dessas construções. São levados em conta o modelo eurocêntrico e o elitismo cultural vigentes na sociedade de um século XIX marcado pelas categorias dominantes/dominados, cultura letrada/cultura popular próprias das condições que ensejaram o estabelecimento da *Atenas Brasileira*. Foi analisada a estratégia que fez de um acontecimento histórico a instauração de um ato fundador de tradição e, por extensão, de criação de identidade cultural, tática que deu a São Luís, na primeira década do século XX, a designação de *Única cidade brasileira fundada pelos franceses*, a mesmo tempo em que ensejou a revitalização da primeira identidade cultural. Por fim, a análise do advento da *Jamaica Brasileira* nos anos de 1970, identidade cultural oriunda das massas populares e periféricas da cidade de São Luís, caracterizadas pela exclusão social e negritude, de forte apelo sensível e estético marcado pelo ritmo, pela dança, pela música *reggae* de origem jamaicana. Esses estudos tiveram como fundamentos epistemológicos teorizações dos campos da comunicação, dos estudos culturais, memória e narrativa. Para sua realização foram efetuadas leitura e análise de material bibliográfico e documental, realizadas entrevistas e aplicados questionários. O estudo revelou que os processos de construção das identidades culturais da cidade de São Luís foram influenciados pela política e determinados pela ação comunicativa em diferentes modalidades de mediação.

Palavras-chave: Cultura. Identidade cultural. Comunicação. Memória. Narrativa.

ABSTRACT

Study of the process of identity construction in the São Luís city. Of the various epithets by which the city is designated, are included here only the *Brazilian Athens*, *Only Brazilian city founded by the French* and *Brazilian Jamaica*. The purpose is to identify the social, political and cultural present in the specific context of each of these constructs. Are taken into account the Eurocentric model and existing cultural elitism in a society of the nineteenth century marked by categories dominant / dominated, literate culture / popular culture typical of conditions that gave rise to the establishment of the Brazilian Athens. Was analyzed the strategy that made a historic event for the establishment of a founding act of tradition and, by extension, the creation of cultural identity, a tactic that gave São Luís the first decade of the twentieth century, the designation of Only Brazilian city founded by the French, the same time which led to the revitalization of the first cultural identity. Finally, analysis of the advent of the Brazilian Jamaica in the 1970s, cultural identity deriving the masses and peripheral São Luís city, characterized by social exclusion and blackness, sensitive and strong appeal marked by the rhythm, the dance, reggae music of Jamaican origin. These studies had as epistemological theories from the fields of communication, cultural studies, memory and narrative. For this realization were done reading and analysis of bibliographical and documentary material, interviews and completed questionnaires. The study revealed that the processes of construction of cultural identities in the São Luís city were influenced by certain political and communicative action in different forms of mediation.

Keywords: Culture. Cultural identity. Communication. Memory. Narrative.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES CULTURAIS DE SÃO LUÍS	21
1.1	Comunicação e estudos culturais	24
1.2	Comunicação e identidade cultural	32
1.3	Comunicação, memória e narrativa	38
2	POLÍTICA E IDENTIDADE CULTURAL: DO PROVINCIANISMO MANDONISTA À POLÍTICA CULTURAL DE RESISTÊNCIA AO PODER OLIGÁRQUICO EM TEMPOS DE MARANHENSIDADE ...	47
2.1	Nobiliarquia luso-maranhense: cultivo intelectual como gênese da primeira identidade cultural da cidade de São Luís	49
2.2	Política no Maranhão do século XIX	56
2.3	São Luís, cidade fundada pelos franceses: resgate, atualização e legitimação das origens através da narrativa	61
2.4	<i>Maranhensidade</i>: política de gestão cultural no Maranhão de hoje	69
3	SÃO LUÍS ATENAS BRASILEIRA: IDENTIDADE ALEGORIA FUNDADA NO ELITISMO E NO EUROCENTRISMO DO SÉCULO XIX	75
3.1	Sociedade de corte em São Luís	75
3.2	Instrução pública na São Luís do século XIX	81
3.3	Condições do aparecimento da Atenas Brasileira	86
3.3.1	<u>Primeira geração de atenienses ou grupo maranhense</u>	92
3.3.2	<u>Segunda geração de atenienses</u>	97
3.3.3	<u>Terceira geração: os novos atenienses</u>	101
3.4	Tecido alegórico da Atenas Brasileira	103
4	SÃO LUÍS JAMAICA BRASILEIRA: IDENTIDADE DETERMINADA PELA IMPUREZA CULTURAL E PELA ESTÉTICA DO COTIDIANO.	111
4.1	Profetas de Jah no Maranhão	116
4.2	Do reggae de raiz e das pedras ao monopólio das radiolas	121

5	CONCLUSÃO	129
	REFERÊNCIAS	132
	APÊNDICES A – Primeira geração dos atenienses integrantes do panteão maranhense - os fundadores da Atenas Brasileira	141
	APÊNDICE – B – Segunda geração dos atenienses	142
	APÊNDICE C – Entrevista com Joãozinho Ribeiro	143
	APÊNDICE D - Entrevista com Fauzi Beydoun	153
	APÊNDICE E – Questionário	157
	ANEXO A - Leis fundamentais decretadas na Ilha do Maranhão	159
	ANEXO B - Hino do Maranhão	161
	ANEXO C - Hino à tarde	162
	ANEXO D - Quadros da Nobiliarquia luso-maranhense – Séculos XVIII e XIX - Os Fidalgos	165
	ANEXO E - Quadro da Nobiliarquia luso-maranhense – séculos XVIII e XIX - Os Titulares	166
	ANEXO F – Letras das canções da Tribo de Jah	168
	ANEXO G - Dicionário Rasta	178
	ANEXO H - Samba Enredo Beija-Flor 2012	180
	ANEXO I - Versão sonora das músicas	181

INTRODUÇÃO

*Quem aporta à São Luís pela
primeira vez e desce na rampa de
Palácio, no antigo Cais da Sagração,
ao pisar em terra, o seu primeiro
gesto será o de olhar para cima onde
a cidade o espera do alto
de suas ladeiras e de onde parece
vir um convite amável:
“pode subir”.*
Astolfo Serra

São Luís completa em 2012 quatrocentos anos de fundação, precisamente no dia 8 de setembro. O valor simbólico desta data está associado à inauguração da cidade, portanto, a sua origem e a todos os controvertidos debates que envolvem sua história, política e cultura. Com uma população estimada em cerca de um milhão de habitantes (o censo de 2009, do IBGE, indicava 997.098 habitantes) e crescimento relativo de 8,4% de acordo com o Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil de 2000, a capital insular do Maranhão é dona de uma bela orla marítima, clima agradável e gente acolhedora.

Em São Luís o visitante vai deparar-se com ruas e monumentos históricos nomeados à *francesa*. A sede do Governo Municipal é o Palácio *La Ravardière* que ostenta, à entrada principal, esculpido em bronze, o busto do gentil-homem Daniel de La Touche, senhor de La Ravardière, fundador da cidade. As Avenidas dos *Franceses* e *Luís Rei de França* são algumas das principais vias de acesso da capital maranhense, de trânsito tão congestionado quanto o das Avenidas Jerônimo de Albuquerque e Alexandre de Moura. A nomeação dessas ruas e monumentos evoca a Batalha de Guaxenduba do início do século XVII que resultou na expulsão do francês Daniel de La Touche, juntamente com seu exército de 200 homens, pelo português Alexandre de Moura e suas tropas, na disputa do Maranhão por invasores europeus ficando desses acontecimentos, as marcas históricas da fundação e colonização da cidade.

Na São Luís de hoje, ludovicenses – designativo dos nascidos em São Luís -, turistas e transeuntes percorrem o espaço das antigas ruas calçadas com pedra de cantaria onde se erguem casarões coloniais, alguns em ruínas, outros ainda imponentes com suas sacadas de ferro e azulejaria exuberante. Ruas e monumentos, becos antigos, escadarias e ladeiras tortuosas do centro histórico da cidade que se entrelaçam às largas avenidas, aos *shoppings centers*, aos ricos condomínios particulares, aos centros de consumo, à excessiva quantidade de carros de uma São

Luís do presente, símbolos da desigualdade, do drama social típico dos cenários urbanos de nossos dias. São Luís, cidade patrimônio cultural da humanidade¹, é território dos muitos espaços socialmente constituídos de onde ressaltam vivências múltiplas de uma cidade cuja aura consiste na poesia, nos sons dos tambores, na sensualidade ritmada do Tambor de Crioula², nos sotaques³ do Bumba-meu-boi, na cadência do *reggae de raiz*, nos sabores do arroz de cuxá⁴ e dos licores, essa *maranhensidade* característica de uma cidade que se pretende *francesa* por origem histórica, *Atenas Brasileira* por elitismo de uma tradição colonial, e também *Jamaica Brasileira* pela identificação com valores estéticos de uma cultura popular pela via da afetividade e do sensível que se expressam no som e no ritmo do *reggae*.

Ao lado de um passado que vincula o legado cultural de uma elite letrada que formou o *Panteão Maranhense* e fez da São Luís do século XIX e início do XX a *Atenas Brasileira* convive o acontecimento espetáculo que inaugurou a identidade de *única cidade brasileira fundada pelos franceses* e o movimento cultural que transformou a cidade em *Jamaica Brasileira*. Identidades culturais ou realidades sociais elaboradas, recriadas e mediadas por atos comunicativos, seja pelo viés jornalístico, pela narrativa, pelo discurso político, pela mídia radiofônica ou mesmo pela literatura.

Ao mesmo tempo em que a *Atenas Brasileira* estaria circunscrita a um “passado de glória” balizado pelo esplendor das letras, *panteão* de ilustres escritores e poetas, distante da realidade de agora, o ludovicense evoca esse passado sem o sentimento de pertença, como algo que conquanto não faça parte de seu acervo memorial, de alguma maneira lhe diz respeito em função da sua ligação com a cidade. Não há, pois, como dizer com Bobbio (1997, p. 30) que, “afinal, somos aquilo que pensamos, amamos, realizamos. [...] somos aquilo que lembramos”.

¹ A UNESCO reconheceu a cidade de São Luís como Patrimônio Histórico da Humanidade em 1997. Seu patrimônio arquitetônico é formado pelo conjunto de três mil e quinhentas construções que ocupam uma área de 250 hectares. Acervo que já havia sido tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional desde 155.

² Há três séculos o Tambor de Crioula tem sido uma das mais fortes expressões culturais de grupos afro descendentes do Maranhão, apresentado na forma de canto e dança e acompanhado pelo toque frenético dos tambores. Os coreiros (tocadores), vestindo calças coloridas e camisas estampadas e portando chapéu, fazem a percussão para a dança sensual das coreiras (dançarinas) que rodopiam com suas estampadas saias rodadas e blusas brancas rendadas, ou de babados, tendo as cabeças ornadas com torsos coloridos, e enfeitadas com pulseiras e colares. As cantigas, de improviso ou conhecidas, são repetidas e respondidas por todos da roda, e falam da devoção ao santo e de recordações amorosas. O Tambor de Crioula foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 2007.

³ Fazem parte dos sotaques a indumentária dos brincantes, a coreografia, os instrumentos musicais e a cadência. Os principais sotaques são os de matraca, zabumba, orquestra, baixada e costa de mão. Há outros bumba-meu-boi menos e nos menos tradicionais como o Boizinho Barrica e Pirilampo, que adotam instrumentos elétricos.

⁴ Delícia da culinária maranhense à base de folhas de vinagreira, camarão seco e gengibre.

A São Luís *francesa* que neste ano completa um século de *trouvaille* está vinculada à *Atenas Brasileira* pela semelhança do significado de uma cultura de singularidade, motivo de vaidade do ludovicense que se coloca em certo lugar de distinção, de particularidade, por pertencer à *única* cidade brasileira fundada pelos franceses. Assertiva contestada e motivo de querela acadêmica sustentada por historiadores que se dividem uns, na defesa da fundação da cidade pelos portugueses, outros, pelos franceses.

Nessa convergência de identidades e movimentos culturais entra em cena, em 2007, o grupo de intelectuais maranhenses que, questionando a ingerência política do governo sobre a cultura, criou a expressão *maranhensidade*, neologismo cuja marca discursiva passou a significar um repensar sobre a cultura e suas manifestações nas práticas cotidianas do povo maranhense, de especial modo, na cidade de São Luís.

Berger e Luckmann (2008, p. 34, grifo dos autores) levantam a questão de como é possível que significados subjetivos *se tornem* facticidades objetivas, ou de que modo a atividade humana (*handeln*) produz um mundo de coisas (*choses*). Eles respondem, afirmando que a adequada compreensão da realidade *sui generis* da sociedade exige a investigação da maneira pela qual esta realidade é construída. É nesta perspectiva que examinamos os contextos culturais que deram sustentação às construções identitárias da cidade de São Luís.

A pesquisa histórica, na concepção da História enquanto ciência e metodologia, não foi o propósito primeiro deste trabalho, embora acontecimentos históricos se constituam elementos importantes da realidade social objeto da nossa investigação. Como Bosi (2003, p. 23-24), dizemos que “existe, dentro da história cronológica, outra história mais densa de substância memorativa no fluxo do tempo. Aparece com clareza nas biografias; tal como nas paisagens, há marcos no espaço onde os valores se adensam”. É dessa história – a das construções identitárias da cidade - que nos ocupamos.

São Luís é nomeada *Atenas Brasileira*, *Ilha do Amor*, *Ilha Rebelde*, *Cidade dos Azulejos*, *Cidade onde melhor se fala o Português*, *Capital Brasileira da Cultura*, *Única cidade brasileira fundada pelos franceses*, *Jamaica Brasileira*. Excetuando-se o epíteto de *Ilha Rebelde* - surgido para designar o espírito combativo de maranhenses rebelados na capital São Luís contra o poder oligárquico representado pelo então senador Victorino Freire (1945-1965) e seus correligionários, cujo ápice foi a Greve de 1951⁵ - os demais são significativos de uma

⁵Crise política deflagrada no Maranhão resultado do movimento liderado pelas Oposições Coligadas, grupo político de oposição formada no final da década de 1940 de oposição ao *vitorinismo*, cujo objetivo era combater a fraude eleitoral, a corrupção administrativa, a democratização do voto e a defesa dos ideais de liberdade. De acordo com Costa (2006, p. 96), vários epítetos foram usados no decorrer do processo político para representar

construção identitária fundada na literatura, em “estratégias sensíveis” ou no desejo do ludovicense de exibir notabilidade.

Desta observação surgiram questões que nos levaram a buscar referências na tentativa de responder, por exemplo, sobre o que motiva o maranhense e em particular o ludovicense a designar para si e para a cidade tantas identidades; o que subjaz a essa motivação ou necessidade; até que ponto a origem e a influência do passado histórico da cidade seriam determinantes do desejo de notabilidade do ludovicense. Optamos pelo estudo de apenas três dessas construções: *Atenas Brasileira*, *Única cidade brasileira fundada pelos franceses* e *Jamaica Brasileira*.

Chama-nos a atenção o fato de que cada uma dessas construções apresenta um lugar – Atenas, França, Jamaica - como referencial ou fundamento para a produção de sentido das identidades culturais que ressignificam a cidade e seu povo. Foi a partir deste recorte que formulamos a estrutura epistemológica e metodológica da pesquisa. Os elementos dessa estruturação apresentamos a seguir, inicialmente com o problema da pesquisa com o seguinte enunciado: qual foi a implicação do uso desses lugares-referência no processo de construção das identidades culturais da cidade de São Luís tendo por substrato e procedência as condições sociais, políticas e culturais da cidade à época de cada uma dessas construções?

Dada a questão, levantamos a seguinte hipótese: as condições sociais, políticas e culturais em diferentes momentos da história da cidade foram determinantes dos processos de construção de suas identidades culturais com base em modelos antagônicos como o elitismo cultural de aspiração eurocêntrica presente numa sociedade de cultura colonialista, de um lado, e os movimentos populares e de massa capazes de instigar o rompimento do padrão cultural dicotômico culto/popular, letrado/massivo, de outro, presente na sociedade ludovicense contemporânea.

Para definição do que pretendíamos realizar a partir do presente estudo estabelecemos como objetivo geral analisar a tessitura de cada uma dessas construções identitárias levando em consideração as condições sociais, políticas e culturais de seus diferentes contextos.

Na sequência, desdobramos esse objetivo para especificar as ações necessárias à sua realização:

Identificar e caracterizar o aparecimento, na primeira metade do século XIX, da *Atenas Brasileira* com base nas condições políticas, sociais e culturais de uma sociedade ludovicense organizada no modelo colonial;

tanto a capital do estado como o próprio movimento das oposições, prevalecendo, porém, “até nossos dias”, o de *Ilha Rebelde*.

Descrever as condições sociais, políticas e culturais que determinaram o aparecimento de uma tradição francesa na primeira década do século XX e que ensejaram o aparecimento da identidade que fez de São Luís a *Única cidade brasileira fundada pelos franceses*;

Analisar o advento da *Jamaica Brasileira*, identidade cultural da cidade de São Luís constituída nos anos 1970 com base nas condições sociais, políticas e culturais vigentes naquele momento.

Avaliar as condições de continuidade dessas construções identitárias e como elas repercutem, hoje, na vida da cidade, na memória e no desejo do ludovicense de se fazer distinto.

Temos observado que uma vasta produção sobre essas identidades culturais de São Luís tem surgido ultimamente nos formatos acadêmicos de monografias, dissertações e teses, além de publicações de ensaios e artigos em periódicos e jornais e em sites localizados em redes sociais. Em nossa pesquisa não nos restringimos aos aspectos históricos dessas construções, como tem sido a tendência dessas publicações, mas avançamos em relação aos pressupostos teóricos para o seu esclarecimento, o que supomos relevante em termos acadêmicos, sociais e de produção de conhecimento.

Buscamos, portanto, estabelecer uma convergência epistemológica tendo na comunicação o fundamento lógico para onde afluem teorizações próprias do campo dos estudos culturais como identidade, cultura, identidade cultural, hibridismo, multiculturalismo; noções de memória individual, memória coletiva, memória histórica; narrativa e suas componentes básicas que são a fábula e a narração.

Ainda que o objeto de estudo aqui proposto seja identidade, seu foco não está voltado para os aspectos filosóficos como o conceito de inerência, em Aristóteles, mas para a noção de “conjunto de características que distinguem os diferentes grupos sociais e culturas entre si” (SILVA, 2000, p. 69), própria do campo dos estudos culturais e para o campo da experiência comunicacional que considera identidade como “um critério relacional segundo o qual emissor e receptor se aproximam ou se distanciam em afinidade ou diferença. Quanto mais próximos, mais identidade; quanto mais dispares e distantes, mais diferenças e, portanto, menos identidade na relação”. (IASBECK, 2009, p. 174).

Trata-se, portanto, de estudo interdisciplinar por entendermos a comunicação como campo de saber que atravessa todo campo social. De acordo com França (2001, p. 49-50) a comunicação enquanto fenômeno empírico com tantas facetas

[...] suscita múltiplos olhares; é um objeto complexo que apresenta recortes passíveis de serem investigados por várias disciplinas. De tal maneira que aquilo que chamamos de ‘teoria da comunicação’ [...] apresenta-se como um corpo heterogêneo, descontínuo e mesmo incipiente de proposições e enunciados sobre a comunicação, fruto de investigações oriundas das mais diversas filiações (sociologia, antropologia, psicologia ente outras) – cada uma refletindo o olhar específico e o instrumental metodológico de sua disciplina de origem [...]

Se tomássemos cada elemento do processo comunicativo – emissor/receptor/mensagem/canal – como objeto isolado de estudo, a psicologia social, por exemplo, daria conta do fenômeno relacional entre emissor-receptor que a teoria da comunicação diz ser possível porque há uma “relação de consciências” (MARTINO, 2001, p.23), e que Moscovici, dentro da lógica da psicologia social denomina de “transfertilização de conjecturas, interesses e intenções”. (MOSCOVICI, 2009, p. 314). A mensagem, tanto no âmbito da sua produção e consumo, quanto dos efeitos sobre o público, seria objeto de estudo da linguística. A interação social, fruto e propósito da experiência humana de comunicação seria o objeto *par excellence* da sociologia; a produção cultural em sua riqueza de variação como resultado das práticas comunicativas constituir-se-ia o campo da antropologia social.

Restariam as especificidades do campo científico da comunicação social como seus próprios objetos de estudo: os meios técnicos (rádio, jornal, televisão, internet) as modalidades (jornalismo, radialismo, cinema, propaganda, publicidade etc.), a tecnologia (analógica e digital) utilizadas nas transmissões das mensagens. Entendemos que todas essas ciências que teorizam ou explicam os processos e as práticas comunicativas atualizadas pelas novas tecnologias da informação e pelas redes sociais estão subsumidas ao campo da comunicação social. É assim com a Psicologia Social, Sociologia, Linguística, Antropologia Social de modo que têm se tornado possível uma variedade de investigações empíricas como os processos de construção e reconstrução de identidades culturais. Estes, aliás, de grande interesse para os estudos culturais.

As redes sociais são exemplo de como as práticas e as relações comunicacionais estão sendo reconfiguradas e alterando a formação dos laços sociais pela quebra das barreiras do tempo e do espaço. Indivíduos, grupos e organizações formam parcerias e criam relacionamentos de amizades, organizam e mantêm empresas virtuais, estabelecem interconexões com diferentes redes. Como destaca Primo (2009, p.304), as tecnologias da informação em rede “transformam substancialmente a cultura, o trabalho e as estruturas de poder em nosso tempo”. Outro fundamento é o da narrativa enquanto teoria e prática. Johnson (2010), apoiando-se em Barthes, reporta-se às

[...] formas narrativas contemporaneamente existentes – as histórias reais características de diferentes modos de vida [...], pois as histórias, obviamente, não se apresentam apenas na forma de ficções literárias ou fílmicas; elas se apresentam também na conversação diária, nos futuros imaginados e nas projeções cotidianas de todos nós, bem como na construção – através de memórias e histórias – de identidades individuais e coletivas (JOHNSON, 2010, p. 69).

As narrativas, de acordo com Jovchelovitch e Bauer (2002, p.91), “são infinitas em sua variedade, e nós as encontramos em todo lugar”. Através da narrativa são trazidos à memória fatos passados para os quais se apresentam justificativas e explicações para os acontecimentos de agora, interpretam os fatos da vida cotidiana, produzem realidades que, de conformidade com Berger e Luckmann (2008), produzem um mundo de coisas.

Por fim, a memória em sua relação com os conceitos de tempo e espaço e a determinação da memória individual pelo social, conforme Halbwachs (1990), é de importância fundamental para a estruturação do presente estudo.

Trazemos, assim, a discussão sobre o cotidiano de uma cidade, os modos como ela cria e mantém os movimentos de construção de suas identidades culturais e os cenários onde foram e ainda são engendrados esses tecidos culturais, pois, como ressaltou Burke (1989, p. 132), “[...] para entender qualquer item cultural precisamos situá-los no contexto, o que inclui o contexto físico ou cenário social, público ou privado, dentro ou fora da casa, pois esse espaço físico ajuda a estruturar os eventos que nele ocorrem”.

Trata-se, pois, de uma pesquisa qualitativa no sentido atribuído por Minayo (2008, p. 21) que é o de trabalhar “com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”, fenômenos que fazem parte da realidade social onde, de acordo com essa autora, “[...] o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes”. (MINAYO, 2008, p. 21).

A importância do método (caminho) na produção de conhecimento é essencial enquanto forma de “elaboração, consciente e organizada, dos diversos procedimentos que nos orientam para realizar o ato *reflexivo*, isto é, a operação discursiva de nossa mente”. (RUDIO, 1978, p. 17). Os procedimentos adotados para realização deste estudo foram ordenados em três etapas: a constituição do *corpus* da análise, quando reunimos as fontes bibliográficas e documentais para levantamento dos contextos que explicam as construções das identidades culturais maranhenses; realização de entrevistas e aplicação de questionário; produção de um vídeo onde buscamos traduzir em linguagem audiovisual uma síntese do que apontamos no texto como marcas das identidades culturais analisadas no texto.

As entrevistas foram realizadas com Joãozinho Ribeiro, poeta e produtor cultural maranhense, divulgador e articulador da expressão *maranhensidade*, termo que explica a política cultural que aparece no cenário maranhense em 2007, época em que atuava como secretário estadual da cultura. A política da *maranhensidade* foi importante como forma de repensar a cultura no estado do Maranhão e, de modo especial, na cidade de São Luís, considerando a natureza multicultural presente nas práticas culturais de uma cidade com suas múltiplas identidades. Ribeiro (2011) expressa a importância da “construção de um diálogo entre as identidades”. Noção relevante neste estudo.

O segundo entrevistado foi Fauzi Beydoun compositor e vocalista da *Tribo de Jah*, banda de *reggae* maranhense de renome nacional e internacional, marca da *Jamaica Brasileira*. É de Beydoun a afirmação de que o *reggae* é “a expressão natural do povo menos privilegiado das periferias”, ou ainda que na manifestação estética presente na São Luís da *Jamaica Brasileira*, há o movimento que “se contrapõe à perspectiva cultural da elite porque é expressão da alma popular, mais especificamente do povo negro maranhense, e denota toda a riqueza da diversidade cultural e racial maranhense”.

A opção pela entrevista, essas “conversas com finalidade” (MINAYO, 2008, p. 65), constituiu um dos importantes procedimentos de coleta de dados utilizados nesta pesquisa em função do papel social dos sujeitos entrevistados e da sua contribuição para elucidação de aspectos abordados neste estudo enquanto atores culturais com significativo desempenho na sociedade ludovicense atual.

Utilizamos questionários que foram aplicados com a finalidade de levantamento da opinião de entrevistados sobre diferentes aspectos das identidades culturais da cidade: localização de monumentos-símbolos de São Luís; personagens notabilizados pela historiografia na qualidade de construtores dessas identidades culturais; a percepção do ludovicense – como ele “vê” ou percebe a cidade através das suas referências: nomes, monumentos e narrativas. Optamos pela “diluição” desses achados dentro dos capítulos em lugar de um tópico específico denominado “análise de resultado”, onde os achados seriam interpretados isoladamente.

Decidimos pela metodologia de aplicação dos resultados na medida em que as opiniões declaradas serviam de explicação, ou produziam sentido, ao longo da nossa própria construção. Os sujeitos que responderam ao questionário foram escolhidos aleatoriamente: um total de 22 homens e 31 mulheres, sendo 27 situados na faixa etária entre 20 a 25 anos; 9 entre 26 a 30 anos; e 17 acima de 30 anos; 28 declararam ter curso superior completo, 15 o superior incompleto e 10 o ensino médio; 42 se revelaram casados e 11 solteiros; as ocupações declaradas variaram entre

estudante (18), técnico (15), radialista (2), jornalista (2), administrador (3) e professore de ensino fundamental (13).

Esta tese está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, apresentamos os fundamentos lógicos sobre os quais construímos o presente estudo através do diálogo com autores e na busca de explicação dos movimentos de construção das identidades culturais de São Luís. De acordo com Minayo (2008, p. 17), “a teoria é construída para explicar ou para compreender um fenômeno, um processo ou um *conjunto* de fenômenos e processos”. Daí a designação de pressupostos teóricos dada ao capítulo, no sentido de “antecedente necessário de outro” (FERREIRA, 1986). Tais pressupostos teóricos compreendem a comunicação e sua articulação com as noções básicas dos estudos culturais – multiculturalismo, identidade cultural, hibridismo – e os campos da memória e da narrativa, para demonstrar a ação comunicativa enquanto alicerce das produções de sentido, das construções de realidades e de identidades, tendo suas modalidades e seus veículos como mediadores dessas construções.

No segundo capítulo procuramos demonstrar como estratégias políticas foram determinantes das condições de aparecimento das identidades culturais. Na primeira situação, através da manutenção das condições econômicas que ensejaram a formação cultural e acadêmica de jovens sucessores dos ricos latifundiários da nobiliarquia luso-maranhense, futuros lustres de um *panteão* cultural que fez da São Luís do século XIX a *Atenas Brasileira*. Na segunda circunstância, por meio da transformação de um acontecimento histórico – a fundação da cidade pelos franceses em 1612 - em “acontecimento espetáculo” - a festa dos 300 anos de fundação da cidade, em 1912 - capaz que foi de determinar o “ato fundador” de uma nova identidade cultural de São Luís como *Única Cidade Brasileira Fundada pelos Franceses*. Demonstramos também a insurgência de uma política cultural de resistência a um modelo *oligárquico* de governar capaz de mobilizar ações culturais objetivadas na realização de fóruns de cultura e de valorização das manifestações culturais, designada *maranhensidade*.

No terceiro capítulo apresentamos de modo detalhado a lógica da construção da primeira identidade cultural de São Luís, a *Atenas Brasileira*, a saber, as características culturais da época de seu aparecimento, o século XIX, a inserção da cidade de São Luís naquele momento, nos padrões sociais e culturais claramente polarizados entre cultura erudita/popular, dominantes/dominados; a aspiração de uma elite ludovicense por uma cultura de singularidade ou necessidade de notabilidade; os representantes-símbolos dessa cultura e sua produção.

No quarto capítulo tratamos sobre o estabelecimento da *Jamaica Brasileira* - identidade surgida nos anos 1970 de natureza popular, fundada em valores estéticos que envolvem dança, música e ritmo do *reggae* jamaicano - marca de maior expressão cultural na São Luís de hoje por

envolver “impurezas” de toda ordem: étnica, racial, religiosa, folclórica, estética, linguística, musical. A *Jamaica Brasileira* rompeu com o modelo dicotômico que prevaleceu na *Atenas Brasileira* ao identificar-se com padrões de exclusão social – negritude, periferia, baixa escolaridade. O ajustamento dessa cultura “de periferia” ao gosto da indústria cultural e de integrantes dos círculos acadêmicos e culturais mais elevados de São Luís resultou da entrada em cena da *Tribo de Jah*, banda de *reggae* que através de um duplo movimento - composições contendo crítica social em linguagem simples e uso de expressões populares com transposição da ideologia rastafári, e o emprego de idiomas estrangeiros, dando o tom, mais que de sofisticação, de engajamento cultural com uma cultura comprometida com um modelo híbrido, multicultural, sem fronteiras.

Na conclusão colocamos os achados proporcionados pela pesquisa e a nossa visão pessoal sobre a experiência desta produção em relação aos objetivos inicialmente propostos.

1 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES CULTURAIS DE SÃO LUÍS

*No mundo contemporâneo,
a necessidade de afirmação ou de justificação
de identidades construídas ou reconstruídas,
[...] costuma inspirar uma reescrita do passado
que deforma, esquece ou oculta
as contribuições do saber histórico.*
Eric Hobsbawn

Cultura é um desses termos que envolvem grande polissemia e saturação ideológica. É consensual, também, o entendimento de que a sua aplicação, em princípio, variou em função da diversidade dos significados que abrigou. O sentido, que inicialmente continha a noção de pedaço de terra cultivada, já no início do século XVI evoluiu para a ideia de ação pelo ato, em si, de cultivar a terra. Todo o esforço para explicar a origem do termo ou de dar conta da abrangência do seu significado ou mesmo de determinar se a definição mais adequada seria a de base antropológica ou sociológica tem como barreira a própria acepção do termo, afirma Chartier (2009, p. 34), considerando que ele abarca duas famílias de significados:

[...] a que designa os gestos que, em uma sociedade dada, se subtraem a um juízo estético ou intelectual, e a que aponta as práticas comuns através das quais uma sociedade ou um indivíduo vivem e refletem sobre sua relação com o mundo, com os outros ou com eles mesmos.

Ao considerar o enfoque de cultura com base no patrimônio formado pelo conjunto das obras, da produção estética e intelectual de uma dada sociedade, é necessário, segundo Chartier (2009, p. 35), que se articulem questões comuns a esse enfoque como, por exemplo, “as obras singulares e as representações comuns ou, dito de outra forma, o processo pelo qual os leitores ou espectadores ou os ouvintes dão sentido aos textos (ou às imagens) dos quais se apropriam”. Williams (2008) refere-se à complexidade que envolve o esforço para conceituação da palavra cultura aludindo à sua etimologia:

Começando como nome de um *processo* – cultura (cultivo) de vegetais ou (criação e reprodução) de animais e, por extensão, cultura (cultivo ativo) da mente humana - ela se tornou, em fins do século XVIII, particularmente no alemão e no inglês, um nome para *configuração* ou *generalização* do ‘espírito’ que informava o ‘modo de vida global’ de determinado povo. (WILLIAMS, 2008, p. 10, grifo do autor).

De acordo com esse autor, quem primeiro empregou o significativo plural de culturas foi J. G. Herder, filósofo e escritor alemão, em sua obra *Reflexões sobre a filosofia da História da Humanidade* (1784-91), com a intenção de estabelecer a diferença entre qualquer sentido singular ou, como afirma Williams (2008), “unilinear de civilização”. Ele chama a atenção para questões que envolvem o desenvolvimento de cultura enquanto cultivo da mente, dada a pluralidade de significados que lhe são atribuídos:

Podemos distinguir uma gama de significados desde (i) *um estado mental desenvolvido* – como em ‘pessoa de cultura’, ‘pessoa culta’, passando por (ii) *os processos desse desenvolvimento* – como em ‘interesses culturais’, ‘atividades culturais’, até (iii) *os meios desses processos* - como em cultura considerada como ‘as artes’ e ‘o trabalho intelectual do homem’. (WILLIAMS, 2008, p. 11, grifo do autor).

Em seguida, sustenta que na época atual o sentido prevalecente do termo é o da arte e trabalho intelectual, o qual “coexiste, muitas vezes desconfortavelmente, com o uso antropológico e o amplo uso sociológico para indicar ‘modo de vida global’ de determinado povo ou de algum outro grupo social” (WILLIAMS, 2008, p. 11). É possível datar do final do século XVIII e início do XIX o surgimento dessa coexistência de significados de cultura da qual fala Williams, com base nos estudos de Burke (1989) sobre *a descoberta do povo* pelos intelectuais.

A cultura do povo – *folk* - passa a ser levada em conta nas regiões, segundo Burke, consideradas “periferia cultural” do conjunto da Europa - Itália, França e Inglaterra – coincidentemente as que investiram mais no Renascimento. Novas expressões indicavam, simultaneamente, o surgimento de novas ideias como canção popular, conto popular, folclore, peça popular. É significativa a opinião de Burke de que a “descoberta” nessa época decorreu da representação social que esses intelectuais tinham de povo como sendo “natural, simples, analfabeto, instintivo, irracional, enraizado na tradição e no solo da região, sem sentido de indivíduo, mas de comunidade, exótico.” (BURKE, 1989, p. 37). Portanto, selvagem, natural, livre das regras do classicismo, por oposição à cultura erudita.

A “descoberta” incluiu igualmente a religião, as festas, a música, a cultura do povo com base não apenas nessas representações, mas, ainda, em razões estética, política e intelectual. Do ponto de vista da estética, as descobertas das canções, dos contos, das peças das artes populares, como um todo, foram de tal modo importantes que os poetas dos círculos eruditos passaram a imitar as baladas populares. Escritores como Herder, os irmãos Grimm e Percy estão entre os intelectuais do século XVIII que influenciaram o pensamento sobre a cultura do povo. Essa tríade foi a responsável por submeter a produção cultural popular a um processo editorial de modo a tornar essa produção “elegante” e adaptada ao “homem de gosto”.

Coletavam canções e cantos acrescentando-lhes passagens, faziam emendas e arranjos melódicos de modo a “aprimorar” essas edições atribuindo sua autoria ao “povo”, categoria genérica que excluía o indivíduo. Burke assevera que o “culto” ao povo veio da tradição e da cultura pastoril por meio do movimento de valorização de objetos oriundos do campo como forma de reação ao Iluminismo, movimento cultural de caráter racional e elitista, em contraste com a tradição.

O nexu que explica as razões políticas da “descoberta” da cultura popular consistiu na ascensão do nacionalismo, movimento de natureza nativista elaborado pelas sociedades dominadas por países estrangeiros visando ao retorno e revitalização da cultura tradicional. Burke (1989, p. 42) menciona um questionário, de 1808, contendo 51 itens, utilizado para levantamento de informações sobre os costumes, o uso de dialetos, a poesia, as festas, as práticas supersticiosas, a medicina, canções, jogos, contos de fadas e tantos outros processos de produção cultural de origem popular. Antes, em 1797, na Escócia, “uma comissão da Sociedade das Terras Altas fez circular um questionário de seis itens sobre a poesia gaélica” (BURKE, 1989, p. 42). Por outro lado, as razões intelectuais da “descoberta” da cultura do povo fundava-se na “urgência” em registrá-la “antes que fosse tarde demais”, dado o processo de desaparecimento a que estava sendo submetida. Burke registra que Herder e os irmãos Grimm, juntamente com seus seguidores, insistiam no pensamento de que a cultura popular passava por três vias de caracterização: pelo primitivismo, com base na época da produção das canções, histórias, poesias, festas ou crenças; pelo comunitarismo, tendo em vista a posição de subalternidade do indivíduo em relação à comunidade, e pelo purismo, uma vez que o povo, *par excellence*, era constituído pelo conjunto dos camponeses que viviam próximos à natureza sem as marcas da civilização, tendo preservados seus costumes e tradição.

De Certeau (1995, p. 55-61) levanta a suposição de que uma ação não-confessada é reveladora da censura imposta à noção de “cultura popular” como condição de fazer dela objeto de estudo. Censura explicada na dialética *morte* - ação de retirar do povo a sua produção para entregá-la “aos letrados ou aos amadores” - e *nascimento exótico* do popular enquanto “pureza original dos campos, símbolo das virtudes preservadas desde os tempos mais antigos desse culto castrador votado a um povo que se constitui, a partir de então, como objeto de “ciência”. A repressão, de um lado, e censura, de outro, constituíram as estratégias políticas geradoras da idealização do popular que “é tanto mais fácil quanto se efetua sob a forma do monólogo”.

No cenário urbano atual a tendência das pesquisas realizadas no campo da cultura, da comunicação e da imagem tem sido a que Sodré (2006) nomeia de a nova “sociedade da cultura”, onde se faz presente a dimensão do sensível, responsável por estabelecer outras possibilidades de inteligibilidade do social pela via do investimento afetivo. A sociedade da cultura é a sociedade do triunfo sobre o sujeito que perdeu sua posição de centro do universo portanto, descentrado, deslocado; onde a subjetividade é submetida a questionamentos e as identidades não cessam de serem criadas e recriadas porque, como afirma Escosteguy (2001, p. 142), “[...] a identidade é uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente e com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre, implica movimento”; onde as culturas são o resultado da mistura, das “impurezas” de um universo multicultural. Nesse sentido é que os estudos de recepção dos conteúdos comunicacionais, das mediações e das culturas híbridas são fundamentais em virtude do vínculo entre os estudos culturais e o campo da comunicação. É pertinente a observação de Kellner (2001), de que

Toda cultura, para se tornar um produto social, portanto ‘cultura’, serve de mediadora da comunicação e é por esta mediada, sendo, portanto comunicacional por natureza. No entanto, a ‘comunicação’, por sua vez, é mediada pela cultura, é um modo pelo qual a cultura é disseminada, realizada e efetivada. (KELLNER, 2001, p. 53).

Assim, para os objetivos propostos nesta tese, entendemos a necessidade de análise das aproximações das teorizações entre comunicação e estudos culturais, comunicação e identidade cultural e entre comunicação, memória e narrativa enquanto substratos para compreensão das construções de identidades culturais e, de modo específico, do processo de formação das identidades culturais da cidade de São Luís.

1.1 Comunicação e estudos culturais

Com o ressurgimento, nos círculos acadêmicos e populares da Inglaterra, dos debates sobre cultura no final dos anos 1950, veio à luz uma das maiores contribuições intelectual, acadêmica e social aos estudos sobre a cultura: os Estudos Culturais que teve como gênese os trabalhos produzidos por Richard Hoggart⁶, Raymond Williams⁷ e Edward Palmer Thompson⁸, cujo mérito foi tríplice: dar início a um posicionamento e ao debate crítico sobre

⁶*Uses of Literacy*(1957) - *As utilizações da cultura*

⁷*Cultur and Society*(1958) - *Cultura e sociedade*

⁸*The Making of the English Working-class*(1963) – *A formação da classe trabalhadora.*

as tendências elitistas dos conceitos de cultura oriundas de uma tradição de crítica literária (Williams); ao estudo das influências dos conteúdos da comunicação de massa sobre o cotidiano da classe trabalhadora inglesa (Hoggart), e ao modo como as experiências de classe são determinadas pela consciência de classe (Palmer). Do contexto cultural britânico os estudos e sua aplicação estenderam-se a outras realidades culturais e acadêmicas.

Hoggart mergulhou no cotidiano da classe trabalhadora inglesa de onde extraiu relatos de experiências de pessoas e de grupos por meio de diálogos onde prevaleciam expressões proverbiais típicas da tradição popular inglesa, relações familiares, as atitudes características da classe trabalhadora, a arte popular, a religião e, principalmente, as mudanças que se operavam no interior dessa classe em função da influência dos conteúdos da comunicação de massa. Menos subjetivo que o de Hoggart foi o trabalho de Thompson, que se traduziu como um estudo da história, do trabalho e da cultura da classe trabalhadora inglesa. Décadas depois, Thompson concluía seu estudo inicial com o clássico *Costumes em comum* (1991) obra onde ele põe em paralelo a permanência da tradição e a fluidez dos costumes – os “usos costumeiros” - no interior das práticas culturais. Raymond Williams demarcou a natureza crítica dos estudos da literatura propondo que a partir da leitura de escritores ingleses a crítica literária fosse voltada para a sociedade sem o caráter elitista do método empregado até então por Raymond Leavis. De tal prática Williams extraiu o conceito de anglitude (*englishness*), com o qual pretendeu valorizar aspectos da cultura popular inglesa, sobretudo as manifestações estéticas e artísticas.

Esse movimento fez surgir, em 1964, o *Center for Contemporary Cultural Studies*, ou Escola de Birmingham, não sem as críticas nem as tensões geradas pela desconfiança de sociólogos e de críticos literários, até conseguir sua legitimação e aceitação a partir do início dos anos 1970. Desde então o Centro passou a abrigar uma variedade de objetos de pesquisa e a desenvolver novas temáticas priorizando estudos sobre a emergência de várias subculturas, o interesse pela pesquisa sobre a comunicação de massa, tanto do ponto de vista do entretenimento quanto da condição de aparelhos ideológicos do estado, recepção dos conteúdos midiáticos e análise das audiências. A essa época já havia se juntado aos “pais fundadores” o jamaicano-britânico Stuart Hall, cujas contribuições foram relevantes, levando a uma das “rupturas teóricas decisivas que alterou uma prática acumulada em estudos culturais, reorganizando sua agenda em termos bem concretos” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 31). Hall colaborou decisivamente com os estudos de gênero e feminismo na perspectiva de movimento social e de politização da identidade feminina, novas noções de cultura operária e culturas jovens. Conceitos voltados para as questões de raça enquanto categorias de discurso,

incluindo não só características físicas, mas formas de falar, práticas sociais, e etnicidade. “Em qualquer caso”, afirma Kellner:

[...] os estudos culturais britânicos apresentam uma abordagem que nos permite evitar dividir o campo da mídia/cultura/comunicações em alto e baixo, popular e elite, e nos possibilita enxergar todas as formas de cultura da mídia e de comunicação como dignas de exame e crítica. (KELLNER, 2001, p. 53).

Decorridas já cinco décadas do seu início, os estudos culturais são agora, como afirma Johnson (2010), um movimento ou uma rede, pois têm seus próprios cursos em diversas universidades bem como seus próprios periódicos e encontros acadêmicos, exercendo grande influência sobre as várias atividades de caráter científico, literário, artístico, especialmente sobre os estudos da mídia e da comunicação.

O campo das comunicações, que se expande em grande velocidade, revitalizou a importância das análises de textos publicitários, narrativas fílmicas e televisuais, publicações textuais de “entretenimento” de revistas, narrativas da vida cotidiana e a efetivação dessas narrativas nas subjetividades dos receptores. Atualmente os estudos culturais, no dizer de Johnson (2010), mantêm vivo o interesse pelas formas subjetivas ou culturais efetivadas e disponibilizadas pelo texto.

No entanto, os estudos da mídia e do fenômeno comunicacional já aparecem na pauta das pesquisas sociais desde o final do século XIX e início do século XX. Não é, pois, novidade, afirmar que se deve à Revolução Industrial e suas consequências grande parte das significativas e radicais transformações tecnológicas e sociais dos meios de comunicação. Afinal, numa sociedade onde o relacionamento interpessoal de proximidade, face a face, transmuda-se para um modelo impessoal entre indivíduos socialmente isolados e mergulhados em estruturas sociais complexas, o interesse de estudiosos sobre essa sociedade e seus indivíduos, sua cultura e seus relacionamentos não foi senão uma reação natural. As mudanças sociais concretizadas pelos processos de urbanização, modernização, migração, divisão do trabalho, estratificação e mobilidade ascendente da sociedade pós-industrial fizeram surgir o que De Fleur e Ball-Rokeach (1993, p. 202) classificaram de “complexidade societária”, situação em que pessoas, embora fazendo parte de numerosas e diferentes categorias sociais,

[...] não só podem ser distinguidas em masculino e feminino, velho e jovem, rural e urbano, como em um incontável número de divisões distintas baseadas em origem étnica, afiliação religiosa, raça, orientação política, renda, ocupação e educação, só para citar umas poucas.

Foram, portanto, mudanças capazes de alterar estilos de vida por meio do consumo de produtos e de bens graças, principalmente, às mensagens publicitárias que se refletiam nos

hábitos domésticos; além das questões provocadas pela reordenação do espaço como a mobilidade de grupos de pessoas de um centro a outro, ou do campo para a cidade na busca de trabalho e de condições de vida mais atrativas, notadamente porque em muitos casos a especialização da mão de obra habilitava os indivíduos para as atividades fabris. Não havia razões mais importantes que essas para impulsionar a tecnologia da comunicação ao ideal de atingir simultânea e instantaneamente uma audiência complexa e dispersa. As práticas comunicacionais que atuavam num modelo de artesanidade, horizontalidade e simplicidade dos intercâmbios de ideias, informações e experiências passam a empregar as tecnologias que disponibilizam e socializam conteúdos massivos através do rádio, da televisão, das revistas populares e acabaram por complexificar e dotar seus processos de artificialidade, alterando significativamente as relações sociais. Porém, de acordo com Santaella (2003, p. 57),

Longe de terem usurpado o lugar social dessas formas [...] de cultura, os meios de comunicação foram crescentemente se transformando em seus aliados mais íntimos. Isso se dá porque, na produção cultural, os meios de comunicação também desempenham a importante função de meios de difusão.

O modelo maquínico (RODRIGUES, 1997) que sinalizou os primeiros estudos da comunicação, considerando-a apenas sob a perspectiva do processo – emissor/mensagem/canal/receptor – é agora atingido pela lógica comercial de uma comunicação massiva que, de conformidade com Beltrão e Quirino (1986, p. 61-62),

[...] em qualquer de suas manifestações, é indústria e, como toda indústria, se organiza em empresa, ou seja, em um conjunto estruturado e planejado de atividades pessoais: meios econômicos e técnicos e relações comerciais para a preparação, trânsito e venda do seu produto – a mensagem cultural, ao mesmo tempo bem e serviço prestado à coletividade.

Na análise de Rodrigues (1997, p. 89-92), tanto a dimensão expressiva da comunicação compreendida nas diversas modalidades de interação do indivíduo (consigo mesmo, com outros indivíduos, com a natureza e instituições sociais), quanto a dimensão pragmática compreendida nos atos de transformação no mundo, sofreram as consequências do progressivo domínio da técnica ou da interpenetração entre o mundo da linguagem e o mundo técnico. Rodrigues (1997) discerne três etapas da inscrição da técnica na teoria da comunicação e seus efeitos: o momento acelerado da invenção de elementos técnicos que correspondeu a uma concepção humanística e eufórica de progresso, ao final do século XVII; o desenvolvimento da invenção de indivíduos técnicos simultaneamente à ideia ambivalente de progresso, próprio dos séculos XVIII e XIX; e a era da cibernética, ou da invenção de sistemas técnicos, com o desenvolvimento das técnicas de informação caracterizada pela auto-regulação interna dos indivíduos técnicos, e que corresponde ao momento atual.

Nesse sentido, Sodré (2006, p. 12) ressalta as formas de conhecimento que as tecnologias comunicacionais têm imposto aos sujeitos. Em suas palavras,

A informação, a comunicação, a imagem, com todas as suas tecnologias – uma forma de conhecimento sem os requisitos hierárquicos imprescindíveis à formação e à circulação dos saberes clássicos – têm progressivamente imposto aos sujeitos da teoria e da prática como o pretexto para se cogitar de um outro modo de inteligibilidade social [...] porque a afetação radical da experiência pela tecnologia faz-nos viver plenamente além da era em que prevalecia o pensamento conceitual, dedutivo e sequencial, sem que ainda tenhamos conseguido elaborar uma práxis (conceito e prática) coerente com esse espírito do tempo marcado pela imagem e pelo sensível, em que emergem novas configurações humanas da força produtiva e novas possibilidades de organização dos meios de produção.

As imposições de um novo modo de recepção social já se faziam manifestas desde o final do século XIX e início do XX de forma ao mesmo tempo promissora e ameaçadora, por estarem relacionadas à destruição de valores considerados basilares à civilização como crenças religiosas, políticas e sociais, para dar lugar, de acordo com Le Bon (2008, p. 19-20), à “criação de condições de vida e de pensamento inteiramente novas, geradas pelas descobertas modernas das ciências e da indústria”, quadro tanto mais intensificado com a “ação inconsciente das multidões, substituindo a atividade consciente dos indivíduos” (LE BON, 2008, p. 16). De alguma maneira, Gabriel Tarde (2005) também relaciona as transformações operadas no século XIX ao movimento das massas e das novas configurações atribuídas às multidões, que ele distingue de público, categoria seleta e especializada de espectadores que “só pôde começar a nascer após o primeiro grande desenvolvimento da invenção da imprensa, no século XVI”. (TARDE, 2005, p. 10). O público – leitor de jornais e de livros, o ouvinte do rádio, o receptor dos conteúdos da televisão – passa a ser o alvo de interesse dos produtores de uma comunicação industrializada, vertical, mediada.

As pesquisas vão, aos poucos, se deslocando dos conteúdos e dos efeitos da comunicação massiva para os da criação e do uso de novas linguagens – a linguagem televisiva, a linguagem radiofônica, a linguagem jornalística, a linguagem cinematográfica. Afinal, os impactos gerados pela indústria da comunicação começavam a mobilizar o mercado do entretenimento e da publicidade, e a difusão da expressão estética, mudando padrões de comportamento das audiências em função da influência dos conteúdos dos programas de televisão, filmes, músicas e outros bens simbólicos.

Diversos centros acadêmicos da América e da Europa voltaram-se, naturalmente, para o fenômeno comunicativo e sua relação com as sociedades e a cultura na busca de explicações. Naquele momento surgem as primeiras abordagens e correntes teóricas como a

Teoria Hipodérmica⁹ assentada em bases psicológicas e psicanalíticas sobre o estudo das massas. Nesse contexto de valoração técnica aparece entre os anos 1920 a 1960, nos Estados Unidos, o campo de estudos conhecido como *Mass Communication Research* de enfoque empirista e dimensão quantitativa, voltado para uma variedade de aspectos da comunicação¹⁰.

Data também da década de 1920 o surgimento de uma das mais expressivas contribuições ao estudo da comunicação, a Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt, cujos representantes¹¹ elevaram a níveis consideráveis em todo o meio acadêmico ocidental o estudo dos fenômenos comunicacionais¹² sob uma perspectiva estética e ideológica e de crítica à barbárie. Deve-se à Escola de Frankfurt a criação do conceito de indústria cultural que, tal como qualquer outra indústria de produção material submetida às leis de mercado, é produtora em grande escala de bens imateriais – cultura, lazer, entretenimento – para consumo das massas. A crítica dos frankfurtianos à cultura de massa derivava das noções de fetichização da mercadoria enquanto objeto de fruição estética, da banalização do gosto, e da percepção que tinham sobre o estímulo à barbárie. Rüdger (2001, p. 144) comenta que essa crítica não era porque

⁹ Também denominada *bullet theory*, ou teoria da seringa, a teoria hipodérmica comparava o público ao tecido do corpo humano atingido pela ação dos meios de comunicação – a seringa. Essa teoria, que aparece na década de 1920, fundamentava-se na visão da psicologia behaviorista que explica o comportamento como resultante da relação causa-efeito, ou do estímulo-resposta (S-R). A teoria hipodérmica apontava, ao mesmo tempo, a vulnerabilidade do tecido social aos conteúdos dos meios de comunicação e a potência dos efeitos desses meios.

¹⁰ O pragmatismo político das pesquisas em comunicação partia das demandas instrumentais estatais ou de grandes monopólios da área de comunicação de massa com a finalidade de compreender os processos comunicacionais a fim de otimizar seus resultados, a partir dos estudos da comunicação midiática. Entre os teóricos integrantes da Corrente Americana está Harold Lasswell, cuja obra *Propaganda Techniques in the World War* (Técnicas de Propaganda de um Mundo em Guerra - 1927) é considerada marco inicial da *Mass Communication Research*. O primeiro resultado dos estudos foi a Teoria Matemática da Comunicação formulada em 1949 por Claude Shannon e Warren Weaver, engenheiros matemáticos norteamericanos. Eles elaboraram o sistema mecânico da comunicação de modo linear, cujo esquema adapta-se tanto à comunicação entre máquina-máquina, quanto às telecomunicações e ou mesmo aos indivíduos sem que se configure, necessariamente, em um modelo de interação humana. Seguiu-se a Corrente Funcionalista, de orientação sociopolítica, voltada para os estudos dos efeitos da comunicação em relação às audiências, aos efeitos de campanhas políticas e à propaganda. Os estudos realizados pela Corrente Americana influenciaram diversos centros acadêmicos que passaram a utilizar sua metodologia para novos estudos e novas pesquisas sobre os meios de comunicação de massas, as características psicológicas dos receptores, a organização das mensagens e seus efeitos sobre a audiência.

¹¹ Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse e, na segunda geração, Jürgen Habermas, herdeiro das discussões do grupo. A partir de 1930 o grupo passou a reunir-se no Instituto de Pesquisas Sociais, criado desde 1923, em Frankfurt.

¹² Alguns dos estudos clássicos da Escola de Frankfurt: *Teoria crítica, Eclipse da razão* (Max Horkheimer); *Cultura e sociedade, Eros e civilização, Ideologia da sociedade industrial* (Herbert Marcuse); *Estética do cinema, Passagens, Obras Escolhidas, A modernidade e os modernos*, além do célebre *A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica* (Walter Benjamin); *Dialética do esclarecimento, Teoria estética* (Theodor Adorno).

[a cultura de massa] é popular, mas, sim, porque boa parte dessa cultura conserva as marcas das violências e da exploração a que as massas têm sido submetidas desde as origens da história. A linguagem rebaixada, o menosprezo da inteligência e a promoção de nossos piores instintos, senão da brutalidade e estupidez, que encontramos em tantas expressões da mídia, sem dúvida se devem ao fato de que há muitas pessoas sensíveis a esse tipo de estímulo mas, e isso é o que importa, tal fato não é algo natural nem, também, algo criado pela mídia.

A Escola de Frankfurt impulsionou de forma significativa os estudos críticos da comunicação sob diversas perspectivas como a análise cultural de textos, estudos de recepção, pelo público, dos efeitos sociais e ideológicos da cultura e da comunicação de massa. Os frankfurtianos realizaram análises de música, da literatura popular, de novelas de rádio, de revistas populares. Kellner (2001, p. 44) acrescenta que “[...] em suas teorias sobre indústria cultural e em suas críticas à cultura de massa, foram os primeiros a analisar sistematicamente e a criticar a cultura e as comunicações de massa no âmbito da teoria crítica da sociedade.”

Estava, porém, reservado ao final da década de 1950 o impacto criado pelas ideias de Marshall McLuhan, professor e filósofo canadense que forçou o mundo acadêmico a voltar a atenção para seus estudos sobre a explosão dos meios de comunicação e seus efeitos na sociedade. McLuhan foi autor de diversas (e controvertidas) obras¹³, cujos conteúdos exerceram grande impressão no meio acadêmico e social. McLuhan é autor dos conceitos: “os meios [de comunicação] como extensões do homem”, “os novos meios acabaram com a linearidade da leitura”, “o mundo é uma aldeia global” e “o meio é a mensagem”. Na crítica à formulação teórica “o meio é a mensagem”, Sodré (2006) pondera que admiti-la é dizer que “há um sentido no próprio meio”, por conseguinte, há uma ruptura do dualismo forma-matéria, e uma consequente definição da cultura através de estratégias sensíveis, mais do que pelo racionalismo. Dizer, pois, que “o meio é a mensagem” implica que

[...] a forma tecnológica equivale ao conteúdo e, portanto, não mais veicula ou transporta conteúdos-mensagens de uma matriz de significações (uma ‘ideologia’) externa ao sistema, já que a própria forma é essa matriz. Tal é o sentido ou o ‘conteúdo’ da tecnologia: uma forma de codificação hegemônica, que intervém culturalmente na vida social, dentro de um novo mundo sensível criado pela reprodução imaterial das coisas, pelo divórcio entre forma e matéria. (SODRÉ, 2006, p. 19, grifo do autor).

De algum modo, as controvertidas teses de McLuhan já prenunciavam o que os teóricos dos estudos culturais chamariam, algum tempo depois, de *globalização* no sentido não apenas de mundialização e rompimento de fronteiras culturais e de mercado, mas de

¹³Suas principais publicações, no Brasil: *O Meio é a Mensagem* (1967), *Guerra e paz na Aldeia Global* (1968), *A Galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico* (1969), *Os meios de comunicação como extensões do homem* (1969), *O meio são as massa-gem* (1969), *Guerra e Paz na Aldeia Global* (1971), *Do Clichê ao Arquétipo* (1973), *McLuhan por McLuhan: conferências e entrevistas* (2005).

possibilidades de comunicação rápida e em nível planetário, em função da ubiquidade dos *media*, em particular da televisão. Todavia, a globalização enquanto resultado da difusão transnacional da informação e da comunicação, como lembra Thompson (2007, p. 263), não constituiu nenhum fato novo, considerando que

[...] materiais impressos sempre puderam ser transportados através das fronteiras de um país, e a difusão foi muitas vezes realizada (e diversas vezes contestadas) no campo internacional – especialmente na Europa, onde os sinais podem facilmente ultrapassar as fronteiras dos estados-nações [...] a geração e a globalização cresceram dramaticamente nos últimos anos, principalmente como resultado das conquistas da tecnologia de satélite. (THOMPSON, 2007, p. 263).

Hoje, como jamais, vivemos a experiência de um mundo globalizado, digitalizado, uma sociedade em rede (CASTELLS, 1999), resultado de processos de transformação tecnológica que não afetou de modo exclusivo as formas de comunicação – informação, computação, telecomunicações, radiodifusão – mas propiciou uma ampla extensão de campos de conhecimento e de práticas científicas e culturais. O autor caracteriza essas formas como sendo uma “crescente convergência de tecnologias específicas para um sistema integrado, no qual trajetórias tecnológicas antigas ficam literalmente impossíveis de se distinguir em separado” (CASTELLS, 1999, p. 79), como são, hoje, as tecnologias a serviço da engenharia genética, da medicina, da microeletrônica e, por que não, da própria linguagem enquanto experiência reguladora da realidade e da cultura, como lembra Neil Postman, citado por Castells:

Nós não vemos... a realidade... como *ela* é, mas como são nossas linguagens. E nossas linguagens são nossas mídias. Nossas mídias são nossas metáforas. Nossas metáforas criam o conteúdo da nossa cultura. (POSTMAN, 1985, *apud* CASTELLS, 1999, p. 354, grifo do autor).

Embora pareça óbvio constatar que vivemos os efeitos concretos de um mundo globalizado, digital, com possibilidade cada vez mais real de submissão a um sistema *panóptico eletrônico* dominado pelas redes sociais, também faz sentido a pertinente observação de Bosi quando afirma que

[...] a técnica cria *redes* de globalização, mas o mundo é feito de territórios, nações, paisagens que o fetichismo da técnica não consegue explicar porque nada substitui a reflexão solitária. A *interação* não esgota o alcance da *comunicação*. (BOSI, 2003, p. 19, grifo da autora).

A reflexão de Bosi nos conduz à própria etimologia do termo comunicação, do latim *communicatio*, cujo significado de *tornar comum, partilhar* pressupõe tanto o ato reflexivo do sujeito consigo mesmo numa experiência de intracomunicação - exercício que põe em prática cogitação, pensamento, ponderação, raciocínio, meditação do sujeito consciente de si- quanto a dialogicidade que implica presença de intersubjetividades.

1.2 Comunicação e identidade cultural

Assim como cultura, identidade cultural é uma expressão polissêmica, sobretudo quando percebida no contexto da pós-modernidade. Hall (1998, p. 8) pôs em relevo a complexidade do conceito de identidade quando afirmou ser “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova”. Ele apresenta algumas razões para o que considerou ser a ausência de afirmações conclusivas sobre o tema, como, por exemplo, a transformação das sociedades modernas a partir de uma mudança estrutural; uma conseqüente fragmentação nas identidades pessoais (classe, gênero, sexualidade, etnia, nacionalidade); e a perda de “um sentido de si”, tudo isto pondo a nu o que denominou uma “crise de identidade”. A partir deste ponto Hall (1998) considera distintas concepções de identidade, classificando diferentes sujeitos¹⁴.

Em sua abordagem sobre o processo de secularização dos ritos coletivos, Rodrigues (1997, p. 29) traz uma visão interessante sobre a problematização e a procura da identidade pelo sujeito nas sociedades modernas, e o faz em proveito de instituições modernas como a moda, por exemplo, instauradora de uma *ditadura* capaz de *destituir* o vestuário de uma de suas funções, como a de “atribuir a cada um o seu lugar no seio de uma ordem preestabelecida”. Desse modo, a identidade do sujeito torna-se uma questão problemática, pois, ao mesmo tempo em que se procura retirar dessa marca seu caráter instituidor através da constante busca de uma identidade autônoma, instaura-se um movimento simultâneo de transgressão e conformação, de valorização acerba do novo e da mobilidade na procura de uma identidade individual. No entanto, o que conta, na visão de Rodrigues, é muito mais a procura do que propriamente o encontro; muito mais o processo, o *estar-em-curso*, do que o encontro que poria fim a essa mobilidade e à problematização. Busca e mobilidade estimuladas, de alguma forma, pelo investimento da mídia no processo de invenção de culturas e de identidades.

¹⁴ A exemplar classificação estabelecida por Hall qualifica: o *sujeito do Iluminismo*, marcado pela racionalidade, é consciente de sua individualidade e idêntico a si mesmo; o *sujeito sociológico* que, embora caracterizado pela autonomia, sua essência e individualidade são modificadas na continuidade das relações com o social, “com os mundos *culturais* exteriores”, numa reciprocidade que leva o indivíduo a projetar-se nas “identidades culturais” e ao mesmo tempo a internalizar os conteúdos dessas identidades; e o *sujeito pós-moderno* que sendo, ao mesmo tempo, produto desse intercâmbio, é aquele cujas identidades contraditórias empurram-no em diferentes direções, culminando com o processo de *deslocamento* das identificações. A esse deslocamento o sujeito está submetido tanto em nível espacial quanto temporal. (HALL, 1998, p. 12,13).

Decerto, a abrangência planetária das redes de comunicação tem facilitado o investimento maciço de conteúdos culturais, não raro dissimulando interesses de ordem política, econômica e ideológica através dos recursos da propaganda e da publicidade, muitas vezes desestabilizando e recriando culturas. O fenômeno da globalização, resultado da abertura de fronteiras e da interconexão planetária, promoveu e facilitou a onda migratória que fez avançar a “mistura” de culturas que aparecem multifacetadas e complexificadas em decorrência de aproximações linguísticas e étnicas - feitos denominados como *diáspora*, *hibridismo*, *multiculturalismo*, *etnicidade*, noções caras ao campo dos estudos culturais, e fundamentais para as atividades de pesquisas no campo social. A *diáspora*, que explica o movimento de busca permanente, de construção em processo e da não fixação, sem desconsiderar, todavia, as conexões entre passado e presente, leva à compreensão de *hibridismo* no sentido de impureza, de combinações de culturas, ideias e etnias. Hall afirma que as pessoas

[...] nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico. (HALL, 1998, p. 89, grifo do autor).

Nessa mesma perspectiva, Santaella (2003, p. 57) afirma que “[...] a cultura humana existe num *continuum*, ela é cumulativa, não no sentido linear, mas no sentido de interação incessante de tradição e mudança, persistência e transformação.” Vem a propósito a observação de Ribeiro (2012), poeta e produtor cultural maranhense, quando se refere à prática cotidiana das noções da diversidade no contexto cultural:

[...] acho que uma questão de fundo que até hoje os ensaístas e pensadores culturais ainda divergem é sobre a questão da desigualdade e da diversidade. Porque uma coisa é o discurso da diversidade, mas dentro dele eu acho que é inaceitável a questão da desigualdade. No campo dos Estudos Culturais a todo momento está aflorando e alguns colocam isso aí como sinônimo, mas é uma concepção totalmente diversa. Afirmer a diferença, afirmar a diversidade é uma coisa, agora aceitar dentro desse bojo essas diferenças com as desigualdades gritantes que tem na sociedade aí já é outra história. (RIBEIRO, 2011).

Esses choques apontados por Ribeiro não são mais que a tensão criada entre os processos constantes do “estar-em-curso” e a tradição. Diáspora e hibridismo opõem-se ao essencialismo enquanto algo “acabado”, definido *a priori* pela natureza, por isso fechada, na condição de uma identidade nacional e de recusa em “viver com a diferença” (ESCOSTEGUY, 2001b), mas como fruto de uma construção constante, sempre provisória e contingente, nos encontros e nos choques e entrechoques culturais (ASSIS; CANEN, 2004).

Todavia, a identidade pressupõe alteridade. Cuche (1999, p. 183) é enfático ao declarar que “não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si [pois que] a identidade existe sempre em relação a uma outra”. Silva (2009) observa que a interdependência entre identidade e diferença resulta do processo de produção simbólica e discursiva ligadas a sistemas de significação, argumento que ratifica a função comunicativa de produção de sentido por meio da circularidade dos processos de produção/circulação/distribuição/consumo/reprodução, de produtos culturais. A propósito, Martino (2010) ressalta o papel da comunicação na dialética identidade alteridade, afirmando que

[...] na comunicação se desenvolvem noções principais de identidade – a definição comunicativa do indivíduo, do grupo e da nação acontece na possibilidade de se compartilhar um discurso, trama responsável por indicar quem é você e, por contraste e complemento, quem *não* é você. (MARTINO, 2010, p. 57, grifo do autor).

Estudos como os dos latino-americanos Martín-Barbero (*Dos meios às mediações, Processos de mediação e matrizes culturais*), e Garcia Canclini (*Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*), assim como as de Stuart Hall (*A identidade cultural na pós-modernidade*) são igualmente fundamentais à compreensão dos aspectos de construção da identidade cultural e das culturas. Enquanto Martín-Barbero nos move a perceber a identidade ligada à noção de descentramento, Canclini leva em conta processos de hibridismo que incluem noções de desterritorialização-reterritorialização-transnacionalização, expansão de gêneros impuros (mesclas de texto, música, imagem), que o leva a concluir que hoje todas as culturas são de fronteira (CANCLINI, 2003, p. 348).

Na experiência ludovicense é possível perceber estratégias diferenciadas para cada movimento de construção de suas identidades culturais, seja a *Atenas Brasileira, Cidade fundada por franceses* ou *Jamaica Brasileira*.

A *Atenas Brasileira*- cujo aparecimento ocorreu num contexto de busca de um ideal de aprimoramento e cultivo da São Luís do século XIX, fruto da ação de uma pequena elite cultural alicerçada numa comunicação igualmente elitista em relação à sociedade da época, o jornalismo e a literatura, foi estruturada sobre um modelo cultural exógeno, a França e a Grécia, que levou ao fechamento dessa elite num círculo intelectual privilegiado, assumindo o papel de produtores e difusores do saber, próprio daquilo que Bourdieu (1976) classificou de *mandarinato intelectual*. Esse cenário, entretanto, não poderia ser diferente, dadas as características do século, até ao advento dos meios de comunicação de massa, como bem analisou Santaella:

Até meados do século XIX, dois tipos de cultura se delineavam nas sociedades ocidentais: de um lado, a cultura erudita das elites, de outro lado, a cultura popular, produzida no seio das classes dominadas. O advento da cultura de massas a partir da explosão dos meios de reprodução técnico-industriais – jornal, foto, cinema -, seguida da onipresença dos meios eletrônicos de difusão – rádio e televisão -, produziu um impacto até hoje atordoante naquela tradicional divisão da cultura erudita, culta, de um lado, e cultura popular, de outro. Disso resultam cruzamentos culturais em que o tradicional e o moderno, o artesanal e o industrial mesclam-se em tecidos híbridos e voláteis próprios das culturas urbanas. (SANTAELLA, 2003, p. 52).

O ambiente cultural e político que marcou o século XIX teve no processo de construção da *Atenas Brasileira* a prevalência de um “espírito nobiliárquico” – característica da aristocracia rural luso-maranhense - cujo escopo era alcançar engrandecimento e requinte social através da formação intelectual de seus descendentes.

Em seguida, o processo de construção da *Jamaica Brasileira*, identidade que, elaborada, também, no mesmo espírito de transposição cultural, teve seu modelo de identificação fundado na “expressão natural do povo menos privilegiado das periferias”, como define Beydoun (2012), compositor e vocalista da banda *Tribo de Jah*. Na opinião de Beydoun, “é notável como um povo simples [...] estabeleceu uma estética tão peculiar *pra se ouvir e dançar o reggae*” (BEYDOUN, 2012). A cultura negra e periférica foi produzindo, aos poucos, na sociedade de São Luís, um novo modo de ser e de viver objetivado na música, na dança, no ritmo, na produção discursiva e no encontro de raças e etnias muito mais próximo da cultura das massas do que da elite cultural, conforme descrevemos no capítulo quatro.

Em relação ao debate sobre cultura iniciado em 2007 em São Luís, que deu origem à expressão *maranhensidade*, desde o princípio já descartava a ideia de um modelo essencialista de cultura no sentido de volta às raízes e ao que representaria a pureza da cultura maranhense. A proposta cultural da *maranhensidade* estava fundada numa prática multicultural de valorização da diversidade e de rejeição à ideia de uma nova identidade, como verificamos no comentário de Ribeiro (2011):

[...] a diversidade passava também pela conjugação das identidades, no plural; quanto mais você afirmasse as identidades, mais você trabalhava também com a diversidade, que era uma proposta que nós defendíamos ...e vínhamos participando de vários fóruns de caráter local, nacional e até internacional.

A proposta cultural da *maranhensidade*, por harmonizar-se com o projeto multicultural proposto pelos estudos culturais que “vê como válidas as contribuições positivas das diversas raças, sexos, etnias, classes e grupos sociais para a cultura e sociedade” (KELLNER, 2001 p. 127), estabeleceu a aproximação da cultura erudita e intelectualista da *Atenas Brasileira* com a cultura popular da *Jamaica Brasileira* fazendo aparecer um gênero cultural híbrido que caracteriza, hoje, a cultura maranhense. Tanto a aproximação das culturas

quanto o amálgama que se produziu foram resultados da ação dos meios de comunicação, produtores e difusores de identidades culturais e de realidades sociais.

A relevância dos meios comunicacionais na construção e atualização de identidades culturais parece indiscutível, e sua ação é possibilitada pela participação dos diversos atores sociais em diferentes contextos históricos, atuando de modo objetivo na realidade social. Especificamente na construção de identidades culturais convém levar em conta aspectos ideológicos, culturais, econômicos, étnicos e raciais que estruturam a posição e a ação dos atores sociais - intelectuais, artistas, povo – em suas variadas práticas culturais.

O jornalismo enquanto campo da comunicação tem contribuído de modo substancial para o processo de construção de identidades e de realidades sociais através da utilização de procedimentos e de técnicas de produção da informação fundadas em hipóteses e em linhas de pesquisas teóricas. Linhas de pesquisas jornalísticas como a hipótese de *agenda setting*¹⁵ - que explica como a agenda pessoal é determinada pela mídia; ou a prática no interior das empresas jornalística ou de qualquer outra difusão que realimentam o sistema de produção de informação através da opinião pública que funciona como estrutura temática. E ainda a chamada hipótese do *newsmaking* (fazedores de notícias), a teoria do jornalismo que define o papel do jornalista não apenas como emissor, mas como produtor da notícia através do exercício de atividades como a “filtragem” de informações, a tomada de decisão sobre os aspectos da realidade que devem, ou não, ser construídos sob a forma narrativa do texto informativo ou opinativo, a seleção de temas de interesse da editoria e de outros setores

¹⁵ A hipótese de *agenda setting*, por exemplo, elucida o processo pelo qual os meios de comunicação determinam sobre o quê a audiência pode pensar, sobre o quê deve falar, ou até mesmo sobre o quê pensam que os outros falam. Trata-se, portanto, do estabelecimento de uma agenda temática, fazendo coincidir a agenda dos meios com a agenda do público. Sobre a relação existente entre as agendas dos *media* e a agenda pública, Enric Saperas (1987) observa que o modelo mais simples é o modelo de conhecimento que parte da hipótese segundo a qual a audiência conhece os temas ou unidades de conhecimento público que aparecem cotidianamente nos meios de comunicação de massa [...]; segundo esta primeira hipótese, se os meios não recolhem um acontecimento, este deixa de ter existência pública salvo para os indivíduos que desenvolvem uma atividade próxima desse acontecimento [...]; a ordem de prioridades estabelecida pelos meios de comunicação determina a capacidade de discriminação temática do público, na medida em que este responde aos mesmos critérios de prioridade presentes nos meios de comunicação [...]. O público confere uma maior ou menor importância aos temas de atualidade segundo a presença de um item de atualidade nos meios de comunicação de massa durante um determinado período de tempo (SAPERAS, 1987, p. 67). Embora os meios de comunicação não sejam capazes de impor o quê pensar em relação a um determinado tema, como postulava a teoria hipodérmica, são capazes, porém, de a médio e longo prazos, influenciar sobre o quê pensar e falar (HOHLFELDT, 2001, p. 191). A relevância dos temas midiáticos cria alto nível de interesse da audiência, o que pode resultar em efeitos e influências, como por exemplo, os modos de “perceber” a realidade social e todos os seus componentes, da maneira como os meios determinam que ela seja ou pareça ser. Comparando a hipótese de *agenda setting* aos postulados da Teoria Crítica frankfurtiana, Ferreira (2001, p. 112) observa o deslocamento na ação dos *media* sobre a audiência, pois enquanto a *agenda setting* construiu sua hipótese afirmando a influência ou a massificação pela imposição ao público do que deve pensar, a Teoria Crítica postulava que a massificação, ao contrário, consistia em não levar o público a pensar.

distintos da estrutura social, o que implica o exercício de controle social. A atividade do jornalista, que é a de noticiar, está sujeita a regras como a noticiabilidade e o valor-notícia, que consideram os acontecimentos em suas variadas categorias. São teorias passíveis de explicar os processos de construção de realidades e de identidades culturais dadas as características de suas atuações.

O campo jornalístico, portanto, enquanto especialização da comunicação é, por natureza, campo de produção de sentido e de construção de realidades sociais, por conseguinte, de identidades culturais, pelo processo de transformação de acontecimentos que passam a constituir objeto de consumo sob formas visuais e auditivas de mensagens previamente agendadas, selecionadas, “filtradas”. Tuchman, citada por Saperas (1987), observa que a informação como construtora da realidade social

[...] tem sua origem numa ampla rede informativa que atinge proporções planetárias, mas que se modela nas estruturas internas das organizações emissoras, nas quais os profissionais da informação se encontram submetidos a um vasto sistema hierárquico que lhes atribui uma determinada função na recolha da informação e na determinação do que é noticiável, do que será considerado como notícia e do tipo de tratamento da informação que dará lugar à narração dos fatos enquanto mediação simbólica. (SAPERAS, 1987, p. 153-154).

Hall (2003) percebeu que a complexa estrutura em dominância do processo comunicativo não mais se estrutura em um modelo linear, porque é explicada pela circularidade da produção/circulação/distribuição/consumo/reprodução dos meios enquanto indústria cultural, e que essa estrutura é sustentada por práticas conectadas em que cada qual mantém sua distinção e tem suas modalidades particulares, suas próprias formas e condições de existência (HALL, 2003, p. 365). Em sua opinião,

[...] é sob a forma discursiva que a circulação do produto se realiza, bem como sua distribuição para diferentes audiências. Uma vez concluído, o discurso deve então ser traduzido – transformado de novo – em práticas sociais, para que o circuito ao mesmo tempo se complete e produza efeitos. Se nenhum *sentido* é apreendido, não pode haver *consumo*. Se o sentido não é articulado em prática, ele não tem efeito. (HALL, 2003, p. 366, grifo do autor).

Desse modo, Hall (2003) confirma este pensamento quando atribui à mensagem a natureza de produto que se estrutura, por um lado, segundo a lógica de mercado e, por outro, sob a lógica discursiva a partir de um referencial de sentidos e ideias, este último objetivado pelo “conhecimento útil sobre rotinas de produção, habilidades técnicas historicamente definidas, ideologias profissionais, conhecimento institucional, definições e pressupostos, suposição sobre a audiência.” (HALL, 2003, p. 367).

Levando em conta essas referências, consideramos que os processos de construção das identidades ludovicenses foram, sem exceção, sustentados pela ação dos meios, em suas

diferentes especializações: no século XIX e início do XX, o jornalismo foi o veículo mediador do processo de construção da *Atenas Brasileira* e da origem francesa da cidade de São Luís. Literatura e jornalismo eram atividades que os *Atenienses* - Odorico Mendes, Gonçalves Dias, João Lisboa, Artur Azevedo e outros - exerceram na condição de literatos, poetas, cronistas, publicistas. Sodré (1978, p. 26-27) lembra que:

A cultura literária [...] era apanágio de uma sociedade regida pelos interesses de uma oligarquia latifundiário-escravocrata, mas também por um certo idealismo jurídico cultivado nas escolas de tradição coimbrã. A instrução secundária, marcada pelo gosto da erudição livresca e da retórica, era um ensino de classe, tendo como valor principal a tradição. O poder das Letras – representado na vida pública pelo jornalismo, literatura e política – recalcava, ao nível das escolas secundárias, o ensino profissional vigente, e contribuía, em nível mais amplo, para assinalar a distância entre elite requintada e massa inculta, entre dirigentes e dirigidos.

A lente através da qual esses personagens fizeram a “leitura” do mundo, foi a mesma por onde seus leitores enxergaram a realidade, construíram modos de vida, inventaram e reinventaram suas identidades culturais. Ou, dito de outra forma, os significados atribuídos à realidade e aos valores políticos, sociais, culturais, aos modos de ser da sociedade foram *consumidos* e significativamente decodificados por uma seleta audiência, de modo que seus efeitos foram os de conformidade e de identificação com uma elite cultural estruturada sob o paradigma eurocêntrico.

Nas últimas décadas do século XX o rádio, como meio massivo de grande penetração, foi o veículo que propiciou a aproximação das culturas maranhense e jamaicana através da *popularização* da música *reggae* e fez surgir a *Jamaica Brasileira*.

1.3 Comunicação, memória e narrativa

Se o campo da comunicação e dos estudos culturais são fundamentais para a compreensão do processo de construção da identidade cultural, memória e narrativa são, semelhantemente, indispensáveis. A memória está associada à identidade, às consciências individuais e coletivas, a lugares, ao tempo. Memória e lembrança alternam-se com o esquecimento, estão ligadas às experiências de vida e à afetividade, como bem expressou Halbwachs (1990, p. 69), nesta afirmação poética:

No próprio círculo de nossos pais, nossos avós deixaram sua marca. Não percebíamos outrora, porque éramos sobretudo sensíveis ao que distinguiria uma geração da outra. Nossos pais caminhavam a nossa frente, e nos orientavam para o futuro. É chegado um momento em que eles se detêm e nós os ultrapassamos. Então, devemos nos voltar para eles e parece que no presente foram envolvidos pelo passado e que são confundidos agora por entre as sombras de outrora.

A memória guarda relação com o testemunho, com a imaginação, e é objetivada por narrativa, relatos e, por conseguinte, por convivências e experiências de comunicação. Pela evocação da memória e das lembranças trazemos ao presente tradições e expressamos conhecimento do passado. Memória individual e memórias coletivas escoram-se uma à outra “porque em realidade nunca estamos sós”, diz Halbwachs (1990, p. 26), acentuando o valor da memória como sentimento de pertencimento. De Certeau considera que a memória é “o antimuseu”, dado que

[...] ela não é localizável. Dela saem clarões nas lendas. Os objetos também, e as palavras, são ociosos. Aí dorme um passado, como nos gestos cotidianos de caminhar, comer, deitar-se, onde dormitam revoluções antigas. A lembrança é somente um príncipe encantado de passagem, que desperta a Bela-Adormecida-no-Bosque de nossas histórias sem palavras. “*Aqui, aqui era...*” (DE CERTEAU, 1998, p. 189, grifo do autor).

Essa oposição da qual fala De Certeau, foi pensada por Halbwachs quando distinguiu a memória pessoal ou autobiográfica da memória histórica, considerando que a memória de nossa vida nos apresenta um quadro mais denso da história geral, enquanto a memória histórica, mais ampla, apresenta o passado sob uma forma resumida e esquemática. Em suas palavras:

Nomes próprios, datas, fórmulas que resumem uma longa sequência de detalhes, algumas vezes uma anedota ou uma citação: é o epitáfio dos acontecimentos de outrora, tão curto, geral e pobre de sentido como a maioria das inscrições que lemos sobre os túmulos. É que a história, com efeito, assemelha-se a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas. (HALBAWACHS, 1990, p. 55).

Nora (1981, p. 9) estabeleceu entre memória e história uma contraposição, por entender que “tudo opõe uma à outra”:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a libera, e a torna sempre prosaica.

Embora distintas, memória e história encontram na narrativa seu elemento comum. Martino (2010, p. 57) faz distinção entre passado e história enquanto narrativa, dizendo que “passado não é uma narrativa; foram eventos, fatos, lutas, conversas, movimentos – em uma

palavra, ação. Mas isso ficou no passado: o que chega até nós são evidências documentais a partir das quais se constroem narrativas”.

Através da narrativa são organizadas as memórias, são contadas histórias, colocados em curso os enredos, registrados os acontecimentos, inventados fatos e tradições, organizado o tempo, colocados em cena personagens, protagonistas, os heróis dos romances, das novelas, dos contos, da crônica; elaborados os discursos através dos quais realidades são recriadas a cada instante. As estruturas narrativas, de acordo com De Certeau (1998, p. 199), seriam como relatos que atravessam e organizam lugares, selecionando-os e reunindo-os num só conjunto e “deles fazem frases e itinerários, percursos de espaços”.

Em Barthes (1976) encontramos o clássico conceito que aponta a abrangência, as formas de articulação, a ubiquidade e a imprescindibilidade da narrativa para a organização da vida social e cultural:

[...] a narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou imóvel, pelo gesto ou pela mistura ordenada de todas estas substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na epopéia, na história, na tragédia, no drama, na comédia, na pantomima, na pintura [...], no vitral, no cinema, nas histórias em quadrinhos, no *fait divers*, na conversação. Além disto, sob estas formas quase infinitas, a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há, não há em parte alguma povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos têm suas narrativas [...](BARTHES, 1976, p. 19-20, grifo do autor).

Uma vez tida como a “mistura ordenada” de toda a forma manifesta ou latente de linguagem – oral, escrita, gestual, imagem fixa ou imóvel visando a todas e quaisquer manifestações comunicativas e que existem desde sempre nas fábulas (as de La Fontaine, Esopo, Fedro...), nos mitos indígenas, nas lendas brasileiras, na literatura, na história, no jornalismo, na dramaturgia, nas artes plásticas, nas artes audiovisuais, na conversação e até nas mais avançadas formas de tecnologia informacional - a narrativa, seja do ponto de vista do seu conteúdo ou enredo, seja por meio do modo de organização desse conteúdo, envolve ou *narra* uma história – fictícia ou real, ao mesmo tempo em que assume o caráter de invenção histórica necessária ao ato cultural criador de identidade.

A narrativa confere ao narrador a arte de inventar e, como assinala Leite (1989), “quem narra, narra o que viu, o que viveu, o que testemunhou, mas também o que imaginou, o que sonhou, o que desejou. Por isso, NARRAÇÃO e FICÇÃO praticamente nascem juntas!” (LEITE, 1989, p. 6, grifo da autora). Vem, a propósito, a observação de Geertz sobre o sentido atribuído à ficção no contexto de “risco” a que estão sujeitas as interpretações: “trata-se[...] de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido

original de *fictio* – não que sejam falsas, não-fatuais, ou apenas experimentos de pensamento. (GEERTZ, 1978, p. 25-26, grifo do autor).

Narrar é prática comunicativa que implica a relação entre narrador e leitor. Na situação do jornalismo *sensacionalista* - categoria que lida com o grotesco, com os dramas cotidianos, com as *sensações*, até com a imaginação e a fantasia em contraste com a pretendida objetividade jornalística – há, no entanto, um limite, um ponto de equilíbrio entre a realidade narrada e a ficção – construção - fantasiosa. Barbosa e Enne (2005) observam que em relação a essa categoria de jornalismo, cuja estratégia consiste em “transportar a realidade para a narrativa”, o leitor é quem dá coerência e constrói unidades de sentido a essas narrativas, com base no critério da verossimilhança. As autoras afirmam que

A edição fantasiosa deve [...] ser apresentada dentro de determinados parâmetros, dos quais o principal é a verossimilhança. É preciso construir narrativas num meio-termo, onde a realidade fique envolta numa atmosfera de sonho. Os elementos passionais não podem ser ocultados, sob pena de não se despertar o interesse do leitor, mas ao mesmo tempo não é possível exagerar nas tintas descritivas, sob pena de transportar a notícia para o lugar do folhetim. (BARBOSA; ENNE, 2005, p. 70).

Não importa a forma manifesta ou latente da linguagem em que se objetiva, a narrativa é ato comunicativo através do qual se processa a cultura. Sem essa produção cultural que é a narrativa, afirma Medina (2006, p. 67), “o humano ser não se expressa, não se afirma perante a desorganização e as inviabilidades da vida. Mais do que talento de alguns, narrar é uma necessidade vital”. Narrativa e linguagem são, portanto, componentes básicos de comunicação tanto no plano da interação entre pessoas e dos diálogos coletivos, quanto no plano das “formas sociais maiores de contatos com objetos”,

[...] especialmente com objetos culturais das produções televisivas, cinematográficas, teatrais, nos espetáculos de dança, das performances, nas instalações, a possibilidade de criação de situações similares, inclusive em ambientes de relacionamento virtual. (MARCONDES FILHO, 2009, p. 64).

As narrativas, assim como os lugares da memória, de acordo com Delgado (2006, p. 43), são instrumentos importantes de preservação e transmissão de heranças identitárias e tradições. Diferentemente da memória comum, constituída pelo impacto dos meios de comunicação e que envolve, segundo Jedlowski (2005, p. 91), apenas “um agregado de pessoas que não se conhecem e que não interagem, mas que se recordam das mesmas coisas porque as viram na televisão ou no cinema, porque leram sobre elas nos jornais ou as escutaram no rádio”, a memória coletiva

[...] é uma rede complexa de atividades, cujo estudo mostra que o passado nunca permanece *uno e idêntico a si*, mas é constantemente selecionado, filtrado e reestruturado por questões de necessidades do presente, tanto no nível individual quanto no social. (JEDLOWSKI, 2005, p. 87, grifo do autor).

De par com a cultura, a memória coletiva enquanto representação “relativa ao passado que cada grupo produz, institucionaliza, cuida e transmite por meio da interação de seus membros” cuja função primordial é dar “coesão a esse grupo social e manter sua identidade” (JEDLOWSKI, 2005, p. 87-88), constitui-se fundamento das identidades sociais e como tal, enraíza-se “no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”, como afirma Nora (1981, p. 9). A identidade, de acordo com Martino (2010, p. 55),

[...] é algo que se desenvolve a partir dos discursos que definem as fronteiras simbólicas de quem se é a partir de um passado e um presente, responsáveis, igualmente, por ensaiar um projeto de futuro. Identidades são características compreendidas a partir de discursos fundadores, responsáveis por definir as narrativas de um passado tornado presente, que o justifica e legitima.

Discursos fundadores são parte das narrativas que têm a função de construir os símbolos nacionais que Silva (2009) apresenta como sendo hinos, bandeiras, brasões e mitos fundadores. Na acepção deste autor,

Fundamentalmente, um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heroico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura *providencial*, inaugurou as bases de sua suposta identidade nacional. Pouco importa se os fatos assim narrados são *verdadeiros* ou não; o que importa é que a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva que lhe garante certa estabilidade e fixação, sem as quais ela não teria a mesma necessária eficácia (SILVA, 2009, p. 85, grifo do autor).

Memória e narrativa foram categorias essenciais e necessárias aos processos de construção das identidades culturais de São Luís. Critérios ideológicos, políticos, econômicos, culturais e de relações sociais, logicamente, foram levados em conta. A reivindicação de uma identidade particularizada, singular, portanto, *diferente* de outra, como a *Atenas Brasileira*, foi legítima enquanto forma de distinção e de afirmação de si. Narrativas de um passado memorável – verdadeiros ou imaginados - sustentadas por discursos de natureza político-ideológica instauradores de realidades e criadores de tradição foram definidoras do “ato fundador” que, num movimento duplo, tanto consagrou uma identidade – a da *Atenas Brasileira* pela revitalização do passado -, quanto idealizou uma nova tradição, a de São Luís cidade fundada por franceses, nascida a partir do “acontecimento espetáculo” que envolveu as festividades dos 300 anos de fundação da cidade.

Fundamentais para este processo foram as crônicas dos padres capuchinos, integrantes da comitiva designada pela Coroa Francesa para criação de uma Colônia em São Luís, trazidas à luz por meio de articulada por intelectuais e políticos maranhenses. Foram essas crônicas as legitimadoras de uma narrativa de fundação porque seus autores encontravam-se na condição de narradores-protagonistas, portanto, cronistas-testemunhas por nomeação da Casa Real

Francesa. De acordo com Martino (2010, p. 55), “discursos fundadores [são] responsáveis por definir as narrativas de um passado tornado presente, que o justifica e legitima”.

Comentando as conclusões a que chegou Barthes sobre as possíveis relações entre história e ficção, Leite (1989) resume os três modos como se processa a enunciação: por meio das indicações de caráter testemunhal, pela presença de signos que remetem à organização do discurso onde se insere a questão da relação do tempo da enunciação, e através das formas de inauguração ou de abertura do discurso. Sobre a inauguração do discurso ou da narrativa, a autora assevera que

[...] em alguns historiadores, se aproxima do ‘exórdio’ dos poetas, uma espécie de invocação religiosa que dá um caráter sagrado ao início do RELATO e, por extensão, a todo ele, e que, modernamente, se ‘objetiva’ aparentemente nos prefácios. Segundo Barthes, esse recurso não tem tanto a função de marcar a subjetividade, mas de embaralhar os tempos – o passado do RELATO e o presente do DISCURSO – para criar a impressão de um tempo mítico, semelhante aos das ‘velhas cosmogonias’, o que aparentaria o historiador ao poeta ou ao adivinho. (LEITE, 1989, p. 80, grifo da autora).

A estas observações de Barthes correspondem os textos de abertura das narrativas dos capuchinhos d’Evreux e d’Abbeville sobre a missão colonizadora francesa em terras maranhenses. A propósito dessa produção a dois, o padre Yves d’Evreux adverte o leitor de sua *Viagem ao norte do Brasil*:

Advirto-vos que não repetirei aqui coisas já escritas pelo Padre Cláudio d’Abbeville na sua *História*, e somente acrescentarei o que mais do que ele soube por experiência, pois eu estive em Maranhão dois anos completos, e ele apenas quatro meses: verificareis esta verdade, comparando os nossos escritos, e facilmente descobrireis o que aumentei. (D’EVREUX, 2002, p. 61).

Retornemos, então, aos textos dos dois cronistas franceses. No intróito do primeiro capítulo de *Viagem...*, onde trata “da construção das capelas de São Francisco e São Luís do Maranhão”, d’Evreux usa da invocação religiosa para atribuir à sua narrativa, conforme observou Barthes, um caráter sagrado ao início do relato cujo efeito é o de colocar-se a si mesmo numa posição de sagrado – “homem apostólico” - cuja missão de “salvação das almas” confunde-se com o projeto colonizador com o qual estava envolvido na condição de cronista credenciado pela Rainha Regente do trono da França:

O salmista rei Davi, no seu salmo 28, composto em ação de graças pelo acabamento do Tabernáculo, disse: *Afferte Domino, filii Dei, afferte Domino filios arietum*, ‘trazei ao Senhor, ó filhos de Deus, trazei cordeiros ao Senhor’, o que Rabi Jonatas assim explicou: *Tribuite coram domino laudem coetus Angelorum, tribuite coram domino gloriam et fortitudinem*, ‘daí louvores ao Senhor, ó coros angélicos, daí ao Senhor glória e força’. Queria ele dizer que os anjos bem-aventurados auxiliam os homens em todos os seus santos projetos e especialmente quando se trata de procurar a salvação das almas, porque caminham adiante estes felizes espíritos e rompem a turba dos diabos, inimigos da salvação a fim de socorrerem os homens apostólicos, incumbidos de salvarem as almas errantes nos desertos da infidelidade, aí comparados aos filhos dos carneiros que saltam aqui e ali pelos rochedos da

duresa do coração, porém, afagados pelas doçuras do Evangelho, se deixam guiar brandamente até a porta do Tabernáculo de Deus, levados no grande mar do batismo, e oferecidos à face do *Sancta Sanctorum*. (D'ÉVREUX, 2002, p. 67, grifo do autor).

Em d'Abbeville, é exemplar o preâmbulo do capítulo 28 da sua *História da missão...* onde trata das Leis fundamentais decretadas na Ilha do Maranhão¹⁶:

Há tão estreita ligação entre a religião e a lei, que uma não pode existir sem a outra. E tão verdadeiro é isso que da asserção tira o Apóstolo uma máxima geral: *Traslato sacerdocio, necesse est ut legis traslatio fiat*, 'em se mudando a religião e o ofício sacerdotal, mister se faz mudar-se a lei', conseqüência natural da íntima união entre ambas as coisas. Tendo, pois, êste grande Deus tido como conveniente dar início ao conhecimento da verdadeira religião católica, apostólica e romana aos habitantes da Ilha do Maranhão e circunvizinhanças, julgou-se necessário decretarem-se leis fundamentais a serem observadas rigorosamente. [...] (D'ABBEVILLE, 1976, p. 126, grifo do autor).

Segue-se ao exórdio de inequívoca invocação religiosa, o relato onde d'Abbeville, na condição de narrador-protagonista, oferece ao leitor detalhes que situam sua narrativa em um contexto histórico e político ao identificar os personagens presentes ao ato de concessão das *Leis* e ao detalhar as razões e a natureza do empreendimento com o qual estava comprometido na condição de cronista comissionado por ordenança real:

Em nome de sua Magestade, nós, Daniel de La Touche, Cavaleiro e Senhor de La Ravardiere, Francisco de Rasily, também cavaleiro, senhor do dito lugar e de Aunelles, procurador do alto e poderoso senhor Nicolau de Harlay, cavaleiro, senhor de Sancy, Barão de Molle, e de Gravois conselheiro de Estado e do Conselho Privado do Rei, loco-tenentes-generais de Sua Magestade nas Índias Ocidentais, tendo empreendido por graça de Deus, o estabelecimento de uma colônia francesa no Maranhão e terras adjacentes, e a conversão dos habitantes ao cristianismo, de acôrdo com as intenções do Rei de França, nosso Soberano e Senhor, e de conformidade com o poder que nos outorgou Sua Magestade, como consta das cartas patentes que nos deu, e ainda em obediência à autoridade e à vontade da Rainha Regente, nossa Soberana e Senhora, julgamos necessário e conveniente, antes de qualquer outro alicerce, decretar, para essa colônia, as mais santas leis, e as mais adequadas, na medida do possível, ao nosso princípio, tendo por certo que sem a Justiça ordenada por Deus aos homens, sua imagem, não pode existir república alguma. Portanto, reconhecendo a graça a bondade e a misericórdia demonstradas por Deus ao conduzir-nos tão felizmente a bom pôrto, começaremos pelas ordenações que dizem especialmente respeito à sua honra e à sua glória. (D'ABBEVILLE, 1976, p. 126, grifo do autor).

Nesses relatos encontram-se memórias, objetivam-se processos comunicativos e são dadas as condições históricas que motivaram a construção da identidade cultural da cidade de São Luís enquanto *Cidade fundada por franceses*. A história, ou o acontecimento histórico em si mesmo, parece não ter tanto mérito quanto o acontecimento espetáculo que subordinou a história e fez dessa transformação o ato fundador da identidade que ainda reverbera após um século. Lembrando Martino (2010, p. 55),

¹⁶ No ANEXO A constam as “Leis fundamentais decretadas na Ilha do Maranhão”.

A identidade é algo que se desenvolve a partir dos discursos que definem as fronteiras simbólicas de quem se é a partir de um passado e um presente, responsáveis, igualmente, por ensaiar um projeto de futuro. Identidades são características compreendidas a partir de discursos fundadores, responsáveis por definir as narrativas de um passado tornado presente, que o justifica e legitima.

Da convergência epistemológica resultante dos fundamentos que buscamos para este trabalho – comunicação, cultura e identidade cultural, memória e narrativa - é possível constatar afinidade e correlação entre si. Não há cultura sem comunicação e a comunicação só é viável no ambiente de cultura. Das práticas comunicacionais e culturais criam-se e recriam-se identidades, engendram-se subjetividades. Nem há memória à parte da experiência comunicativa, nem fora da relação com o espaço e o tempo. Espaço, tempo, vivências, acontecimentos são também resultados de uma tessitura narrativa onde as mais diversas formas de linguagem se conjugam para fazerem surgir a história e os fatos. Com Santaella (2003), entendemos que a cultura

[...] é a parte do ambiente que é feita pelo homem. Implícito nisto está o reconhecimento de que a vida humana é vivida num contexto duplo, o habitat natural e seu ambiente social. [...] a cultura é mais que um fenômeno biológico. Ela inclui todos os elementos do legado humano maduro que foi adquirido através do seu grupo pela aprendizagem consciente, ou, num nível algo diferente, por processos de condicionamento – técnicas de várias espécies, sociais ou institucionais, crenças, modos padronizados de conduta. (SANTAELLA, 2003, p. 31).

Ao fazer referência ao espaço habitado, Ricoeur (2007) coloca em harmonia categorias basilares da experiência comunicativa – desde o corpo, às relações com os objetos e as coisas, os lugares, as pessoas, a história, os acontecimentos – sem a qual não há nem cultura, nem identidades, nem subjetividades, sociabilidades ou mesmo a vida:

De saída, temos a espacialidade corporal e ambiental inerente à evocação da lembrança. Para explicá-la, opusemos a mundaneidade da memória a seu pólo de reflexividade. As lembranças de ter morado em tal casa de tal cidade ou de ter viajado a tal parte do mundo são particularmente eloquentes e preciosas; elas tecem ao mesmo tempo uma memória íntima e uma memória compartilhada entre pessoas próximas: nessas lembranças tipos, o espaço corporal é de imediato vinculado ao espaço do ambiente, fragmento da terra habitável, com suas trilhas mais ou menos praticáveis, seus obstáculos variavelmente transponíveis [...]. Da memória compartilhada passa-se gradativamente à memória coletiva e a suas comemorações ligadas a lugares consagrados pela tradição: foi por ocasião dessas experiências vívidas que foi introduzida a noção de lugar de memória, anterior às expressões e às fixações que fizeram a fortuna ulterior dessa expressão. (RICOEUR, 2007, p. 157).

Compreender os processos de construção das identidades culturais de São Luís implica saber a história de seus habitantes, como vivem hoje os ludovicenses, do que falam, como produzem arte e fazem as festas, vestem-se ou como inventam sua culinária, com quais memórias individuais e coletivas convivem, como criam e recriam suas lendas e os acontecimentos, de que modo convivem com a política, com a saúde, com a vida e a morte. É

saber como se percebem e representam a si mesmos, como lidam com a sua história e suas materialidades. É perceber, por fim, suas práticas comunicativas.

2 POLÍTICA E IDENTIDADE CULTURAL: DO PROVINCIANISMO MANDONISTA À POLÍTICA CULTURAL DE RESISTÊNCIA AO PODER OLIGÁRQUICO EM TEMPOS DE *MARANHENSIDADE*

*A situação específica do Maranhão
é que parece que a todo tempo se inventou um
Estado para depois inventar um povo.*
Joãozinho Ribeiro

Em 1912 veio a público, em São Luís, o livro *O Maranhão histórico*, compilação da série de artigos de autoria do historiador maranhense José Ribeiro do Amaral (1853-1927) publicados nos anos 1911 e 1912, sobre fatos relacionados com a história do Maranhão. Naquele ano a cidade comemorava 300 anos de fundação. Fervilhava no meio cultural e acadêmico o movimento liderado pelos *Novos Atenienses*¹⁷ e pela corrente oposicionista, a *Renascença Literária*, ambas empenhadas na restauração e permanência do “esplendor das letras e das artes” que arriscava a se ofuscar com o desaparecimento do chamado Grupo Maranhense¹⁸, integrante do *Panteão Maranhense* que fez da cidade de São Luís, ao longo de todo o século XIX, a *Atenas Brasileira*. O temor do ofuscamento tinha motivação até certo ponto natural, uma vez que os intelectuais maranhenses que formaram o Grupo Maranhense já eram falecidos e uma *Segunda Geração*¹⁹, desde muito cedo, trocara São Luís pelo Rio de Janeiro onde se estabelecera e fixara residência.

O contexto cultural de busca de renascimento e de tentativa de superação do sentimento de nostalgia pelo esforço de revitalização da educação e da cultura, principalmente, coincide com outro movimento de formação identitária de inspiração elitista e política que foi a evocação da fundação da cidade, fato histórico ocorrido em 1612, atribuindo-se a esse acontecimento a origem francesa da cidade de São Luís como marca, também, de singularidade e identidade. Em que pese toda a carga cultural desses movimentos, a sua base foi de caráter estritamente político, cuja gênese está nas primeiras ações

¹⁷ Os Novos Atenienses Antonio Francisco Leal Lobo, Manuel de Béthencourt, Raul Astolfo Marques, Raimundo Lopes da Cunha e José do Nascimento Moraes lideraram o movimento de revitalização da *Atenas Brasileira*.

¹⁸ O Grupo Maranhense, também conhecido como primeira geração dos Atenienses, era constituído por Odorico Mendes, Antonio Gonçalves Dias, João Francisco Lisboa e Francisco Sotero dos Reis, biografados por Antonio Henriques Leal em seu *Pantheon maranhense: ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*.

¹⁹ Os irmãos Artur e Aluisio Azevedo, Raimundo Correia, Coelho Netto, Graça Aranha, Viriato Correia, Humberto de Campos. Incluímos, excepcionalmente, neste estudo, o nome de Sousândrade em função da importância da sua obra e por ter sido contemporâneo da segunda geração de *atenienses*, embora não seja considerado um deles.

colonizadoras em terras do Maranhão por exploradores franceses e portugueses, e ao embate posteriormente travado entre simpatizantes da causa lusa ou gaulesa, originado das políticas de governo que se sucederam ao ato de fundação da cidade.

O empreendimento francês de 1612 para instalação de uma Colônia francesa no Maranhão tendo à frente Daniel de La Touche com sua comitiva e mais quatro cronistas fracassou em função do projeto lusitano de estabelecimento e exploração de uma Colônia portuguesa levado a cabo a partir da expulsão dos franceses, em 1615, quando tem início o governo português dos capitães-mores²⁰, sendo Jerônimo de Albuquerque o primeiro capitão-mor do Maranhão.

Decorridos seis anos do governo português na colônia maranhense a Coroa Portuguesa, através da Carta Régia de 13 de junho de 1621, criou o Estado do Grão-Pará e Maranhão, e então tem início uma difícil fase da história caracterizada por grave carência econômica que se estende pelo período de um século. Na descrição do historiador Mário Meireles, no prefácio ao *Pantheon Maranhense*, o Maranhão,

[...] muito embora constituído, e praticamente desde o início de sua efetiva colonização no começo do século XVII, em um estado separado e administrativamente igual ao do Brasil, decorrida uma centúria e meia vivia ainda em vergonhoso e deplorável estágio de atraso econômico, pois que sem ao menos produzir o que bastante para alimentar e vestir seus ainda escassos habitantes. E estes, por sua vez, brutalizados pelo meio-ambiente em que viviam, e mesmo porque governados, no temporal, por ladrões de mau exemplo e guiados, no espiritual, por degradados da pior vida [...]. Desse lastimável e degradante estado de coisas de logo se perceberia o Governador e Capitão-General Francisco Xavier de Mendonça Furtado que, imediatamente após ter assumido o exercício do cargo em 1751, apressar-se-ia em informar a Corte de que este Estado, e principalmente a capital, se encontrava na mais reduzida miséria (MEIRELES, 1987, p. viii).

Tal situação levou a Coroa a criar, em 1682, uma primeira Companhia do Comércio, ou Estanco do Maranhão, com o objetivo de estimular a agricultura açucareira e algodoeira, o fornecimento de crédito e o transporte de escravos. Na verdade, porém, sua principal atividade restringiu-se ao tráfico de mão-de-obra escrava e, dois anos depois, a Companhia que detinha o monopólio comercial no Maranhão e no Pará, era extinta, em consequência da revolta de agricultores liderada pelos irmãos Manuel e Tomás Beckman que acabaram sendo enforcados. Meireles (1987, p. viii) comenta o estado “lastimoso” em que se encontravam “as gentes mal alimentadas e mal vestidas”, mesmo bastante tempo depois “do sacrifício, na forca (10.11.1685), dos chefes daquele movimento de 1684”.

²⁰À época das capitânicas hereditárias designava-se capitão-mor a autoridade a quem cabia o governo das vilas, ou distrito. Uma das funções do capitão-mor era a de substituir ou representar o governador ou capitão-general sobre quem estava a responsabilidade do governo de todo o estado colonial, em sua ausência ou impedimentos.

A virada histórica da Colônia maranhense – e com ela todo o estado de coisas oriundo de sua constituição - acontece com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão²¹ em 7 de agosto de 1755, instalada em São Luís no ano de 1756. Teve origem com a petição encaminhada, em 1752, pela Câmara Municipal de São Luís ao Governador e Capitão-General Francisco Xavier de Mendonça Furtado, através da qual solicitava a criação de uma sociedade para exploração do comércio de importação de escravos africanos. Aprovada a petição pelo governador, este a encaminhou ao Marquês de Pombal, seu meio-irmão, que decretou a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão.

De seu intenso comércio resultou um crescimento econômico e social que propiciou ao Maranhão as condições para a formação de uma sociedade de sesmeiros, nobres e fidalgos pertencentes à alta linhagem de famílias portuguesas, radicados no Maranhão, e por maranhenses nascidos na capital, São Luís, ou em outras províncias do Estado, que formariam a incipiente aristocracia rural luso-maranhense, ancestral dos notáveis que farão surgir, no cenário nacional e na Europa, do século XIX, uma elite maranhense destacada pela cultura letrada.

Uma oligarquia formada pela nobreza rural escravocrata, sesmeiros, proprietários e comerciantes do século XVIII, no Maranhão, forneceu as bases político-econômicas ao aparecimento da *Atenas Brasileira* na primeira metade do século XIX, como forma de fortalecimento da distinção entre dominantes-dominados pelo viés da cultura literária e do saber acadêmico.

2.1 Nobiliarquia luso-maranhense: cultivo intelectual como gênese da primeira identidade cultural da cidade de São Luís

Os aristocratas rurais maranhenses, muitos deles portadores dos títulos de fidalgos, barões, condes e viscondes²² não apenas investiram na busca de títulos de nobreza para seus sucessores, como foram os construtores do alicerce cultural que sustentaria o patrimônio intelectual dessa descendência, propiciando o aparecimento da São Luís *Atenas Brasileira* a partir da primeira metade do século XIX.

²¹ A Companhia Geral do Comércio do Maranhão e Grão-Pará beneficiou, principalmente, a agricultura em função do fornecimento de recursos financeiros, mão-de-obra, mantimentos e ferramentas aos lavradores; permitiu o intercâmbio comercial com a Europa e a Ásia, promoveu o estabelecimento de colonos estrangeiros no Maranhão. A Companhia foi extinta vinte anos depois.

²² A relação dos portadores de títulos de nobreza do Maranhão nobiliárquico consta dos ANEXOS D e E.

Na bibliografia de autores maranhenses sobre genealogias e biografias históricas desde o século XVII destacam-se o *Pantheon Maranhense - ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*, do historiador Antonio Henriques Leal (1828-1887), o *Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão*, do também historiador César Augusto Marques (1826-1900) e a recente *História da nobiliarquia luso-maranhense*, do jornalista e escritor Mílson Coutinho, a quem já foi dada a alcunha de o *Plutarco maranhense*. Obras das quais lançamos mão na produção deste trabalho.

No texto introdutório à sua *História da nobiliarquia luso-maranhense*, Coutinho (2005) apresenta uma síntese histórica dos títulos de nobrezas da Europa, começando pela aristocracia feudal, desde a Gália, com o reino franco dividido em circunscrições territoriais sob a autoridade de funcionários da Coroa no tempo de Carlos Magno, passando pelo Império Carolíngio, pelo reino lombardo da Itália, e pela Inglaterra de Guilherme, o Conquistador. Condes, duques, marqueses, vassallos e barões formavam a poderosa nobreza a quem a autoridade real confiava a administração militar e civil das cidades e províncias. As nobrezas de Espanha e Portugal, desde o século VIII, formavam a classe superior e dependiam do soberano. Mas havia uma classe privilegiada que se aproximava dos nobres, sem lhes ser igual: a dos *caballeros*, *milites* e dos *infanzones de fuero*²³. É de Coutinho (2005, p. 25), também, a informação de que

[...] em vários países, atividades como a de comércio eram mais ou menos incompatíveis com a nobreza, não se concebendo que um nobre exercesse atividades dessa ordem, sem decair do seu nível social.

Na colônia portuguesa dos trópicos, desde o século XVII, já se tem notícias de uma incipiente nobreza. O autor também contesta a unanimidade de outros autores que só aceitam a presença, no Brasil,

[...] dos fidalgos de linhagem, condes e viscondes, a partir da chegada da Corte Portuguesa, em 1808, [...] esclarecendo que uma coisa é titulação de nobres, no Brasil, que na realidade só tem começo com o príncipe regente d. João, e outra é o registro dos governantes portugueses a partir das capitânicas hereditárias. É sabido que os velhos fidalgos com brasões d'armas, por vias legítimas ou ilegítimas, começaram a povoar a *terra brasilis* desde o ano de 1532. (COUTINHO, 2005, p. 67, grifo do autor).

No Maranhão, cartas e títulos de nobreza já eram deferidos desde o primeiro quartel do século XVII e

²³De acordo com Coutinho, os *caballeros* e *milites* eram homens livres que custeavam cavalos para ir à guerra recebendo, por esses serviços, certos privilégios. A palavra *caballero* aplicava-se também aos nobres propriamente ditos que se dedicavam à profissão militar a cavalo. Os *infanzones de fuero* eram uma ordem privilegiada por concessão do rei, que às vezes se dava coletivamente a todos os habitantes da cidade. (COUTINHO, 2005, p. 25, grifo do autor).

[...] não são poucos os homens com cartas e brasões aqui nascidos, ou simplesmente de portugueses que trouxeram os títulos e por cá se deixaram ficar, com descendência fidalga [...] que se casaram no Maranhão e fixaram, aqui, um ponto de partida para os seus descendentes irem a Lisboa em busca de novas cartas e títulos de nobreza, afinal deferidos a partir do século XVIII, muitíssimo antes de d. João. Um exemplo? Foi no ano de 1638, por seus relevantes serviços prestados ao Maranhão, Pará e capitania de Cabo do Norte, que a Coroa Portuguesa galardoou Bento Maciel Parente com sua meticulosa carta de fidalguia, acompanhada de seu iluminado *brasão* de armas (COUTINHO, 2005, p. 67, grifo do autor).

O desenvolvimento econômico e social propiciado pelas atividades comerciais da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, a partir de 1755, atraiu exploradores estrangeiros como os viajantes naturalistas alemães²⁴ Spix e Martius (1976) os quais, em passagem pelo Maranhão, dão detalhes da prosperidade das sesmarias espalhadas pelas regiões da Província, obtida sob trabalho escravo. Eis sua descrição:

O número de negros, na província, monta agora, avaliando baixo, a 80.000, e desde o começo sempre estava muito maior do que na vizinha província do Pará; razão a que se atribui naturalmente a falta de agricultura e riqueza desta província do Brasil, tão ricamente dotada. O primeiro motivo da numerosa importação de escravos negros e, com isso, o grande progresso da lavoura, por eles realizado, deve-se buscar nos favores com que a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, fundada em 1756 e exclusivamente privilegiada, facilitou a compra dessa infeliz raça de homens. A companhia forneceu, a princípio, aos plantadores grandes capitais, sob a condição de somente serem reembolsados, depois de um ou mais anos e, por iniciativa do então Governador, Sr. Joaquim de Melo, recobrou esses adiantamentos – feitos em dinheiro, ferramentas agrícolas e escravos – descontando-os apenas das safras de algodão, para fomentar a lavoura, porém, pagou em dinheiro aos fazendeiros as safras de arroz. (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 248).

O fato de a Companhia ter sua administração subordinada diretamente ao rei, explica as fartas correspondências dos homens de negócio que, de acordo com Coutinho (2005), batiam “às portas dos palácios de Lisboa” tanto para obterem “para si, e até para seus filhos, comendas e galões, como reconhecimento público de seus serviços.” (COUTINHO, p.144). O reconhecimento aos serviços também era recompensado sob a forma de concessão de sesmarias pela Coroa portuguesa aos fidalgos que exploravam as atividades agrícolas e pecuárias, o extrativismo vegetal, as exportações, além do latifúndio monocultor e escravagista.

²⁴ Os cientistas alemães Johann Baptist von Spix (1781-1826), zoólogo; e Carl Friedrich Philip von Martius (1794-1868), botânico, chegaram ao Rio de Janeiro em 14.07.1817 e durante os três anos seguintes percorreram as províncias de São Paulo e Minas, chegando até os limites de Goiás, visitaram a Bahia, uma parte de Pernambuco, Piauí e Maranhão, subindo, por fim, ao Amazonas. Chegaram ao Maranhão, navegando pelo rio Parnaíba. Destinando-se à capital São Luís, os viajantes praticamente percorreram todas as regiões do Estado, subindo pelos rios Munim, Tocantins, Grajaú, Mearim, Codó Itapicuru e alguns afluentes. Registraram cada detalhe desses lugares: os habitantes, seu estilo de vida e os tipos de habitação; as atividades agrícolas, pecuárias e comerciais; características da fauna e da flora. O trabalho de cunho etnográfico dos dois naturalistas está registrado na obra *Viagens pelo Brasil*, em três volumes. A primeira edição em português foi publicada pela Imprensa Nacional em 1938, promovida pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em comemoração ao seu centenário (BALDUS, 1968).

As fartas correspondências encaminhadas à Corte portuguesa pela fidalguia maranhense não apenas objetivavam a confirmação régia aos requerimentos de títulos de nobreza e a concessão de licenças para exploração de serviços. Eram também os meios através dos quais os interessados encaminhavam delações contra inimigos, queixas pessoais sobre seu estado de saúde e até pedidos de exoneração de cargos públicos. Nas petições para a concessão de mercês, o remetente encaminhava seu currículo, referia-se aos seus antepassados citando-lhes os nomes, informava local de nascimento, provas de que pertencia à “nobreza”. Incluía nessas descrições as atividades comerciais e os empreendimentos realizados na província, o desempenho político e as benemerências realizadas, tudo em favor do Reino, com loas à Sua Majestade.

Há cartas remetidas diretamente a D. Maria I e a D. João²⁵ por súditos portugueses residentes no Maranhão e por maranhenses natos. Nas respostas da rainha D. Maria I às missivas de seus súditos - fosse para atestar-lhes a concessão dos títulos requeridos ou para responder-lhes as súplicas ou outros assuntos - constam elogios à fidelidade e à bravura de alguns, como se lê na carta enviada a José Gonçalves Silva, *o Barateiro*, fidalgo português que adotara o Maranhão como local de residência e onde constituiu família e montou grandes negócios que incluía o cultivo de arroz, algodão e mandioca, beneficiamento de madeira e exportações.

Coutinho (2005) relata que esse fidalgo, em carta datada de 1797 enviada a D. Maria I, informava que “havia embarcado, na galera União, de sua propriedade, e no bergantim Falcão 1.800 sacas de arroz para *ajudar em munições às reais tropas*”. E dizia ainda sobre a remessa de 20 contos de réis que fizera “a título de empréstimo, para as despesas da guerra”. Referia-se o missivista à guerra entre Portugal e Espanha. Coutinho, citando o Catálogo, documento 7.750, completa a informação, dizendo que ao responder, a rainha,

[...] por intermédio do ministro d. Rodrigo de Sousa Coutinho, enviou officio ao Barateiro, declarando achar-se desvelada em reconhecer a fidelidade e amor dos seus vassallos, que por este ato de aceitar o oferecimento de v. mercê, e por esta carta fique perpetuada na sua família, para exemplo dos vindouros a memória de uma ação tão ilustre, tão própria de um vassallo português, prova bem distinta de sua fidelidade e patriotismo. (COUTINHO, 2005, p. 162).

Não admira, pois, que o fidalgo tenha recebido a almejada recompensa real. Como forma de gratidão, foi conferido a José Gonçalves da Silva “o hábito de cavaleiro professo da

²⁵ D. Maria I, sucessora de D. José I, seu pai, foi rainha de Portugal de 1777 a 1816, ano da sua morte [no Brasil]. Em 1792, em função da doença de D. Maria I, seu filho, D. João, assumiu o trono na condição de príncipe regente. Com a morte da mãe, em 1816, assumiu a Coroa como D. João VI, até 1821.

Ordem de Cristo”, em documento assinado pela rainha D. Maria I, em 6 de agosto de 1797 (COUTINHO, 2005, p.162).

As sesmarias no Maranhão se multiplicavam em localidades que, em alguns casos, vieram a adotar os nomes de seus primeiros proprietários. Nas regiões de Alcântara, Aldeias Altas, Itapicuru, Mearim, Guimarães, Cantanhede, Viana, onde as primeiras sesmarias foram concedidas, expandiram-se a agricultura, a pecuária, as fábricas e as exportações. Na compreensão de Spix e Martius a prosperidade de Caxias²⁶ era atribuída

[...] à cultura do algodão, explorada desde uns vinte e tantos anos, com afinco, em seu interior, e fomentada em toda a província pela Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, assim como à atividade comercial de seus habitantes, entre os quais se encontram muitos europeus. (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 231).

Prosseguindo na direção de São Luís, navegando pelo rio Itapicuru e seu afluente o rio Codó, os naturalistas, focando a realidade econômica e cultural do Maranhão das primeiras décadas do século XIX com suas lentes de exploradores europeus, afirmam que “quanto mais nos afastávamos de Caxias, mais numerosas eram as fazendas, cujo extenso casario indicava a opulência de seus donos”, e descrevem a estrutura das construções das moradias da região que dispõem de “suficiente número de aposentos [...] uma varanda na fachada principal e como os grandes armazéns, é coberta de telhas” (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 238). Não ficam por aí seus comentários.

Subindo o rio, passando por Itapicuru, Rosário e Icatu até chegarem à capital São Luís, os navegadores tiveram a oportunidade de observar a prosperidade econômica da Colônia. Lemos em seus relatos que:

A metade da viagem até a Vila de Itapicuru-Mirim foi de navegação demorada e monótona [...]. Esta última vila [...] está situada numa elevação, à margem oriental do rio, e apenas dá a perceber exteriormente o considerável comércio que se movimenta daqui para a capital e ao longo de toda a ribeira do Itapicuru. Este lugar [...] deve sua origem ao comércio de gado bovino, pois aqui os sertanejos negociam a venda das boiadas, vindas do Piauí e do interior do Maranhão, em troca de tudo o que precisam. Na maioria das casas acham-se lojas onde estão expostas à venda grandes quantidades de chitas, artigos de ferro, porcelanas e louças de barro, vinhos, licores e gêneros de Portugal [...]. O número de fazendas estabelecidas à beira do rio, daqui em diante é cada vez maior; fazem parte da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário [...] onde o comandante examina os passaportes dos viajantes. (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 239-240).

Sobre a referência dos naturalistas alemães ao rigor a que eram submetidos os viajantes que se aventuravam a terras maranhenses, encontramos um registro que nos chamou

²⁶ O atual município de Caxias, à época denominado Arraial das Aldeias Altas, em 1812 foi elevada à categoria de Vila.

a atenção²⁷. Finalmente os dois naturalistas aportaram na cidade de São Luís, por eles considerada “merecedora, à vista de sua população e riqueza, o quarto lugar entre as cidades brasileiras” (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 244). Descrevem em pormenores a organização política da capital São Luís, e da Província de Alcântara, desde o final do século XVIII. Comparando o Maranhão aos estados que tinham em sua estrutura política todas as autoridades, Spix e Martius (1976, p. 245-246) afirmam que

[...] o governador é presidente da Junta da Fazenda Real. Com os seguintes assessores: o ouvidor da comarca [...]; o juiz de fora da cidade [...]; o escrivão da fazenda [...]; o tesoureiro e o intendente do Arsenal [...]. Desde o ano de 1812, dispõe o Maranhão de um Tribunal de Apelação, que consta de 10 conselheiros [...]. Apela-se daqui somente para a Suplicação do Rio de Janeiro [...]. Os maranhenses, nestes últimos trinta anos, só elegeram brasileiros natos para essa Câmara, os quais, como o magistrado municipal do Porto, gozam dos Privilégios de Infanções²⁸. A força armada, que está espalhada em toda a província, pelos diversos postos de vigilância, consta com um regimento de infantaria de linha, uma brigada de artilharia, oito regimentos de milícias a pé e um regimento de milícias a cavalo, igualmente espalhado pela província. A cidade dispõe de um regimento de milícias brancas e de outro de cor, e, ademais, assim como a cidade de Alcântara, de uma companhia de voluntários a cavalo. As ordenanças nessa província não estão organizadas independentes, pois os denominados corpos auxiliares ou ordenanças em existência desde 1757 foram em 1796 elevados a milícias.

Comentando os benefícios decorrentes do desenvolvimento econômico da Companhia do Grão-Pará e Maranhão sobre a capital São Luís, Coutinho (2005, p. 132) afirma que a Companhia propiciou “saltos de qualidade para a nossa economia, sendo volumosas as exportações de arroz, algodão, madeiras e outros gêneros da terra”, e que sem os homens de negócios que fizeram desenvolver o comércio e as exportações,

[...]o casario do centro histórico não existiria e as velhas ruas do Giz, das Crioulas, da Palma, da Alfândega, da Cruz, Grande e outras mais, talvez não passassem de um renque de meias-moradas acanhadas. Foram eles [...] os que deram a São Luís a paisagem de arquitetura colonial digna de comparação com Lisboa antiga. (COUTINHO, 2005, p. 144).

²⁷ Trata-se de um episódio, no mínimo, pitoresco sobre o rigor da legislação portuguesa, fielmente cumprida pelas autoridades maranhenses, em relação ao embargo de viajantes estrangeiros ao Maranhão. Astolfo Serra relata o risco que o naturalista e pesquisador alemão Alexander von Humboldt (Berlim, 1769-1859) correu de ser preso no Maranhão. Diz-nos que, em 1800, o então ministro da Casa Real Portuguesa, D. Rodrigo de Sousa Coutinho, enviara uma carta ao capitão-general do Maranhão, D. Diogo de Sousa, comunicando que um tal barão de Humboldt, natural de Berlim, havia viajado pelo interior da América e determinando-se dirigir sua viagem pelas partes superiores da província do Maranhão [...] e como se faz suspeita a viagem de um tal estrangeiro que debaixo de capciosos pretextos, talvez procure [...] tentar com novas idéias de falsos e capciosos princípios os ânimos dos povos [...], ordena Sua Alteza Real, muito embora com maior exação e escrúpulo, se examine o fato noticiado na *Gazeta da Colônia*, atalhando a continuação de tais indagações, isto é, a viagem de Humboldt. *Felizmente*, comenta Serra: *o velho sábio não apareceu pelo sertão maranhense, porque a ordem dada era severa, e as medidas tomadas foram imediatas para conduzi-lo a São Luís*, “com toda sua comitiva, sem, contudo, se lhe faltar a decência, nem ao bom tratamento e comodidades; mas só acompanhando-o e interceptando-lhe os meios de transporte, fazer indagações políticas ou filosóficas.” (SERRA, 1965, p. 158, destaques nossos).

²⁸ Classe secundária de nobres, diretamente dependente do soberano. O termo *infanzones* (Infanções), foi posteriormente substituído por *fidalgo*. (COUTINHO, 2005, p.24 e 28).

Serra também se refere ao casario colonial de São Luís e o considera uma “riqueza” e “um verdadeiro patrimônio artístico”. É dele a seguinte descrição:

[...] sua maior fortuna, a magnificência avoenga de seus contornos [...] esses sobrados assinalam a idade de ouro de São Luís quando a cidade era a terra dos barões e de nobres, de ricos donos de engenhos e de fazendas e de abastados comerciantes de largas transações, no mundo civilizado; *quando os maranhenses primavam pelo bom gosto das cousas do espírito e mantinham contato com os mais afastados e cultos centros europeus*, justamente, porque os eixos de economia local – a sua desenvolvida agricultura, o seu comércio exportador, os seus centros industriais – permitiam aqueles contatos diretos e mais rápidos com a Europa [...] (SERRA, 1965, p. 122-123, grifo nosso).

Com base na análise que fez dos testamentos deixados pelas famílias de fidalgos no Maranhão do século XVIII onde constam informações sobre a educação europeia dos jovens herdeiros dessas famílias, Coutinho esclarece que

[...] os colonos começaram a se dar conta de que era chegada a hora de mandar os filhos graduar-se na Europa. *Aqueles rapazes seriam, mais tarde, a grande liderança política do Império, os líderes da Independência, as melhores figuras da magistratura, clero, parlamento, diplomacia e governantes de várias províncias.* (COUTINHO, 2005, p. 139, grifo nosso).

Foram, pois, essas figuras cuja ascendência procedia da nobiliarquia oitocentista maranhense que receberam uma formação acadêmica de predominância europeia e tornaram-se donos de uma cultura letrada, responsáveis por uma produção literária de incursão na poesia, no teatro, na prosa. Foram militantes na política da província, oradores e imaginativos polemistas produtores de materialidades enunciativas e textuais que mediaram o processo de aparecimento, no século seguinte, da *Atenas Brasileira*, a primeira identidade cultural da cidade de São Luís - *Panteão* erguido nas alturas de um universo cultural elitista, tradicional, distante das massas populares, identidade própria da condição de singularidade.

De Certeau (1995, p. 34) pondera, acerca das “revoluções ocultas”, que

[...] o desígnio que um grupo elabora traduz-se imediatamente por uma constelação de referências, e que tais referências podem existir apenas para o grupo sem ser reconhecidas exteriormente, mas que nem por isso são menos reais e indispensáveis para que haja comunicação.

Atenas Brasileira e *São Luís Francesa* são referências organizadas, partilhadas e transformadas em história, articuladas ideológica, política e culturalmente, tomadas como possibilidades a partir do conjunto da materialidade discursiva – obras literárias, crônicas jornalísticas, peças teatrais, textos, biografias – e dos sujeitos que as elaboraram, representantes-símbolos dessas referências. Elaboraões que emergem num contexto de ricas e variadas transformações, o século XIX.

2.2 Política no Maranhão do século XIX

Vários foram os fatores que fizeram do século XIX o século das grandes mudanças, notadamente em termos sociais e culturais. A sistematização do pensamento científico, surgimento das ciências sociais, influência de intelectuais como Augusto Comte (1798-1857), Charles Darwin (1809-1882), Karl Marx (1818-1883), Vilfredo Pareto (1848-1923), Émile Durkheim (1858-1917), George Simmel (1858-1918), por exemplo, revolucionaram todos os parâmetros de pensamento. Os anos 1800 foram também do aprimoramento técnico das invenções geradas pela Revolução Industrial do século XVIII que impulsionaram o desenvolvimento tecnológico. Foi o século do progresso da tipografia, necessário ao desenvolvimento do jornalismo e da literatura. Nas artes – literatura, arquitetura, teatro, escultura - o Realismo e o Naturalismo, suas maiores expressões, reagem com motivações científicas, de inspiração evolucionista, aos paradigmas do Romantismo, retratando, de maneira crítica, o homem e suas condições de vida no meio social. O final do século XIX culmina em novos e revolucionários inventos como a fotografia, a radiografia, o cinema, a Psicanálise.

Na política, a influência da Revolução Francesa (1789) foi fundamental em função do posicionamento de uma burguesia liberal, ou burguesia esclarecida, que se opunha à aristocracia.

O Maranhão não ficou impassível a essas influências mesmo porque, politicamente, já possuía uma posição privilegiada no Norte do país desde a Carta Régia de 21 de junho de 1621 que o desligara do Brasil, subordinando-o diretamente a Lisboa. Ademais, com as relações sociais, culturais e políticas mais próximas da Europa os efeitos desses acontecimentos eram mais rápidos.

Até a Carta Régia de 1621, a província do Maranhão teve vários governantes nomeados por decretos e por cartas patentes assinadas em Lisboa para o exercício das funções de governador e de capitão-general do estado do Maranhão e, em alguns casos, simultaneamente do estado do Maranhão e do Grão-Pará, Rio Negro e Piauí. Denominações essas decorrentes das divisões administrativas dos territórios por decisão do Governo Português ao longo de um século. Desde o início da colonização a América Portuguesa foi dividida em dois Estados autônomos: o Estado do Brasil, ao sul, com a capital em Salvador e o Estado do Maranhão, ao norte, com a capital em São Luís.

A Resolução Régia de 25 de fevereiro de 1652 dividiu o Estado do Maranhão em Capitania do Maranhão e Grão-Pará e, dois anos depois, outra Carta Régia reuniu essas duas

Capitanias, formando um só Estado. Em 1737 o estado do Maranhão passa a ser Estado do Grão-Pará e Maranhão, com Belém sendo a capital. Nova divisão foi realizada em 1772, dessa vez sendo instituído o estado do Grão-Pará e Rio Negro com a capital Belém, e Maranhão e Piauí, com capital São Luís. É de Marques a informação de que

Em consequência do Decreto de 20 de agosto de 1772, confirmado pelo de 3 de maio e Provisão de 9 de julho de 1774 dividiu-se este Estado nas duas Capitanias do Maranhão e Pará, constituindo governos independentes, ficando sujeira àquela o Piauí [...]. Pela Carta Régia de 10 de outubro de 1811 foi o Piauí separado do Maranhão. No dia 28 de julho de 1823 [o Maranhão] aderiu à causa da Independência do Império. Constituiu-se daí em diante em Província. (MARQUES, 1870, p. 439).

Ao longo do século XVIII o estado do Maranhão, de acordo com essas divisões, teve mais de vinte governantes²⁹, e no século seguinte, até a Adesão à Independência, em 28 de julho de 1823, o estado do Maranhão teve cinco governadores e um governo interino exercido por um triunvirato. Após a Adesão, a Província do Maranhão passa a ser governada por Juntas Governativas, sistema criado pelo “Decreto das Cortes Portuguesas de 29 de setembro e Carta-de-Lei de 1º de outubro de 1821”, de acordo com a informação de Marques (1870, p. 359).

Graças à abertura permitida pela Companhia Geral do Comércio do Maranhão e Grão-Pará, o Maranhão pôde experimentar, no século seguinte, os benefícios advindos das relações comerciais e do consumo de artigos de luxo mantidos e facilitados pelo intercâmbio com países da Europa e de outros continentes. O historiador maranhense Astolfo Serra assim comenta o movimento portuário da São Luís do século XIX:

²⁹Foi durante esse período que se estabeleceu a aristocracia rural luso-maranhense da qual se originou parte dos antepassados daqueles ilustres intelectuais que integrariam o *Panteão Maranhense*. Governaram o Maranhão nessa época: Fernão Carrilho, na condição de governador interino (1701-1702); D. Manuel Rolim de Moura, governador e capitão-general dos estados de Maranhão e Grão-Pará (1702-1705); João de Velasco Molina, capitão-mor do Pará e governador interino dos estados do Maranhão e Grão-Pará (1705-1707); Cristóvão da Costa Freire, governador e capitão-general dos estados de Maranhão e Grão-Pará (1707-1718); Bernardo Pereira de Berredo e Castro, governador e capitão-general do Maranhão (1718-1722); João da Maia da Gama, governador e capitão-general dos estados de Maranhão e Grão-Pará (1722-1728); Alexandre de Sousa Freire, governador e capitão-general dos estados de Maranhão e Grão-Pará (1728-1732); José da Serra, governador e capitão-general do estado do Maranhão (1732-1736); João de Abreu Castelo Branco, governador e capitão-general do estado do Maranhão (1737-1747); Francisco Pedro de Mendonça Gurjão, governador e capitão-general do estado do Maranhão (1747-1751); Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do estado do Maranhão (1751-1759); Manuel Bernardo de Melo e Castro, governador e capitão-general dos estados de Maranhão e Grão-Pará (1759-1761); Joaquim de Melo e Póvoas, capitão-mor do Maranhão (1761-1779); Fernando da Costa de Ataíde Teive, governador e capitão-general dos estados do Grão-Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí (1763-1772); João Pereira Caldas, governador e capitão-general do estado do Maranhão (1772-1780); Joaquim de Melo Póvoas retorna ao poder, dessa vez como capitão-general do Maranhão e Piauí, independente do estado do Pará (1775-1779); D. Antônio de Sales Noronha, governador e capitão-general do Maranhão e Piauí (1779-1784); José Teles da Silva, governador e capitão-general do estado do Maranhão (1784-1787); Fernando Pereira Leite de Foios, governador e capitão-general do Maranhão e Piauí (1787-1792); Fernando Antônio de Noronha, governador e capitão-general do Maranhão e Piauí (1792-1798); D. Diogo de Sousa, governador e capitão-general do Maranhão e Piauí (1798-1804). Alguns dentre esses governantes eram fidalgos da Casa Real, integrantes do Conselho de Sua Majestade, Comendadores da Ordem de Cristo.

Navios de quase todas as nações lançaram por ali as suas âncoras. Mantínhamos um comércio de exportação intensa. A Europa esteve, naquelas épocas, muito mais perto de nós do que o Rio de Janeiro. *A nossa cultura foi feita na Europa. De lá nos vinha tudo: - o luxo material e o intelectual, mantimentos de boca e do espírito – cebolas, azeites e bacalhau; livros e idéias; pedra de cantaria e porcelana de Sèvres; louça inglesa, prataria do Oriente, mosaicos pirogravados ou pintados à mão, telhas finíssimas de porcelana e de vidro, ou de cerâmica do Porto para os beirais das casas; sedas, merinós, alpacas, casimiras inglesas e linho irlandês. Tínhamos um intercâmbio com as entidades mais afastadas. O nosso porto viveu como devem viver os portos de mar: - coalhados de navios enfeitados de velas de todas as nações [...]* (SERRA, 1965, p. 23-24, grifo nosso).

No Maranhão do século XIX a concentração de renda ainda era estimulada. Os filhos de famílias abastadas eram incentivados a fazerem seus estudos na Europa. Spix e Martius (1976) observam que, além de Portugal, a França e a Inglaterra eram os países para onde iam os futuros bacharéis brasileiros em busca de formação intelectual. Em minuciosa narrativa eles retratam a sociedade ludovicense das primeiras décadas do século XIX destacando, de modo especial, o lugar das mulheres maranhenses, referindo-se à dignidade do seu comportamento,

[...] ao tom seguro e educado da sociedade. Nem a grande riqueza de muitos particulares, nem os seus empenhos em copiar os costumes europeus, nem a evidente influência de numerosas firmas comerciais inglesas e francesas são a única razão dessa louvável circunstância, a qual deve, sobretudo, ser atribuída às relações mais desembaraçadas e naturais do belo sexo para com os homens. As mulheres do Maranhão, além da louvável modéstia e virtudes domésticas, também possuem um espírito ilustrado por muitos conhecimentos, e mostram-se, daí em relação aos homens, numa independência cheia de dignidade, que mais e mais lhes dá o direito, assim como às suas irmãs européias, de fazer sentir sua influência na sociedade. Já desde muito é costume no Maranhão mandar educar em Portugal as jovens das famílias opulentas; os rapazes não raro vão também formar-se na Inglaterra e em França. (SPIX; MARTIUS, 1976, p. 246).

A sociedade ludovicense – à parte o glamour, os finos costumes e a opulência de uma elite - era, no entanto, uma sociedade escravagista onde essa elite, embora detendo o poder econômico e as condições de aprimoramento cultural e social, convivia, como em outras províncias brasileiras, em constante preocupação com as massas. A “população branca” que habitava a São Luís Colônia, “notável pela elegância de seus modos e sua educação esmerada”, no dizer de d’Orbigny (1976, p. 85), podia desfrutar de tantos privilégios graças ao trabalho de escravos que desde as primeiras décadas do século XIX ultrapassava a casa dos 80 mil. Os portugueses radicados em terras maranhenses, e os maranhenses natos agraciados com títulos de nobreza – por mérito ou por quaisquer outros meios – eram os mesmos nobres latifundiários do Maranhão que mantinham com mão de ferro os negros e os mulatos que constituíam a massa de escravos, vaqueiros, pequenos agricultores e comerciantes, gente simples, desprezível e oprimida, mas que lhes sustentavam o luxo com o trabalho árduo.

Os mesmos que construíram as bases para o surgimento de uma elite cultural do século XIX iam, aos poucos, formando a massa revoltosa que surge em consequência “de todas as revoltas e os recalques de suas lutas seculares, travadas sempre entre [...] dois espíritos antagônicos – o colonizador e o nativista exacerbado pelo ódio racial.” (SERRA, 2008, p. 21).

Canclini (2008) é perspicaz ao analisar as relações entre o latifundiário e os escravos, e a suposta condição dos “homens livres”, dependentes de favores, durante o período da colonização:

A colonização produziu três setores sociais: o latifundiário, o escravo e o *homem livre*. Entre os dois primeiros, a relação era clara. Mas a multidão dos terceiros, nem proprietários nem proletários, dependia materialmente do favor de um poderoso. Através desse mecanismo se reproduz um amplo setor de homens livres; além disso, o favor se prolonga em outras áreas da vida social e envolve os outros dois grupos na administração e na política, no comércio e na indústria. (CANCLINI, 2003, p. 76, grifo do autor).

Eis o cenário propício às rebeliões e à desordem política, caracterizado por um “clima de luta” que toma maiores proporções com os problemas oriundos do governo Regencial, segundo a análise de Serra (2008, p. 144). O aparecimento do “ciclo de libertação”, cuja origem estava nas ideias liberais da Revolução Francesa [que] floresciam em terras da América, produziram no Brasil um “clima” perigoso, capaz de suscitar em pouco tempo – o que de fato ocorreu - um espírito revolucionário que agitou o Império em várias décadas. (SERRA, 2008, p.144).

Neste ciclo, que vai de 1835 a 1845, acontecem a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-38) na Bahia; a Cabanagem (1835-40) no Pará; a Guerra dos Cabanos (1832-35) em Pernambuco; a Revolução Farroupilha (1835-45) no Rio Grande do Sul. No Maranhão de 1838 a Balaiada foi, “antes de tudo, uma rebelião de massa” (SERRA, 2008, p.147). O historiador maranhense assim resume a luta, na pretensão de reabilitar a imagem da plebe maranhense rebelada:

Os crimes praticados, as violências cometidas, os assassinatos e rapinagens foram *efeitos* e não *causa* da luta. Onze mil brasileiros, não importa que da baixa plebe, pegaram em armas, lutaram, morreram, dizendo-se em luta pelas *Liberdades Bem-te-vis*, dando *vivas à Religião e à Constituição do Império*. Tudo isso merece acatamento. É humano morrer, mas, morrer, assim, lutando convictos de que lutam e morrem pela causa da liberdade é alguma coisa que exige respeito. (SERRA, 2008, p. 320, grifo do autor).

É importante ressaltar que parte dos intelectuais maranhenses que integraram a *Atenas Brasileira* foi contemporânea dessas lutas pela libertação da escravatura e testemunha de sua culminância, em 1888 e, certamente, dos efeitos sociais desse processo: os irmãos Artur e Aluísio, em 1888 estavam respectivamente, com 33 e 31 anos de idade; Raimundo Correia, com 29; Coelho Neto, 24; Graça Aranha, com 20 anos. Ressalte-se que até mesmo alguns

Atenienses foram alvo de discriminação e preconceito “naturais” da sua condição de mestiços: Gonçalves Dias, falecido 24 anos antes da Abolição, amargou a humilhação de ver negado o consentimento para casar-se com Ana Amélia Ferreira do Vale, seu grande amor, por ser ele filho de mãe cafuza. Aluísio Azevedo - filho do vice-cônsul Davi Gonçalves de Azevedo -, crítico da sociedade de seu tempo e colaborador do movimento Abolicionista, foi duramente censurado após a publicação de *O Mulato* (1881), obra que marcou a introdução do Movimento Naturalista na literatura nacional e que foi recebida com escândalo e impiedoso julgamento da sociedade ludovicense que percebeu nos personagens do romance o retrato da corrupção, da farsa religiosa e do preconceito étnico reinantes na *Atenas Brasileira*.

Era a literatura comprometida com as questões sociais, a arte interpretando a realidade. Arte inserida nas questões de uma ciência que revolucionava o mundo da época com ideias relacionadas à perspectiva evolucionista de Darwin, e que o naturalismo de Émile Zola transpusera para a literatura. Dois anos depois da publicação de *O Mulato*, Aluísio Azevedo criticava aspectos da vida urbana, moradia e relações sociais na linguagem escancarada com que escreveu *O Cortiço* (1890), romance que também causou escândalo. A produção literária dos *Atenienses* adentrava o campo da política, das ações sociais, científicas, religiosas, e trazia à luz questões que incomodavam e constituíam a pauta de discussões e interesses do seu século.

São Luís estava na pauta – e na pena – dos ilustres integrantes do *Panteão Maranhense* e, embora alguns dentre eles tenham sido maranhenses nascidos em diferentes províncias do Maranhão (Caxias, Pirapemas, Itapecuru-Mirim, Guimarães, Miritiba), houve certo condicionamento no sentido de distinguir ou de tornar singular a cultura que seria representativa, não do estado do Maranhão, mas da sua capital, São Luís, a *Atenas Brasileira*. Alcinha que acabou gerando certo ufanismo daqueles que, buscando imitar hábitos estrangeiros, passaram a ser identificados como os portadores elitizados de uma cultura particularizada.

Findo o século XIX e com ele os ilustres integrantes do *Panteão Maranhense*, não restava escolha senão a da revitalização do esplendor e, quem sabe, da invenção de outra identidade tão singular, diferenciada e particularizada quanto a ameaçada *Atenas Brasileira*, dada a recusa de uma *segunda geração* de maranhenses notáveis –pouco identificados com o solo natal - em dar continuidade ao brilho da *Atenas Brasileira* em função da sua experiência de migração e fixação de domicílio longe de São Luís.

Se concordarmos com a afirmação de Medina (2006, p. 67) de que “a narrativa é uma das respostas humanas diante do caos”, e com Nora (1981, p. 25), de que “a memória pendura-

se em lugares, como a história em acontecimentos”, poderemos afirmar que a referência, em 1912, ao acontecimento fundador da cidade – o da criação de uma colônia francesa em terras do Maranhão e a fundação de São Luís pela comitiva de Daniel de La Touche em setembro de 1612 – reuniu memória e narrativa num único ato capaz de ao mesmo tempo, conforme a observação de Delgado (2006, p. 62), “resgatar uma identidade ameaçada e construir representações sobre sua inserção social e sobre sua cultura”. Assim, de uma só vez, São Luís “resgata” a posição (ameaçada) de cidade culta fundada numa cultura de elite, cujos expoentes formaram o *Panteão Maranhense*, e “institui” uma nova identidade, a de cidade fundada por franceses, num movimento, como afirma Martino (2010, p. 56), de “construção do passado como forma de propor um projeto para a atualidade, vinculando-se a raízes e origens”.

A estratégia foi de natureza política e discursiva onde fica claro que titulares do poder – governo estadual, assessores, e a própria imprensa – podiam impor ao corpo social o sentido que lhe aproovessem atribuir. No caso aqui analisado, o aparecimento de nova tradição cultural em simultaneidade com a paralisação do processo de desaparecimento da anterior, “caos” que o uso do discurso e da narrativa evitou, e a memória consagrou.

2.3 São Luís Cidade Francesa: resgate, atualização e legitimação das origens através da narrativa

Já dizia o Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, ao dirigir-se ao leitor de sua *Poranduba Maranhense ou Relação Historica da Provincia do Maranhão* (1891, p. 7-8), que “Todos os que têm vivido no Maranhão sabem quão falta é esta província de memórias e quanto custa o alcançar n’ella quaesquer noticias certas”. A *Poranduba* não é senão uma “relação historica da descoberta, colonização, progressos e vicissitudes do Estado do Maranhão”, como atestou Frei Francisco de S. Jozé no parecer encaminhado ao Reverendíssimo Ministro Provincial, em 4 de agosto de 1826 sobre a obra de seu confrade. História e memória: eis os pilares de ambas as construções retóricas. O escritor, inquieto pela falta de memórias sobre o Maranhão, dispôs-se a registrá-las como meio de fixá-las, segundo declarou em seu prefácio:

[...] considerando ao mesmo tempo que qualquer membro de uma sociedade tem estreita obrigação de cooperar para o bem da mesma, quanto estiver da sua parte, conclui, que devia arrostar com todos os embaraços, e servir á nação quanto o permitissem as minhas forças fizicas e moraes. N’esta consideração puz mãos á obra na cidade de São-Luiz em 1819. Confesso, que a minha pena não pode voar tão alta como a dos grandes do reino literário, mas ninguem poderá dizer, que eu com ella não utilizei ao publico, pois que compuz, em estilo a todos inteligivel, *a relação historica de uma das melhores provincias do Brazil*. (PRAZERES, 1891, p. 7, grifo nosso).

Prazeres parecia antever o que diria Halbwachs (1990, p. 80-81), no século seguinte:

Quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais por suporte um grupo, aquele mesmo em que esteve engajada ou que dela suportou as consequências, que lhe assistiu ou dela recebeu um relato vivo dos primeiros atores e espectadores, quando ela se dispersa por entre alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades para as quais esses fatos não interessam mais porque lhe são decididamente exteriores, então o único meio de salvar tais lembranças, é fixá-las por escrito em uma narrativa seguida uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem.

O registro do Frei Francisco não é mais que a sequência dos acontecimentos que marcaram desde o começo a história do Maranhão, essa “terra misteriosa, de lendas³⁰ entontecedoras”, no dizer de Vasconcelos (2003), rico de narrativas desencontradas, de crônicas que relatam sobre guerreiros que venceram tropas inimigas graças à súbita intervenção miraculosa de algum ser celestial, ou da determinada e ufanista aspiração de constituir uma identidade particularizada, ainda que necessário fosse “inventar” uma história, uma tradição, uma origem, uma memória. E no que se refere aos acontecimentos que envolvem a fundação de São Luís, parece que só se podem afirmar incertezas.

De tantos mistérios o mais envolvente é, sem dúvida, o da sua origem francesa, narrativas fabulosas, alvo de controvertidos debates entre historiadores e estudiosos maranhenses e da curiosidade de pesquisadores nacionais e estrangeiros. A fundação da “Ilha do Maranhão”, designação dada pelos primeiros exploradores à atual São Luís, ou Upaon-Açu, como a chamavam os nativos Tupinambás, é tema que se discute em campos opostos quando se trata de sustentar a opinião sobre quem fundou a cidade: se os franceses ou os portugueses. E ambos os lados sustentam argumentos favoráveis aos empreendimentos de uns e de outros exploradores. O entrelaçamento de cada trama desses episódios, assim como a memória registrada em documentos, constituem-se fontes e indícios que conduzem ao estado de coisas que contribuíram para a construção cultural das identidades de São Luís a partir da sua gênese histórica.

³⁰ Dentre as mais populares lendas de São Luís estão a da *Serpente Encantada* – cuja cabeça, se diz, encontra-se sob o solo da Igreja da Sé e a cauda no município de Alcântara. Quando a cabeça e a cauda se encontrarem a Ilha de São Luís será submersa. A *do Rei touro* – ou São Sebastião encantado – conta que quando o rei se desencantar a Ilha de São Luís também será tragada pelo mar. A poderosa matriarca *Ana Jansen*, sobrinha-neta de Pedro Jansen Müller de Praet (COUTINHO, 2005, p. 235), um dos fidalgos integrantes da nobiliarquia lusomaranhense do século XVIII, tornou-se uma das lendas mais conhecidas em função da hostilidade popular que atraiu em consequência da maldade com que tratava seus escravos. Diz a lenda que nas noites escuras de sexta-feira Ana Jansen sai do cemitério dirigindo uma carruagem puxada por cavalos sem cabeça, para percorrer as ruas do centro da cidade e assombrar os passantes.

As primeiras crônicas³¹ sobre a fundação francesa de São Luís foram escritas pelos padres capuchinhos Yves d'Evreux³² e Claude d'Abbeville³³. D'Evreux foi nomeado pela rainha Maria de Médicis (Maria I), regente da minoridade de Luís XIII, para chefiar a missão religiosa que integrou a expedição ao Maranhão, em 1612, comandada por Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière. Os outros dois missionários foram Arsênio de Paris e Ambrósio de Amiens, igualmente designados por Maria de Médicis, através das Cartas de Obediências datadas de 12 de agosto de 1611, contendo a ordem de embarque no porto de Cancale, em navio comandado por Francisco de Rasily, em viagem que teve início no dia seguinte à entrega das Cartas. Os quatro capuchinhos integrantes da expedição francesa receberam a missão de fundarem um convento da Ordem na Ilha do Maranhão (EVREUX, 2002, p.28).

Ricoeur (2007, p. 172) ressalta, acerca da história e do testemunho, a questão da confiabilidade presumida como condição para a autenticação da declaração:

[...] a especificidade do testemunho consiste no fato de que a asserção de realidade é inseparável de seu acoplamento com a autodesignação do sujeito que testemunha. Desse acoplamento procede a fórmula típica do testemunho: eu estava lá. O que se atesta é indivisivelmente a realidade da coisa passada e a presença do narrador nos locais da ocorrência.

No caso dos cronistas capuchinhos – Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville, membros da comitiva de Daniel de La Touche e responsáveis pelo relato histórico do empreendimento francês - o fato de estarem presentes ao “local da ocorrência”, e ainda na condição de *embaixadores* incumbidos do registro dos acontecimentos, dá às suas narrativas o *status* de documentário, indícios incontestáveis dos eventos narrados, principalmente porque a sua condição era a de protagonistas e testemunhas ao mesmo tempo. A narrativa dos capuchinhos,

³¹ As mais antigas narrativas sobre a colonização do Maranhão posteriores às crônicas dos capuchinhos franceses são a de Bernardo Pereira de Berredo e Castro, Capitão-General do Estado do Maranhão (1718-1722), *Annaes Historicos do Estado do Maranhão, em que se dá noticia de seu descobrimento, e tudo mais que nelle tem sucedido desde o anno em que foi descoberto até o de 1718*, publicado em 1749 e que serviu de fonte de pesquisa à produção da *Poranduba Maranhense*, conforme declara o seu autor, Frei Francisco Prazeres; e a de Raimundo José de Sousa Gaioso, *Compendio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*, publicado em 1818.

³² A obra de Yves d'Evreux (suas datas são, provavelmente, 1577-1650) utilizada nesta pesquisa: EVREUX, Yves d'. *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. 3.edição, anotada aos cuidados de Sebastião Moreira Duarte. São Paulo: Siciliano, 2002. Traz introdução e notas assinadas por Mr. Ferdinand Denis (Paris, 1798-1890), historiador e escritor, especialista em História do Brasil. As notas introdutórias à obra de Yves d'Evreux datam de 1864. A tradução, datada de 1874, é do historiador, tradutor, professor, escritor e médico maranhense César Augusto Marques (1826-1900).

³³ As crônicas de Claude d'Abbeville (? - 1632) estão publicadas em: ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*; apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975.

além da sua “natureza indicial” (GINZBURG, 1989) e documental enquanto “testemunhos escritos” (RICOUER, 2007), tinha valor político-diplomático por tratar-se de registro dos negócios da Corte, obrigação a eles adjudicada pela Rainha Regente, sendo, portanto, seu crédito, na condição de narradores-testemunhas, baseado na confiança da missão a eles outorgada. Não foi sem motivos que esses relatos foram furtados³⁴ quando já se encontravam sob a responsabilidade do impressor Francisco Huby³⁵, mutilados e grande parte deles extraviada, pois que se tratava da destruição de prova testemunhal de uma ocorrência que não interessava a adversários políticos.

É fato histórico que os franceses já haviam excursionado pelo Brasil desde o final do século XVI, na tentativa de colocarem em prática os projetos colonizadores *França Antártica* e *França Equinocial*, ao sul e ao norte do país, respectivamente. São conhecidas as figuras de Villegaignon, Charles Rifault e Charles Des Vaux, chefes das primeiras expedições francesas ao Brasil. Daniel de La Touche, que já havia explorado, em 1604, as costas da Guiana e preparava-se para voltar, entusiasma-se com os relatos de Charles Des Vaux a respeito de sua viagem de exploração ao Maranhão e da amizade que fizera com os índios. Por isso, com o apoio do Conde de Danville e de Maria de Médicis, desistiu de voltar à Guiana em troca da “concessão que lhe foi dada em 1 de outubro de 1610, para estabelecer uma colônia ao sul da Equinocial” (GARCIA, 1975, p. 10). Estava, assim, preparada a nova excursão colonizadora francesa a terras maranhenses.

A comitiva enviada ao Maranhão comandada pelos tenentes-gerais La Ravardière, François de Rasily e Nicolas de Harlay trazia centenas de voluntários além de grande número

³⁴ Em carta dirigida ao rei, Luís XIII, o loco-tenente integrante da comitiva de Daniel de La Touche, Francisco de Rasily, assim comenta o extravio da obra do padre Yves d'Evreux: “Senhor, o que eu pude por meios sutis saber a respeito do livro do Rev. Padre Ivo d'Evreux, suprimido por fraude e impiedade mediante certa quantia dada ao impressor Francisco Huby, ponho agora na presença de V. Majestade, dois anos e meio depois do seu aparecimento, tão injustamente suprimida apenas veio à luz, a fim de que V. M. e a Rainha sua Mãe, então regente, não visse a verdade tão clara, como aí estava, e fosse mais facilmente iludida sua boa-fé, por meio de falsas informações, para que, contra suas santas e boas intenções, deixasse morrer a empresa mais cheia de piedade e honra que então se podia executar no Novo Mundo, como se conheceu tanto pela obra do Padre Cláudio d'Abbeville, como por esta, embora incompleta, por faltar a maior parte do prefácio e alguns capítulos do fim.”(D'EVREUX, 2002, p. 55-56). O professor Sebastião Moreira Duarte, responsável pelas anotações da terceira edição, acrescenta às informações de Francisco de Rasily, a seguinte nota: “a obra de Yves d'Evreux, impressa em 1615, com o título *Suite de l'histoire des choses plusmemorablesadvenuës em Maragnan és annes 1613 et 1614*, foi destruída, ainda na tipografia, mutilados, de que Ferdinand Denis se serviu para promover, com o título levemente alterado, a edição de 1864, que tem valor de primeira.” (D'EVREUX, 2002, p. 11).

³⁵Sobre esta questão, Mr. Ferdinand Denis assim se expressou: “Francisco Huby, dizemos com [pesar], deixou-se nessa ocasião seduzir, e, esquecendo-se dos deveres inerentes à sua profissão, não se importou em ser o instrumento duma vingança tão mesquinha. É de supor que o motivo que fez prender Ravardière no Forte de Belém também levantou mãos sacrílegas para destruir na rua de São Tiago o precioso volume, no qual se expunham com admirável sinceridade as vantagens para a França proveniente da expedição de 1613.” (D'EVREUX, 2002, p. 35).

de gentis-homens. (LIMA, 2006). O padre cronista d'Abbeville dá os seguintes detalhes sobre o ato de fundação da cidade em 8 de setembro de 1612:

Erguida a cruz [...] foi também benzida a Ilha, enquanto dos fortes e dos navios muitos canhões se disparavam em sinal de regozijo. O senhor de Rasily deu ao forte o nome de Forte de São Luís, em memória eterna de Luís XIII, rei de França e de Navarra. (ABBEVILLE, 175, p. 73).

O trecho da narrativa onde d'Abbeville informa que “[...] deu ao forte o nome de Forte de São Luís [...]” é utilizado por Lacroix (2010) para sustentar argumento contrário à fundação da cidade, considerando falta de clareza ou de menção explícita “a nenhuma cidade, ainda que embrionária”, mas apenas à fundação de um forte ao qual a autora prefere designar, de forma acrimoniosa, de um forte “de pau-a-pique”.

Na contra mão do raciocínio de Lacroix, os argumentos levantados em favor de uma fundação francesa apresentam, por exemplo, a providência política e simbólica tomada pela Corte francesa de enviar, pelos cronistas, uma verdadeira *constituição*, as Leis fundamentais, contendo: ordenanças que passariam a reger a convivência dos nativos Tupinambás com os padres capuchinos, conseqüentemente com a religião católica; orientações para o cumprimento da lei e obediência a Sua Majestade o Rei; proibições de crimes, infrações e de atos desonestos contra membros da própria comunidade. D'Abbeville assim descreve no *caput* do texto sobre as “Leis fundamentais decretadas na Ilha do Maranhão”:

Em nome de Sua Majestade, nós, Daniel de La Touche, Cavaleiro e Senhor de la Ravardiere, Francisco de Rasily, também cavaleiro, senhor do dito lugar e de Aunelles, procurador do alto e poderoso senhor Nicolau de Harlay, cavaleiro, senhor de Sancy, Barão de Molle e de Gravois conselheiro de Estado e do Conselho Privado do Rei, loco-tenentes-generais de Sua Magestade nas Índias Ocidentais, tendo empreendido, por graça de Deus, o estabelecimento de uma colônia francesa no Maranhão e terras adjacentes, e a conversão dos habitantes ao cristianismo, de acôrdo com as intenções do Rei de França, nosso Soberano e Senhor, e de conformidade com o poder que nos outorgou Sua Magestade, como consta das cartas patentes que nos deu, e ainda em obediência à autoridade e à vontade da Rainha Regente, nossa Soberana e Senhora, julgamos necessário e conveniente, antes de qualquer outro alicerce, decretar, para essa colônia, as mais santas leis, e as mais adequadas, na medida do possível, ao nosso princípio, tendo por certo que sem a Justiça ordenada por Deus aos homens, sua imagem, não pode existir república alguma. Portanto, reconhecendo a graça a bondade e a misericórdia demonstradas por Deus ao conduzir-nos tão felizmente a bom pôrto, começaremos pelas ordenações que dizem especialmente respeito à sua honra e glória. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 126).

Finalizada a solenidade, o ato é documentado e subscrito por autoridades presentes que d'Abbeville (1975, p. 128) identifica como “um dos conselheiros, secretário ordinário”, e datado: *Forte de São Luís, Maranhão, dia de Todos os Santos, 1º de novembro, ano da graça de 1612. (aa) Ravardière – Razilly*. Uma vez cumpridos os protocolos oficiais e feitos os devidos registros da narrativa, a saber: os testemunhos escritos, estabeleceu-se “o arquivo,

através dos traços”, que no dizer de Ricoeur (2007, p. 178) “promove a ruptura com o ouvir-dizer do testemunho oral”, e constitui-se, mais do que um lugar físico, espacial, [...] um lugar social. (RICOEUR, 2007, p. 177).

Nesse sentido, a narrativa de d’Evreux e de d’Abbeville, puro ato comunicativo e cultural, estabeleceu os rastros e os indícios duradouros de um acontecimento histórico, portanto, “um lugar de memória” que, três séculos após, seria evocado em solenidade político-cultural cuja estratégia se converteu no “ato fundador” de uma identidade social e cultural de São Luís, como sendo a *única cidade brasileira fundada por franceses*. Tática política que buscou reverter o processo que expungiu os vestígios dos fatos que envolveram a presença francesa em terras maranhenses desde a sua expulsão apenas três anos depois da fundação da cidade. Delgado (2006, p. 39) afirma que

A memória contém incomensuráveis potencialidades, destacando-se o fato de trazer consigo a forte marca dos elementos e mitos fundadores, além dos elos que conformam as identidades e as relações de poder. São as recordações – em suas dimensões mais profundas – que conformam as heranças e acumulam tradições, experiências e detritos.

Sem memória, esse tempo se perdeu, assim como a consciência dos acontecimentos. As disputas políticas entre países colonizadores pela posse das terras colonizadas envolviam muito mais que empenho político e diplomático, e até religioso: estavam em jogo, principalmente, interesses comerciais. Por isso, a chegada dos franceses ao Maranhão com o fim de exploração e colonização despertou a diligência da Coroa portuguesa que logo reagiu e, através do Governo-Geral do Brasil, organizou as expedições enviadas ao Maranhão com o objetivo de expulsar os franceses, sendo a primeira, em 1613, comandada por Jerônimo de Albuquerque e a segunda, no ano seguinte. Mas foi Alexandre de Moura, com os 600 homens sob seu comando, quem obteve a rendição de La Ravardière e a entrega, aos portugueses, do sonho Equinocial.

De 1615 em diante, com a expulsão dos franceses em decorrência da derrota sofrida no confronto com as tropas portuguesas em 19 de novembro de 1614 na batalha de Guaxenduba, o Maranhão passou à tutela do domínio português, tendo como primeiro representante Jerônimo de Albuquerque, na condição de Capitão-mor, iniciando-se o governo dos Capitães-mores, que se estendeu até 1824, com a nomeação de Miguel Inácio dos Santos Freire e Bruce, primeiro presidente constitucional da Província do Maranhão, já no Brasil independente.

Afinal, gaulesa ou lusa? Não sendo o nosso objetivo neste trabalho o da comprovação histórica da origem ou da fundação da cidade de São Luís, ativemo-nos aos relatos e às

narrativas desses fatos históricos para análise das construções discursivas das identidades culturais que se fundam nesses fatos quer sejam seus relatos reais ou construídos (fictícios).

René Descartes (1989, p. 11) afirmava, a propósito da vantagem de se examinar os conteúdos de cada ciência “a fim de conhecer seu justo valor e evitar ser por elas enganado”, que as fábulas

[...] nos fazem imaginar como possíveis vários acontecimentos que não o são, e mesmo as histórias mais fiéis, se não mudam nem aumentam o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, pelo menos omitem quase sempre as mais baixas e menos ilustres circunstâncias.

Esta declaração cartesiana nos remete para a questão relacionada à função da narrativa e as noções de fábula e assunto. Todorov (1976) esclarece aspectos da obra literária - história e discurso - afirmando que ao nível mais geral,

[...] ela é ao mesmo tempo uma história e um discurso. Ela é história, no sentido em que evoca uma certa realidade, acontecimentos que teriam ocorrido, personagens que, deste ponto de vista, se confundem com os da vida real [...]. Mas a obra é ao mesmo tempo discurso: existe um narrador que relata a história; há diante dele um leitor que a percebe. Neste nível, não são os acontecimentos relatados que contam mas a maneira pela qual o narrador nos fez conhecê-los [...]. São os formalistas russos que, primeiro, isolaram estas duas noções que chamaram de *fábula* ('o que efetivamente ocorreu') e *assunto* ('a maneira pela qual o leitor toma conhecimento disto'). (TODOROV, 1976, p. 211-212, grifo do autor).

Do ponto de vista da narrativa, fábula não é, necessariamente, o irreal, mas o verossímil. Leite (1989, p. 23) lembra que na distinção feita por Barthes e Todorov, é na fábula “onde se situam os elementos de caracterização das personagens e de criação da atmosfera ou ambiente”. O argumento da “tradição inventada”, que tem início com a festividade dos 300 anos da cidade, em 1912, é a base sobre a qual se firmam os que contestam a origem francesa de São Luís, em favor da origem lusa e do projeto colonial português. A comemoração do terceiro centenário da cidade culminou com o discurso do então governador do estado, Luís Domingues, através do qual se inaugura um tempo, institucionaliza-se um passado, afirma-se uma identidade e se estabelece um vínculo histórico através da evocação de uma “memória emprestada” (HALBWACHS, 1990, p. 54).

No Diário Oficial do estado do Maranhão do dia 9 de setembro de 1912 vamos encontrar o seguinte texto:

Três séculos marca *hoje o tempo do dia em que o patriotismo dos homens, assistido da Cruz de Cristo, fundou a Cidade* [...] ‘É que o glorioso Reino de quem temos a *justíssima vaidade da descendência...*’ [...] para nós *o dia 8 de setembro*, o que vale dizer que bem inspirada foi a sociedade Festa Popular do trabalho promovendo, para comemora-lo, esta Exposição, em que tres séculos depois, afirmamos à França, sempiterna gloriosa, que *somos um povo enobrecido* pelo trabalho e engrandecido pelas ‘letras’, pela sciencias e pelas artes e que, vaidosos embora da descendência dos portugueses, *guardamos como gloria a fundação de nossa Capital pelos franceses*’. (MARANHÃO, 1912 apud LACROIX, 2000, p.63, grifo nosso).

No discurso do poder político representado pelo governador, Lacroix remarca “o ilusório da origem e a presunção da superioridade intelectual” através da interpretação mítica da fundação da cidade a qual se repete, décadas depois, por meio de um

[...] processo de formalização e ritualização da origem da cidade confirmada como *fato incontestado* pela maioria de intelectuais e políticos, e mantida através da repetição de expressões caras aos conservadores de toda uma tradição ‘*helênica*’ maranhense. (LACROIX, 2000, p. 69, grifo da autora).

A autora atribui à “leitura repetitiva e fantasiosa do relato dos capuchinhos” a afirmação da “tentativa frustrada da ocupação francesa como um éden originário, em verdadeira mitificação do projeto França Equinocial”, cujo resultado, em suas palavras, se traduz em um passado “forjado e vivo”, cujo intento é o de responder à necessidade de “definição dos traços singulares da nossa formação” [que hoje] “volta-se totalmente para os apelos propagandísticos do turismo.” (LACROIX, 2000, p. 77-78). Nessa tradição, até símbolos materiais como o busto do fundador da cidade, Daniel de La Touche, e o brasão na bandeira do município teriam sido “inventados”. Ainda é de Lacroix a informação:

Dez anos depois da primeira comemoração em 1912, o ‘novo fundador’, La Ravardière, ganhou um busto de bronze. Na falta de uma pintura, um desenho ou mesmo uma descrição dos traços fisionômicos do representado, o escultor Bibiano Silva recorreu a um velho cassaco da Estrada de Ferro São Luís/Teresina. Hoje, os mais desavisados vêem naquela escultura os traços do próprio La Ravardière. Em 1926, a flor-de-lys, símbolo da casa dos Bourbon, foi incorporada ao brasão e à bandeira do município. (LACROIX, 2010).

Ao tratar sobre tradição, mídia e as questões que envolvem o deslocamento dessa tradição, Thompson (1998) recorre a uma citação de Dilthey para afirmar que

Estas ‘pseudotradições’ não se enraízam na vida diária dos indivíduos; não são criadas e sustentadas por eles através de atividades práticas, mas são impostas por elites políticas, empresários, promotores da indústria do turismo e um estranho grupo dos assim chamados guardiães do passado. (DILTHEY, 1976, apud THOMPSON, 1998, p. 177).

Nos dados obtidos com a aplicação de questionários para levantamento da informação dos ludovicenses sobre as identidades culturais de São Luís e sua identificação com essas identidades, encontramos respostas que atestam tanto a validade de uma *tradição inventada* e sua influência, um século depois, sobre a memória coletiva do ludovicense, quanto o valor da memória como questão crucial no que concerne à compreensão da história de uma cultura.

Na experiência cultural do ludovicense essa tradição não apenas se enraizou mas é também explicada pela própria história e pela narrativa, conforme percebemos nas respostas dos entrevistados. Indagados sobre quem fundou São Luís, 75 por cento disseram que foram

os franceses³⁶, 12 por cento atribuíram a fundação da cidade aos holandeses e o mesmo percentual de respondentes afirmaram que não sabiam. Chamou-nos a atenção o fato de que nenhum entrevistado mencionou os portugueses como os fundadores de São Luís. Na questão seguinte quisemos saber quais eram, na visão dos entrevistados, as evidências desse fato (o da descoberta da cidade pelos franceses). 25 por cento apontaram como evidência “a história”; outros 25 por cento, “o nome da cidade e a história”; e 13 por cento, “a narrativa dos fatos e o nome da cidade em homenagem ao rei da França”. Os demais percentuais de respostas se distribuíram entre “a fachada dos casarões” e “a arquitetura da cidade”. Franceses ou não, o que está no imaginário do ludovicense de hoje é a identidade fundada na origem francesa de São Luís com base na “narrativa dos fatos”, conforme a ideia de parte dos entrevistados, para desalento de historiadores convictos do triunfo português.

No ano em que a cidade comemora seus 400 anos a permanência de uma “tradição inventada” no cotidiano da cidade é reveladora do alcance e do poder mediador dos meios de comunicação. A imaginação criadora, todavia, não parou nos termos da história, mas alcançou a expressão linguística, com a expressão e o conceito de *maranhensidade*.

2.4 *Maranhensidade* – política e gestão cultural no Maranhão hoje

O neologismo data de 2007 e para além do escopo de qualificar o que seria peculiar na cultura do Maranhão, *maranhensidade* surgiu para designar as ações políticas da Secretaria de Cultura na gestão do então governador Jackson Lago³⁷, com o objetivo de gerar maiores possibilidades de atuação aos artistas maranhenses e de divulgar, em ampla escala, a cultura do estado do Maranhão. Portanto, uma política para a cultura.

Em texto datado de março daquele ano o então Secretário de Cultura, Joãozinho Ribeiro, justificava a pertinência da política da *maranhensidade* em relação à condição social e cultural em que se achava o Maranhão:

³⁶ Um entrevistado respondeu que foi Daniel de La Touche, resposta que consideramos análoga à dos que disseram terem sido os franceses.

³⁷ Jackson Lago (1934-2011) governou o Maranhão de 2007 a 2009, quando teve seu mandato cassado pelo Tribunal Superior Eleitoral. A eleição de Lago foi festejada por correligionários, amigos e por muita gente do povo por ter representado um ponto final aos 40 anos de domínio político da oligarquia Sarney no Maranhão. No entanto, Lago foi acusado pela campanha de sua adversária política, Roseana Sarney, de ter cometido irregularidade política, o que culminou com o julgamento favorável à ação movida pela coligação da candidata Roseana Sarney. Lago teve os votos anulados, o que favoreceu sua opositora com mais da metade dos votos válidos, sendo declarada eleita pelo TSE. Jackson Lago foi prefeito de São Luís em três legislaturas: 1989-1992, 1997-2000 e 2001-2002, quando interrompeu seu mandato de prefeito para candidatar-se ao cargo de governador. Jackson Lago faleceu em 04 de abril de 2011 em um hospital de São Paulo por causas respiratórias, consequência de um tratamento de câncer de próstata a que estava submetido desde 2004.

A expressão insere-se num contexto em que uma onda avassaladora de emburrecimento cultural assola o país, e de maneira mais danosa ainda, os estados que possuem municípios com os mais baixos índices de desenvolvimento humano. O Maranhão, sem sombra de dúvida, integra o território desta tenebrosa geografia. (MARANHENSIDADE..., 2007).

O contexto da “tenebrosa geografia” sugerida pelo então secretário da cultura perdura cinco anos depois, demonstrados por indicadores³⁸ que na maior parte colocam São Luís abaixo da média em relação às demais capitais. No quadro 1 sintetizamos os principais indicadores:

Quadro 1 – Principais Indicadores de São Luís

Indicador	Posição	Classificação
Cobertura de creche – 15,01% (2010)	10	Acima da média
Cobertura pré-escolar – 73,19% (2010)	2	Melhor
Distorção de idade na educação fundamental na rede pública 19,91% (2010)	7	Acima da média
Reprovação na educação fundamental na rede pública – 8,50% (2010)	8	Acima da média
Abandono na educação fundamental na rede pública – 2,50% (2010)	15	Na média
Distorção de idade no ensino médio na rede pública – 39,64% (2010)	12	Na média
Reprovação no ensino médio na rede pública – 13,80% (2010)	11	Na média
Abandono no ensino médio na rede pública – 14,10% (2010)	16	Na média
Índice de desenvolvimento da educação básica – anos iniciais – 4,30 pontos (2009)	15	Na média
Índice de desenvolvimento da educação básica – anos finais – 4,00 pontos (2009)	7	Acima da média
Média salarial R\$ 1.684,70 – (2010)	22	Pior
Salário por gênero: (2010) Mulheres: R\$ 1.623,80 Homens: R\$ 1.726,63 Diferença - 6,33%	20	-
Mortalidade infantil - 15,60 (por mil) – (2009)	17	Abaixo da média
Mãe adolescente – 18,30% (2009)	19	Abaixo da média
Homicídio - 43,73 (por cem mil) – (2009)	21	Abaixo da média
Jovens com emprego formal - 22,57% (2010)	21	Abaixo da média
Pré natal insuficiente - 59,74% (2009)	24	Pior
Morte materna - 84,47 (por cem mil) (2009)	24	Pior
Mortalidade: morte por câncer de colo de útero - 31,61 por cem mil (2009)	26	Pior
Curetagem pós-aborto – 8,15 por mil (2010)	21	Abaixo da média
Vítimas fatais de trânsito - 31,61 por cem mil (2009)	10	Acima da média

Fonte: Observatório Social de São Luís, 2011.

A conjuntura econômica subjacente a esse quadro já era tida como “inaceitável sangria financeira de recursos públicos e privados na forma de exportação para outros estados e regiões” (MARANHENSIDADE..., 2007). Face à situação, o secretário propunha-se à “tarefa

³⁸ De acordo com o “Movimento Nossa São Luís” os indicadores usados são os mais atualizados possíveis, conseguidos a partir de diferentes fontes de informação primária: secretarias municipais, secretarias estaduais, órgãos federais, fundações e institutos. Em alguns casos, os dados de 2009 e 2010 podem ainda sofrer alguns ajustes. Os dados de população total, por faixa etária e por sexo, usados nos cálculos de diversos indicadores, já foram retirados dos resultados do Censo 2010 do IBGE.

hercúlea de mudar a cultura política entranhada em quase todos os espaços da vida pública, herdada pelos quarenta anos do modo oligarca de governar.” Aos maranhenses, a expressão *modo oligarca de governar* mencionada pelo secretário da cultura ecoava familiar e referia-se aos períodos de alternâncias no poder da família Sarney. O ex-governador maranhense, irritado, lançou severas críticas à expressão *maranhensidade* ao que, de forma incisiva, o articulista do *Jornal Pequeno*, em São Luís, reagiu:

Sarney está irritado com o termo ‘maranhensidade’, criado para definir os folguedos e a diversidade cultural dos maranhenses. Diz que a expressão não basta para definir o sentimento de ser maranhense. Talvez preferisse ‘sarneysismo’ ou ‘sarneysidade’, mas isso seria um atentado à nossa alma nativista. Para começo de assunto, os neologismos não são propriedade de Gilberto Freire, nem de ninguém. E só estando de muito má vontade para não identificar o Maranhão numa expressão que não encontrará escopo em outra qualquer. (MARANHENSIDADE..., 2008).

A “intromissão” do oligarca maranhense na questão da política cultural do estado - mesmo já não sendo seu representante, mas do Amapá, no Senado Federal desde a 51ª legislatura (1999) - continua, movida por interesses econômicos ofuscados pelas manifestações culturais da *Marafolia* e do *Vale Festejar* patrocinadas pelo governo Roseana Sarney. A ingerência de Sarney recebeu continuada e forte reação, conforme artigo do *Jornal Pequeno*:

Ora, se o sentimento nativista é também motivado pela valorização cultural em cada um de nós, pode ser que o vocábulo *maranhensidade* esteja se referindo a um tipo de cultura bem distanciada dos *Marafolias* e *Vale Festejar*, que existem e pré-existem para reforçar caixas de grupos políticos. Todo mundo sabe disso no Maranhão [...] Talvez a expressão *maranhensidade* traduza o que o poeta JM Cunha Santos, em prefácio ao livro ‘São Luís em preamar’, de Herbert de Jesus Santos, chamou de ‘insurgência contra a burra cheia da cultura maranhense’. E ninguém melhor que o próprio Herbert de Jesus Santos para traduzir o que tentamos dizer em todo esse editorial e que aconteceu durante os fartos 40 anos do domínio *sarneysista* no Estado: ‘Ao som das bandalheiras e vil metal / votos do melhor, fraternidade / não passam de um tremendo carnaval / onde cultura é só festividade / eventos para o lucro individual’. (MARANHENSIDADE..., 2008, grifo original).

Foi enfrentando a oposição do mais influente político do estado desde 1965, que a Secretaria de Cultura do Maranhão deu início à política da *maranhensidade* com ações que incluíram a recuperação de acervos de obras raras da biblioteca pública do estado; criação de 57 bibliotecas públicas em diferentes municípios do interior do estado que não dispunham de bibliotecas; realização de curso de capacitação para bibliotecários visando à melhoria de atendimento ao público; lançamento do programa *Mais Cultura no Maranhão* em parceria com o Governo Federal para ações voltadas para a promoção da diversidade sociocultural, auto-estima, cidadania, protagonismo e emancipação social e realização de fóruns de cultura.

A realização dos fóruns começou ainda em 2007 com os fóruns municipais preparatórios aos estaduais. Sobre a importância política do I Fórum Estadual de Cultura realizado em São Luís em dezembro de 2007, Ribeiro (2011) afirmou:

[...] foi o Fórum mais representativo que já teve aqui, porque ele foi precedido de 28 fóruns, não só levando em consideração as diferentes regiões do Maranhão, como também Fóruns de algumas coisas que nunca se tinha tratado. Teve o Primeiro Fórum Estadual da Economia da Cultura, teve de alguns segmentos artísticos específicos, teve semana dos povos indígenas, teve semana do *hip hop*, então tudo isso aí foi criando um caldo de cultura que desembocou em dezembro nesse Fórum Estadual de Cultura que teve 1024 pessoas presentes de todas as regiões, teve antes também o primeiro Encontro de História dos Municípios e desse Fórum saiu um pacto, que foi basicamente esse plano, Plano Estadual de Cultura visando o quadriênio 2007 até 2010, que era a idéia que se tinha que se ia ficar no governo e pactuando todas essas histórias, o Conselho Estadual de Cultura foi reconstituído, que tinha sido desativado desde 1995, foi também feita a proposta da criação de um Fundo de Desenvolvimento da Cultura do Maranhão e tudo isso passou a ser a diretriz que a partir de então aí tinha um norte para pautar as ações de cultura, isso quer dizer orçamento, ações, essa coisa toda [...]

Em novembro de 2011 aconteceu em São Luís o II Fórum Estadual de Cultura para o qual acorreram delegados de vários estados brasileiros e mais de 70 municípios maranhenses para o debate sobre melhorias na política cultural, incluindo as ações do poder público e da sociedade. O envolvimento do povo nas ações culturais implica dizer que a *maranhensidade* não apenas concebe a política na acepção restrita do governo. Essa visão mais alargada da *maranhensidade* é traduzida pelo poeta Ribeiro (2011) quando esclarece que a expressão, embora adotada como um neologismo, não se restringe a uma inovação, “mas é talvez um chamado, e de certa forma o que a gente chama de engenho e arte e isso nós sempre tivemos”.

Maranhensidade é ainda participação popular e expressão do caráter multicultural da cidade que se ressignifica através da mistura e da “impureza”, da “conjugação das identidades, no plural”, na expressão de Ribeiro (2011). Na cultura da *maranhensidade* cabem *Atenas Brasileira*, *Jamaica Brasileira*, *Origem Francesa de São Luís* e a São Luís dos maranhenses com a diversidade do bumba-meu-boi, do tambor de crioula, dos festejos do divino Espírito Santo, do cacuriá e de tantas outras expressões da cultura maranhense. A letra da canção *Ilha Bela São Luís* (BEYDOUN) traduz o jeito como a cidade se revela através da arte, da convivência étnica, das manifestações folclóricas, do espaço urbano, dos hábitos alimentares e da maneira de viver, sua diversidade e seu hibridismo cultural.

Que ilha bela, que linda tela, conheci
 Todo molejo, todo chamego, coisa de negro que mora ali
 Se é salsa ou rumba balança bumba-meu-boi
 Deus te conserve regado a reggae oioioioi
 Que a gente segue, tocado a reggae oioioioi

Quero juçara, que é fruta rara, *lambuza a cara e lembra você*
E a catuaba, pela calçada, na madrugada até o amanhecer
Na lua cheia, ponta da areia, minha sereia dança feliz
 E brilham sobrados, brilham os telhados da minha linda
 São Luís (grifos nossos).

Na São Luís da *maranhensidade* é possível localizar o conceito pensado por Martín-Barbero sobre “matrizes culturais”, metáfora que não apenas evoca imagens de naturezas diversas, como sinaliza a vastidão de possibilidades ou de articulações de diferentes experiências culturais. Das artes folclóricas maranhenses ao *reggae* da Jamaica já *maranhensizado* sob o domínio das “radiolas”, dos ritmos afros ao sincretismo das festas religiosas, das batidas dos tambores e dos “blocos” carnavalescos à poesia e à cadência do “falar maranhense”. A cultura da *maranhensidade* é hoje o que Burke (1989) e De Certeau (1995) retrataram sobre a cultura popular, sintetizada por Cruces (2008) ao analisar a obra de Martín-Barbero:

[...] lo popular como memoria de otra matriz cultural amordazada, negada. La que emerge de las prácticas que tienen lugar en las plazas de mercado campesino y aún urbano de Latinoamérica, en los cementerios, en las fiestas de pueblo y barrio, etc. En todas esas prácticas se puede rastrear ciertas señas de identidad a través de las cuales se expresa, se hace visible un discurso de resistencia y de réplica al discurso burgués. (MATÍN-BARBERO, 1989, p. 95 apud CRUCES, 2008, p. 7).

Culturas no plural dramatizadas na mistura de raças, de etnias e de sons; do mundo do trabalho e dos problemas sociais; da vida familiar e do abandono; do tráfico, da lógica de mercado e da globalização; da sociabilidade, do *tecido urbano* que abriga a diversidade e que faz de São Luís o local de encontro e de mistura de tantas identidades. Com De Certeau (1998, p. 183) compreendemos como o espaço habitado reúne tanta diversidade em harmonia:

A errância, multiplicada e reunida pela cidade, faz dela uma imensa experiência social da privação de lugar – uma experiência, é verdade, esfarelada em deportações inumeráveis e ínfimas (deslocamentos e caminhadas), compensada pelas relações e os cruzamentos desses êxodos que se entrelaçam, criando um tecido urbano, e posta sob o signo do que deveria ser, enfim, o lugar, mas é apenas um nome, Cidade. A identidade fornecida por esse lugar é tanto mais simbólica (nomeada) quanto, malgrado a desigualdade dos títulos e das rendas entre habitantes da cidade, existe somente um pulular de passantes, uma rede de estadas tomadas de empréstimo por uma circulação, uma agitação através das aparências do próprio, um universo de locações frequentadas por um não-lugar ou por lugares sonhados.

Ao cantar São Luís – *Ilha tão Bela* - Beydoun traz o retrato poético de uma “matriz cultural” onde coexistem sensualidade e estética (*molejo* e *chamego*), mistura étnica (*coisa de negro que mora ali*), arte musical, dança e folclore (*povo que canta da salsa à rumba ao mesmo tempo em que balança o bumba-meu-boi*), “impurezas” que resultaram na identidade

dessa *Ilha Bela* para a qual Beydoun suplica que *Deus a conserve* “regada a *reggae*”, distintivo da *Jamaica Brasileira*.

A visão que ludovicenses têm hoje de São Luís, levantada através de questionário, dá conta desse universo multicultural e híbrido. As respostas variaram entre “cidade folclórica” e das “festas juninas” à “Ilha com um patrimônio histórico desvalorizado” ou “cidade com forte potencial para turismo ambiental, histórico e patrimonial, mas que *respira* uma cultura de mercado”, e ainda cidade “Patrimônio cultural da humanidade”, ou da cidade “de mistura de costumes e etnias” onde existe uma “política do pão e circo”.

Para responderem como essa referência é representada, os entrevistados disseram que é “pelo bumba-meu-boi e pelo cacuriá”, ou ainda, e simplesmente, através do “bumba-meu-boi”. Mas aludiram à “arquitetura, azulejaria, casarões antigos, literatura de autores maranhenses”, aos “casarões, azulejos, o *Reviver*”³⁹, pela “estrutura do centro histórico, casarões”, também pela “culinária, vestuários, folclore, história da cidade”. Mas houve quem lembrasse dos “pacotes de empresas turísticas e programas do governo”.

As autênticas manifestações culturais maranhenses que aparecem nas falas dos entrevistados com mais frequência, em termos do folclore, são o bumba-meu-boi e o cacuriá. Outras duas categorias de representação estão relacionadas ao traçado urbano e arquitetural do centro histórico de São Luís – seus casarões, azulejaria e o espaço *Reviver*.

³⁹Reviver é a área do centro histórico de São Luís que mantém a estrutura urbana e arquitetônica do século XIX. Nela há comércio de produtos regionais – artesanatos, culinária, objetos, artefatos domésticos - além de bares, restaurantes e locais de lazer.

3 SÃO LUÍS ATENAS BRASILEIRA: IDENTIDADE ALEGÓRICA FUNDADA NO ELITISMO E NO EUROCENTRISMO DO SÉCULO XIX

*O desígnio que um grupo elabora
traduz-se imediatamente por uma
constelação de referências.
Elas podem existir apenas para ele,
não ser reconhecidas exteriormente.
Nem por isso são menos reais e
Indispensáveis para que
haja comunicação.*
De Certeau

Na construção da *Atenas Brasileira* os intelectuais maranhenses tomaram para si a atribuição dos sentidos e dos significados do conjunto da produção cultural cujos atores foram eles próprios - poetas, escritores, jornalistas – os quais exerciam, também, atividades políticas na condição de funcionários a serviço do governo. Eles criticaram, questionaram e interpretaram a sociedade do seu tempo - o século XIX e início do XX - através da prática discursiva manifestada na literatura, na arte, nos textos teatrais, na polêmica explicitamente veiculada pelos jornais, de modo que suas ideias estruturaram o patrimônio cultural que formaria a pretendida cultura de singularidade da cidade de São Luís. O contexto cultural e político da época favoreceu a diversificada produção intelectual através da qual esses maranhenses protagonizaram seu momento histórico de maneira extraordinária e decisiva para fazer despontar tanto no cenário brasileiro quanto no europeu, especificamente, um Maranhão, como diria De Certeau (1995, p. 34), pródigo em “constelação de referências”.

3.1 Sociedade de corte no Maranhão

O esplendor proclamado por essa cultura de singularidade, porém, não estava circunscrito apenas às artes literárias. Na arquitetura predominava o estilo neoclássico; a azulejaria e a pedra de Carrara davam o “toque” de requinte às construções e ao calçamento das ruas. A arte-educadora maranhense Svetlana Farias (2005) faz referência ao uso do ladrilho hidráulico, elemento arquitetônico importante utilizado nas construções maranhenses, trazido da Europa para decorar os pisos das casas, sobrados e palacetes da São Luís do fim do século XIX e início do século XX. Seu livro contém um apanhado artístico, histórico e técnico

dos ladrilhos hidráulicos e dos azulejos que ainda hoje decoram pisos e paredes do conjunto arquitetônico colonial maranhense.

O patrimônio da *Atenas Brasileira* configura-se também no acervo arquitetônico que inclui os solares e sobrados com suas sacadas de ferro, igrejas e museus, esses locais onde se guardam, cristalizadas, relíquias materiais de um passado, os monumentos fontes de evocação sensível, afetiva e sacralizada da identidade de uma cidade e sua cultura.

A mudança de mentalidade e de hábito que influenciou o surgimento de uma cultura de maior refinamento começa na segunda metade do século XVIII com a adoção da língua da metrópole pela população e pelos catequistas. De acordo com Sodré (1978), quando se queria falar ao povo era o tupi, a língua selvagem que mais se empregava, reservando-se o português, a língua oficial, para as camadas mais cultas, isto porque a classe dominante, pouco numerosa e inculta, submeteu-se ao idioma indígena para uso comum, assim como os jesuítas, para promoção da catequese e da aculturação. É de Sodré (1978) a informação de que,

No século XIX, a língua portuguesa triunfava em sua peculiaridade brasileira, reagindo politicamente a Portugal, mas repelindo a diferenciação popular. Sua norma culta, suas formas elevadas consolidavam-se através do discurso literário. [...]. Gonçalves Dias cortejou com seus *temas* uma das culturas excluídas (a dos índios, afastados do processo de produção e romantizados por ideias europeias), chegando a elaborar um *Vocabulário da Língua Geral*, mas manteve em seus poemas o português clássico. (SODRÉ, 1978, p. 27, grifo do autor).

Com o retorno dos jovens bacharéis maranhenses, portando títulos de diversas universidades da Europa, trazendo conhecimentos e novas maneiras de expressão linguística, não apenas o português, mas outros idiomas, aos poucos, começam a ser falados nos círculos culturais mais aquilatados de São Luís. Meireles (1987) assinala que através do requinte dos costumes e da cultura elitizada dos intelectuais da *Atenas Brasileira*,

[...] os padres já não seriam forçados a pregar na língua falada pelos índios para serem compreendidos porque as novas gerações de fiéis eram as das sinhás-moças educadas em Lisboa e no Porto, e dos sinhozinhos doutorados pelo Rio de Janeiro e Olinda ou por Salvador e Coimbra, os mais pobres, ou mesmo por Oxford, Cambridge, Paris, se não por Heidelberg, de onde haviam voltado falando o francês, o inglês, o alemão, sem contar o latim e às vezes até o grego, o que tudo concorreria para fazer surgir, na capital da província, um ambiente de refinada cultura humanística. (MEIRELES, 1987, p. xi).

Serra (1965) realça o pendor para o uso galante da língua pelos maranhenses da *Atenas Brasileira*, e também seu excesso até mesmo no cotidiano da São Luís do século XIX. Ele ilustra o gosto exagerado pelo idioma francês entre ludovicenses, num texto publicitário de

autoria de Manuel Pereira da Cunha e José Cândido de Moraes e Silva⁴⁰, publicado pelo jornal *O Amigo do Homem* edição de 21 de setembro de 1827. Os dois jovens maranhenses educados em Coimbra, decidindo tornar público o anúncio de abertura de uma escola particular de sua propriedade, contrataram os serviços jornalísticos para divulgação do evento. O texto continha informações sobre o empreendimento e detalhes do processo de abertura das matrículas, persuadindo o leitor a responder sobre “que melhor emprego pode o homem fazer dos talentos de que o dotou na natureza, do que torná-los úteis ao bem da humanidade? E que meio mais seguro que temos para isso do que a educação?” (SERRA, 1965, p. 150). O auge da sofisticação, ou do triunfo do galicismo, consistiu em que o anúncio vinha precedido de uma quadra de autoria atribuída a Rousseau, utilizada para ilustrar o valor do conhecimento como superação, inclusive, dos ditames da sorte e do destino:

*En vain une fière Déesse
D'Enée a resolu la mort,
Ton secours puissant et Sagesse,
Trionfe des Dieux, et du Sort*⁴¹.

⁴⁰ José Cândido de Moraes e Silva - cognominado *O Farol* em função do jornal *O Farol Maranhense* de sua propriedade - nasceu em Rosário, Maranhão (1807-1832), filho do português Joaquim Esteves da Silva, farmacêutico “estabelecido e com estudos regulares” e da maranhense Maria Querubina de Moraes Rego, “oriunda de uma das mais respeitáveis e numerosas famílias” do Maranhão (LEAL, 1987, p. 100). Órfão aos 9 anos de idade, José Cândido de Moraes e Silva foi adotado pelo Comendador Antônio José Meireles que cuidou de sua educação, enviando-o inicialmente para Havre e depois para Coimbra, onde se matriculou nas aulas de grego e matemática. Aos 19 anos, já de volta a São Luís, passou a ministrar aula de “primeiras letras, ensinou francês e geografia por casas particulares, e no quartel dos cadetes”. Em 1827 fundou *O Farol Maranhense*, primeiro jornal a difundir os ideais do Partido Liberal na Província do Maranhão, através do qual sustentou a oposição ao partido Conservador que desejava a recolonização do Brasil e enfrentou o poder provincial na luta que travou após a abdicação de D. Pedro I, em de 1831. Antonio Henriques Leal refere-se ao periódico como o “luminar esplendoroso que espancou também as trevas com que o velho regime obscurecia esta porção do solo livre da América [...] não foi só luz para todos, senão também escudo para proteger pequenos contra os abusos das autoridades e dos poderosos [...], flagelação aos mal-intencionados, aos partidários da recolonização e aos estrangeiros mal-agraçados. Daí não houve nunca jornal que exercesse ascendente mais decidido sobre a população, nem tribuna que atraísse mais ouvintes, ou granjeasse com sua imensa popularidade tão frenéticos e espontâneos aplausos” (LEAL, 1987, p.99). Marques (1870, p. 391) considerava *O Farol Maranhense* “o escrito mais notável da época”. José Cândido de Moraes e Silva subscreveu, na condição de líder do movimento liberal, documento contendo propostas que encaminhou ao então presidente da Província do Maranhão, Cândido José de Araújo Viana (mais tarde Marquês de Sapucaí), no qual pedia, entre outras medidas, a expulsão de brasileiros adotivos e de portugueses dos postos militares tanto de 1ª quanto de 2ª linha; a suspensão do exercício das funções, de pessoas que ocupavam cargos de chancelaria, desembargadores e ouvidor, exigindo que saíssem do Maranhão “como inimigos declarados e ativos da Independência e de suas instituições liberais” alguns religiosos e padres que exerciam atividades religiosas no Convento de Santo Antônio, em São Luís, em Itapecuru-Mirim e em Caxias. Quando acuado e fugindo da perseguição realizada pela polícia provincial, foi protegido por Odorico Mendes que o escondeu em sua residência. Cinco décadas após esses episódios, *O Farol* foi homenageado por Aluisio Azevedo ao ser incluído como um dos personagens de *O Mulato* (1881), lembrado como o nome de guerra que “despertava ainda, ente os portugueses, a raiva antiga do motim de 7 de setembro de 1831.” (AZEVEDO, 2009, p. 8).

⁴¹ A letra da quadra faz menção à epopéia de Enéas, o herói da Eneida de Virgílio (séc. I a.C): “Em vão uma altiva divindade/ Decide a morte de Enéas/Teu poderoso socorro e sabedoria/Triunfa dos deuses e da sorte” (livre tradução nossa).

Não somente versos e citações em francês apareciam em meio aos textos jornalísticos, mas eram comuns as epígrafes nos frontispícios de jornais, como esta citação de Fénélon em *O Farol Maranhense*, bem própria ao espírito político da época: “*Les pays où la domination du souverain est plus absolue, sont ceux où les souverains sont moins puissants.*” (LEAL, 1987, p. 106). O excessivo galicismo foi alvo da crítica de Artur Azevedo que transpôs para o teatro sua ironia contra figuras da sociedade carioca como o professor Castro Lopes, latinista e gramático que condenava o uso abusivo do idioma francês por ser “não um simples disparate, mas um crime de lesa-pátria.” (MAGALHÃES JUNIOR, 1971, p. 45). Foi nessa figura popular que Artur Azevedo se inspirou para criar o personagem Dr. Sabichão. A campanha antigalicismo do professor Castro Lopes era expressa em versos:

*Em sou o Dom Galicismo
Que em tudo mete o nariz
E com todo o seu cinismo
Transformou isto em Paris.*

*Toucador é “toilette”,
Ramilhete é “bouquet”,
Costureira é a “grisette”,
O sarau é “soirée”.*

*E até, sem mais aquela,
Já se diz a “première”,
Ninguém sabe o que é lapela,
Porém, sim, “boutonnière”...*

Artur Azevedo criticou até mesmo *A Notícia*, jornal do qual era colaborador, pelo uso da palavra valise, com estes versos:

*Ou no livro ou na gazeta
Só termo alheio se meta
Quando dele se precise.
Se temos mala e maleta,
Para que dizer valise?*

Se o pendor dos ludovicenses para o exagerado uso do idioma francês representava culto e sofisticação, o culto ao idioma de Camões pelos *Atenienses* era tão obsessivo que chegava à beira do “servilismo”, como afirma Corrêa (2001, p. 243). Quando Gonçalves Dias ensaiou “supostas liberalidades” contra o padrão clássico da chamada flor do Lácio, logo vieram as críticas de setores conservadores. Mas o poeta *Ateniense* se defendeu, como nos informa Rossini Corrêa, citando Barbosa Lima Sobrinho:

A minha opinião é que, ainda sem o querer, havemos de modificar altamente o português; que uma só coisa fica e deve ficar eternamente respeitada: a gramática e o gênio da língua; que se estude muito e muito os clássicos porque é miséria tão grande não poder usar das riquezas que herdamos; mas que, não só pode haver salvação fora do Evangelho de São Luís, como que devemos admitir tudo o de que precisamos para exprimir coisas novas e completamente nossas; e que, enfim, o que é brasileiro é brasileiro, e que ‘cuia’ virá a ser tão clássico quanto ‘porcelana’, ainda que a não ache tão bonita. (BARBOSA LIMA SOBRINHO, 1977, p. 77 apud CORRÊA, 2001, p. 243).

O processo de “civilização” e de “culturalização” vivenciado pela São Luís do século XIX assemelhou-se ao que Elias (1993) descreve em *O processo civilizador* que consistiu na adequação cultural dos que pretendiam viver na “boa sociedade”, falando francês, a língua da diplomacia, da maneira cultivada, aprimorada e não “bárbara”. A isso, os alemães designaram de *bildung* (aprimoramento) e *kultur* (cultura).

Analisando o que denominou de a *sociogênese* dos conceitos de civilização e cultura, na sociedade alemã do século XVIII, e do conceito de *civilisation*, na sociedade francesa, Elias (1993) estabelece, primeiramente, a diferença entre as noções de *kultur* (cultura) e *zivilisation*(civilização), na acepção alemã, que se contrapõem às noções de cultura e civilização para ingleses e franceses. Ele relaciona a noção de civilização com a ideia da “consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, implicando, assim, a consciência de sua superioridade sobre sociedades mais antigas ou sociedades contemporâneas *mais primitivas* em função, por exemplo, de sua tecnologia, suas maneiras, seu desenvolvimento cultural e científico. Entretanto, mesmo no Ocidente, o termo civilização denota diferentes acepções. Se para ingleses e franceses evoca sentimento de orgulho pela importância e utilidade de suas realizações nos campos da política, da economia, da tecnologia, da religião, das realizações sociais etc., para os alemães *civilização* é algo que se assemelha ao polimento que ressalta à superfície da existência humana.

O que traduz tal sentimento e utilidade é a palavra *kultur*, que remete para a ideia de *bildung* (aprimoramento). Elias sinaliza as diferentes concepções de *kultur* - *kulturel* que designam “o caráter e o valor de determinados produtos humanos” (ELIAS, 1993, p. 25), e *kultiviert* (cultivado), como sendo o comportamento de uma pessoa, tal como o termo *civilizado* - para estabelecer a principal diferença de acepção entre as noções de civilização e *kultur*, visto que a primeira noção minimiza as diferenças entre as pessoas por meio da compreensão do que é ou do que deveria ser comum a todos os povos; a segunda noção, pelo contrário, ressalta “as diferenças e a identidade particular de grupos” (ELIAS, 1993, p. 25). Ao tratar da sociogênese da civilização na França, ele parte da análise do curso tomado pela burguesia francesa cujos costumes, desde o século XVIII, já vinham se assemelhando aos

costumes da aristocracia de corte, pelo processo de assimilação. A noção francesa de *civilisation* designa polidez e boas maneiras, semelhante a *politesse* e *civilité*, como designando a auto-imagem e caracterizando o comportamento da classe alta europeia em comparação a outros mais simples e mais primitivos.

Depois de delimitar as diferenças conceituais que animaram o debate franco-alemão sobre cultura e civilização no século XVIII, Elias ressalta que os modos de vida de uma e de outra sociedade eram marcados pelo uso da língua. Na Alemanha, enquanto a nobreza falava o francês, a língua das classes superiores, e buscava imitar a vida cortesã – desejo impossível, dada a riqueza e o luxo da Corte francesa – a língua alemã, tida como semibárbara e pesada, era a língua das classes média e baixa. O fraco desenvolvimento da literatura alemã foi objeto da crítica de Frederico, o Grande⁴², crítica essa que acabou por incentivar a revolução e o processo civilizador, indispensável à *intelligentsia* e ao povo alemão. O resultado desse processo fica notório com as publicações dos jovens autores alemães – filósofos, poetas e historiadores: Johann Schiller (1759-1805), Immanuel Kant (1724-1804), Johann Goethe (1749-1832). Seguem-se outras publicações e o florescimento cultural originado de uma *intelligentsia* de fala alemã, tendo início, então, ao que Elias (1993) demonstra ser um processo, um modo progressivo e evolucionista – o processo civilizador, fundamentado no aprimoramento e no cultivo. Com Goethe e outros membros da *intelligentsia* alemã da classe média, os costumes vão sendo cultivados e a subjetividade romântica inaugurando seu espaço.

Odorico Mendes, da primeira geração da *Atenas Brasileira*, citado por Jorge (2000), descreve o estilo do jovem maranhense cultivado *na boa sociedade* europeia, afirmando que “em nenhuma província do Brasil, [...] se faz menos caso das ciências e das artes: é certo que em trajar, dançar, jogar o votarete, andar a cavalo, e fazer cortesias às damas, há poucos homens que desbanquem a nossa mocidade”. (JORGE, 2000, p. 72). Poderíamos afirmar que floresceu, na São Luís do século XIX, uma verdadeira *sociedade de corte* onde os *bons modos*, o requinte, os vestuários produzidos por costureiros franceses, o *glamour* fizeram parte do cotidiano de muitas famílias.

O naturalista francês Alcide d'Orbigny, em *Viagem pitoresca pelo Brasil* (1975), observou os modos cultivados dessa *sociedade de corte* ludovicense sem, todavia, deixar de apontar a quem se restringiam os esmerados costumes:

⁴² Frederico II, nascido na Prússia (1712-1781), um dos chamados “déspota esclarecido”, era apreciador da música, da arte e da literatura francesas. Foi o terceiro rei da Prússia.

A população branca do Maranhão é, verdadeiramente, notável pela elegância de seus modos e sua educação esmerada. Não só a riqueza da região, o desejo de imitar os costumes europeus, mas também, e principalmente, a liberdade, a boa educação, a polidez e doçura dos maranhenses, contribuíram para tornar aquela cidade um dos lugares do Brasil onde é mais agradável a permanência. Quase todos educados em Portugal, os jovens maranhenses levam consigo o gosto pelo trabalho e pela ordem e hábitos de reserva e discrição. (ORBIGNY, 1976, p. 85).

Apesar da mencionada elegância e esmerada educação dos (poucos) ludovicenses da capital, não se diz muito do hábito ou do gosto pelo teatro, embora se tenha notícia de ter havido pelo menos três, em São Luís, entre 1780 e 1816. Só em 1º de junho de 1817 foi inaugurado o Teatro União, que em 1852 passou a ser chamado Teatro São Luiz para, finalmente, na década de 1920, receber o nome de Teatro Artur Azevedo, homenagem ao *Ateniense* ludovicense da segunda geração.

A inauguração do Teatro acarretou vários embaraços ligados como estrutura e ornamentos, a falta de requinte de seus frequentadores, a instituição do regulamento para uso de suas dependências que nada mais era senão o monopólio comercial de seus dirigentes representados pela comissão administrativa, a qual João Lisboa denominou de *Triunvirato*. Nada daquilo passou despercebido ao olhar e à pena do jornalista e escritor João Lisboa que não se conteve e a tudo levou a público em *O Timon* (1865).

3.2 Instrução Pública na São Luís do século XIX

Todo esse movimento cultural que sinalizou o Maranhão do século XIX no Brasil e no mundo assemelha-se ao que Canclini (2000) descreve como sendo uma manobra das oligarquias liberais naquele final do século XIX e início do século XX, ao “fazerem de conta que constituíam Estados”, mas

[...] apenas organizaram algumas áreas da sociedade para promover um desenvolvimento subordinado e inconsistente; fizeram de conta que formavam culturas nacionais e mal construíram culturas de elite, deixando de fora enormes populações indígenas e camponesas que evidenciavam sua exclusão em mil revoltas e na migração que ‘transtorna’ as cidades (CANCLINI, 2000, p. 25).

Durante a primeira metade do século XIX apenas uma minoria insignificante de jovens ludovicenses tinha acesso à educação, enquanto a grande população de maranhenses em idade escolar permanecia confinada em suas províncias, à margem de um projeto de educação que lhes alcançasse. Essa minoria insignificante, parte de uma pequena elite de jovens maranhenses, teve sua formação, mesmo em São Luís, de acordo com Lacroix (2000), orientada por educadores franceses. Os mais afortunados migraram para escolas e

universidades européias, resultado da ação de governantes maranhenses que, não restringindo suas providências visando apenas ao progresso da educação da população jovem da cidade, usavam de prerrogativas políticas para decretar medidas que acabaram por beneficiar apenas uma parcela privilegiada:

Como medida primordial para a fundação da primeira Escola Normal, em 1840, o governador provincial mandou à França Felipe Benício de Oliveira Condurú, futuro diretor do aludido estabelecimento de ensino, para estudar o método Lancaster de ensino [...]; ao reaparelhar a Escola Agrícola do Cutim, em 1861, o governo mandou buscar da França livros e um especialista em assuntos agrícolas, M. Louis Clément, para dirigir aquela entidade. Demitido aquele diretor, veio o professor M. Durand, em 1863, da Escola de Grignon, para continuar o trabalho de seu conterrâneo [...]; alguns meninos mais afortunados foram estudar o secundário e os cursos superiores de Filosofia, Matemática, Direito ou Medicina, na Europa [...]; assim, as gerações de 1820 em diante receberam uma formação europeia, portuguesa, britânica ou francesa, prevalecendo, contudo, hábitos parisienses”. (LACROIX, 2000, p. 40-41).

Os intelectuais da elite cultural ludovicense integrantes das primeiras gerações da *Atenas Brasileira*, por terem migrado e construído suas carreiras literárias distantes da sociedade ludovicense sem vivência com as condições sociais de sua terra natal, deixaram de conceber um projeto de cultura que levasse em conta a educação popular como fizeram os franceses após sua Revolução, e que Mattelar e Neveu (2004, p. 27) descrevem como tendo “a participação da intelectualidade francesa na vida da cidade e o papel central do Estado; a inteligência coletiva transcendendo as vontades individuais e garantindo a ideia *pública e nacional*”. O sistema de educação elementar francês desenvolvido por Guizot⁴³ inspirou o britânico Matthew Arnold (1822-1888), professor de poesia em Oxford a empreender viagem de estudo sobre a educação na França, que resultou no documento *The Popular Education of France* (MATTELLAR; NEVEU, 2004, p. 27). Ao contrário dos franceses e dos britânicos, os intelectuais ludovicenses fecharam-se em seu círculo e fizeram da sua cidade apenas um local de descanso a cada retorno que faziam dos lugares no Brasil ou na Europa, onde quase todos fixaram suas residências.

Em 1822 havia em São Luís uma cadeira de primeiras Letras, duas de Latim, uma de Lógica. Em 1828, o corpo discente era bem restrito, não passando de um pouco mais de sessenta alunos: 46 estudantes de Latim, 3 de Retórica, 10 de Geometria, 3 de Filosofia. Parecia existir, por parte do poder político, a preocupação em preparar jovens maranhenses para lidar com a expansão comercial propiciada pelos negócios da Província com a Inglaterra. Assim, em 19 de junho de 1829, a Câmara Municipal de São Luís encaminhou ao presidente, desembargador Joaquim Vieira da Silva e Sousa, que apresentasse à Assembléia Legislativa

⁴³ François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874) foi ministro da Instrução Pública na França, responsável pela reforma do sistema escolar francês, em 1833.

[...] a necessidade da criação de uma cadeira para o ensino da língua pátria, e outra da língua inglesa atenta a grande extensão do nosso comércio com aquela nação, acrescentando que se não pedia uma da língua francesa é por que já tinha sido indicada ao Conselho de Província pelo conselheiro Franco de Sá. (MARQUES, 1870, p. 403).

Algumas importantes instituições seriam, porém, criadas em São Luís ainda na primeira metade do século XIX como a Biblioteca Pública, o Liceu e a Casa dos Educandos Artífices.

Marques (1870, p. 109) relata trecho do discurso proferido pelo Dr. Antonio Pedro da Costa Ferreira, o Barão de Pindaré, perante o Conselho da Província, em 8 de julho de 1826, em favor da criação de uma biblioteca pública, ao mesmo tempo que lamentava “o avultado cabedal” gasto “em delírios e projetos de sangue” enquanto “nenhum ceitel investido em livros, e nem sequer nos elementos para instrução dos escolares maranhenses”. A indicação do Barão de Pindaré para a criação da biblioteca pública só se realizaria três anos depois, em 24 de setembro de 1829, por insistência e iniciativa da Câmara Municipal que promoveu uma subscrição junto à população da Província, para levantamento de recursos.

A biblioteca foi instalada, inicialmente, em uma das salas do convento do Carmo, mas não demorou a ser relegada a condições de abandono que Marques (1870, p. 109) descreve nestes termos: “a princípio pouco procurada e depois abandonada às traças que nela fizeram tais estragos a ponto de serem por várias vezes muitos livros queimados, por ordem da presidência”. Em março de 1865 a viúva do poeta Gonçalves Dias mandou entregar, por intermédio do Dr. Antonio Henriques Leal, o acervo iconográfico constituído de dezesseis quadros a óleo dos séculos XVII e XVIII que pertenceram ao poeta atendendo, assim, a “uma de suas últimas vontades”. As pinturas retratam bispos e missionários católicos que visitaram o Brasil e o Maranhão.

No ano seguinte, a biblioteca passa a ser administrada pelo Instituto Literário, época em que se registra um acervo de “mil e novecentos volumes, afora diversos folhetos e brochuras” (MARQUES, 1870, p. 109). Consta que em 1870 a biblioteca possuía, relativos ao período de 1658 a 1839, documentos que incluíam atos administrativos, termos de vereação, registros de cartas de doação, mapas manuscritos dos séculos XVII e XVIII, sessenta e dois volumes de sesmarias, ofícios, cartas, decretos, leis, correspondências de capitães-generais, presidentes e governadores do Maranhão, documentos da época da Independência, da Abolição, da República, do Arcebispado e da Câmara peças (MARQUES, 1870, p. 42).

Quase uma década após a inauguração da Biblioteca, com o objetivo de aprimorar a atividade educacional que vinha sendo exercida na Província, foi criado em 24 de julho de

1838, em São Luís, o Liceu, primeiro colégio público da capital da Província e segundo do Brasil, após o Colégio Dom Pedro II, no Rio de Janeiro, em 1837. Recebeu o mérito por sua fundação, o cidadão Vicente Tomás Pires de Figueiredo Camargo, então presidente da Província do Maranhão. (MARQUES, 1870, p. 360).

A Casa dos Educandos Artífices criada pela Lei provincial nº 105 de 23 de agosto de 1841 e inaugurada em 25 de novembro daquele mesmo ano foi uma idealização do desembargador João Antônio de Miranda, ex-presidente da Província do Maranhão (fevereiro/1840 a março/1841). De acordo com Marques (1870, p. 252), os primeiros educandos artífices foram “28 meninos desvalidos” que aprendiam diversos ofícios mecânicos em oficinas fora do estabelecimento, “por falta de comodidades na casa”. Havia oficinas de alfaiate, sapateiro, carpina, marceneiro, mas no ano seguinte passaram a ser ministradas também aulas de primeiras letras, por força do art. 2º da Lei provincial nº 105 de 23.08.1841. Entre os anos de 1848 a 1854 novas leis determinaram a criação de uma variedade de aulas: Escultura e Desenho Aplicado, Música, Geometria e Mecânica Aplicada às artes e noções gerais de Aritmética e Álgebra; Francês e Geografia. No entanto, algumas dessas aulas não tiveram continuidade “porque o estado de finanças da Província assim permitiu” (MARQUES, 1870, p. 252).

Marques (1870) apresenta o que chamaríamos hoje de comportamento politicamente correto dos jovens alunos da Casa dos Educandos Artífices⁴⁴, consequência da educação ministrada:

Os educandos sabem correntemente a doutrina cristã, vivem na mais perfeita união e fraternidade, respeitam os seus superiores, são atenciosos para com todos, e amantes do trabalho. Fora da casa mostram tal procedimento, que tem granjeado a estima geral, sendo digno de notar-se que na *estatística criminal da Província* até hoje não tem aparecido o nome de um só filho desta casa. (MARQUES, 1970, p. 253).

São os seguintes os dados da educação na Província do Maranhão descrito por Marques (1870), compreendendo o período de 1857 a 1870, incluindo alunos das aulas públicas e particulares (Quadro 2).

⁴⁴A Casa dos Educandos Artífices foi extinta pela Junta Provisória do Governo Estadual em 13 de dezembro de 1898 após 48 anos de funcionamento, ato que Fernandes (2003, p. 244) denominou de crime contra “uma instituição notável e tradicional, que fornecia artífices peritos, então, para as províncias vizinhas [...]”.

Quadro 2 – Educação na Província do Maranhão

Ano	Ensino Primário		Total	Ensino Secundário	Total de Alunos
	Masc.	Fem.			
1857	1849	347	2.196	213	2.409
1858	1970	387	2.357	176	2.533
1859	2115	433	2548	200	2.748
1860	2185	432	2.617	171	2.788
1861	2184	457	2.641	194	2.835
1862	2443	545	2.988	150	3.138
1863	2451	636	3.087	145	3.232
1864	2214	705	2.919	160	3.079
1865	2498	730	3.228	218	3.446
1866	2662	870	3.532	167	3.699
1867	3029	983	4.012	239	4.251
1868	3241	995	4.236	275	4.511
1869	3339	1038	4.377	230	4.607
1870	3739	1349	5.088	585	5.673

Fonte: Marques (1870)

Não foi esse, porém, o desempenho esperado, de modo que o 1º vice-presidente da Província, em exercício, Dr. José da Silva Maia, teria declarado em Relatório que a Instrução Pública “não se acha em estado satisfatório, não carecendo não só de simples melhoramentos, mas de grandes reformas”. Marques fez o seguinte comentário, ao fechar a edição do seu *Dicionário*, em 1870:

[...] fechamos o presente artigo lamentando, sinceramente, que quase sempre entre nós tem sido a Instrução Pública especialmente a primária, uma arma política e muito poderosa para ferir adversários, e sentar na cadeira do magistério, com raras exceções, homens sem os conhecimentos necessários, e às vezes até sem a precisa moralidade, e o escândalo tem chegado a tal ponto, que verdadeiros analfabetos, e entes pouco acima de idiotas, têm sido incumbidos do importante cargo de educar e instruir a mocidade, e no interior da Província para onde devam ir homens versados em muitas matérias escolares! (MARQUES, 1870, p. 404).

Na segunda metade daquele ano a iniciativa de um grupo de bacharéis pareceu injetar novo ânimo ao setor da educação, ao criarem uma Sociedade para “estabelecer cursos noturnos para as classes operárias” (MARQUES, 1870, p. 404). Eram eles João Antonio Coqueiro, Antonio de Almeida e Oliveira, Martiniano Mendes Pereira e Manuel Jansen Pereira, aos quais se juntou Augusto Olímpio Gomes de Castro, presidente da Província do Maranhão, a partir de outubro de 1870. A iniciativa foi saudada pelos jornais *O País* e *Publicador Maranhense*.

De acordo com os dados apresentados por Fernandes (2003, p. 231-251) a instrução pública na última década do século XIX em São Luís teve seu impulso maior em relação ao

ensino de segundo grau. O Liceu Maranhense, que havia sido criado em 24.07.1838, cujo primeiro diretor foi o latinista Francisco Sotero dos Reis, teve sua equiparação ao Ginásio Nacional, 55 anos depois, em 1893, por força da Lei nº 56, de 15 de maio daquele mesmo ano. As primeiras disciplinas ministradas foram Matemática Elementar, Geografia, Gramática Filosófica (Português), Latim, Retórica, Francês, Inglês, História Universal, Comércio, Filosofia Racional e Moral. Em 1896 foi criada uma Escola-Modelo destinada à educação de meninos e meninas e destinada à prática de ensino dos alunos da Escola Normal. Em abril de 1899 foi feita nova reforma do Liceu Maranhense com base na Lei de nº 226, a partir da qual novas disciplinas foram acrescentadas ao programa de ensino que tinha a duração de sete anos: Língua Portuguesa, Língua Latina, Língua Grega, Língua Francesa, Língua Inglesa, Língua Alemã, Matemática, Astronomia, Física, Química, Geografia, Mineralogia, Geologia, Meteorologia, Biologia, História Universal, História do Brasil, Literatura Geral e Nacional, História da Filosofia, Desenho, Música, Ginástica e Esgrima.

Em 1900 o Liceu foi separado da instrução pública por força da Lei 232 de 5 de março, que mandou rever o regulamento da Escola Normal e desanexou do Liceu o Curso do Comércio, com duração de dois anos, onde eram ministradas, além da língua Francesa, Inglesa e Alemã em nível prático, Aritmética Comercial, Noções de Direito Comercial e Escrituração Mercantil.

No tocante ao ensino, este foi o cenário no final do século XIX, período quando já se consolidara a alegoria da *Atenas Brasileira*.

3.3 Condições de aparecimento da *Atenas Brasileira*

O período e as questões ideológicas que envolveram a construção alegórica da *Atenas Brasileira* são motivos de controvérsia entre pesquisadores maranhenses. Para alguns, o projeto de construção da *Atenas Brasileira* enquanto identidade cultural maranhense se desenvolveu em meados do século XIX por razões sociais e políticas.

Uma opinião que deve ser levada em conta é a de Lacroix (2000), que relaciona essa construção ao que ela denomina de mito da fundação francesa da cidade de São Luís, e situa o aparecimento da *Atenas Brasileira* em fins do século XIX, associado ao galicismo, tendo por base a ideologia da singularidade. Segundo Lacroix (2000), a singularidade era a forma de o ludovicense expressar a sua visão exagerada de um passado de esplendor que o tornava superior à população de outras províncias brasileiras, pelo culto a uma elite instruída, uma

constelação de intelectuais erguidos sobre um *panteão*, distinguidos como representantes da *Atenas Brasileira*.

Pensamos, no entanto, que o final do século é uma data tardia, considerando que o Grupo Maranhense - “pais fundadores” da *Atenas Brasileira* - entra em cena com suas produções jornalística e literária já na década de 20 do século XIX e a trajetória de todo o Grupo se encerra no começo da década de 1870, conforme demonstramos no APÊNDICE A.

Foi no contexto social e cultural das mudanças paradigmáticas da primeira metade do século XIX que despontaram os jovens intelectuais nascidos em São Luís e em outras cidades maranhenses cujo desígnio - o de quebrar os limites de seu território e de inaugurar um espaço cultural que os projetasse e à sua terra - daria origem a uma elite cultural que se legitimaria, ao longo daquele século. Eram eles as “constelações” e os representantes-símbolos de um patrimônio cultural, verdadeiro *Panteão Maranhense*, que consagraria a cidade de São Luís.

Os cultuados *Atenienses* eram, pois, os jovens diplomados em universidades da Europa, do Rio de Janeiro e do Recife que imbuídos dos ideais revolucionários do seu século, retratam e criticam o seu tempo através de uma atividade literária que ultrapassava os limites da produção de romances, poesias, textos teatrais e participavam dos debates políticos, se insurgiam em questões que envolviam a religião, os costumes da sociedade de sua época.

A elite intelectual da São Luís do século XIX que deu origem à *plêiade maranhense* de escritores, humanistas, publicistas e teatrólogos, alguns, dada a sua posição no cenário cultural nacional, foram também fundadores e patronos da Academia Brasileira de Letras⁴⁵. Essas figuras, desde Odorico Mendes, João Lisboa, Gonçalves Dias, aos irmãos Artur e Aluísio Azevedo, Raimundo Correia, Coelho Netto, Graça Aranha, Viriato Correia e a geração posterior, além de terem vivido novas experiências que se acrescentavam celeremente aos seus conhecimentos, contribuíram fazendo enaltecer o Maranhão como seu berço natal, do qual eram representantes na condição de portadores de um saber culto, ou como partícipes de uma cultura em expansão que começava a alterar paradigmas, sobretudo através do surgimento de novas ideologias como o pensamento liberal, das artes, da literatura, do jornalismo, do teatro.

Afinal, foram eles quem constituíram o que Sodré (1976) denominou de a “camada intermediária entre a classe dominante e a classe dominada” do Brasil colonial, responsável

⁴⁵**Fundadores:** Artur Azevedo, da Cadeira nº 29; Aluísio Azevedo, da Cadeira nº 4; Raimundo Correia, da Cadeira nº 5; Coelho Netto da Cadeira nº 2; Graça Aranha, da Cadeira nº 38. **Patronos:** João Lisboa, da Cadeira nº 18; Gonçalves Dias, da Cadeira nº 15; Humberto de Campos foi **eleito** para a Cadeira nº 20; Viriato Correia ocupou a cadeira nº 32.

pelo processo de transplantação cultural europeia tanto no aspecto político (reivindicações e postulações da ideologia burguesa em ascensão) quanto aos valores estéticos assentados no avanço dessa burguesia no Ocidente europeu:

De uma e outra forma, nessa dupla função veiculadora, a pequena burguesia colonial – que cresce em influência depois da autonomia, de cujas lutas participa intensamente – apresenta ampla receptividade, interesse singular pelas coisas do espírito. Nela se recrutam, em número crescente, os elementos que desempenham funções de natureza intelectual; nelas se recrutam ainda os que consomem os produtos do trabalho intelectual, aquilo que se conhece como o público para as artes. (SODRÉ, 1976, p. 24).

Os *Atenienses* projetaram o Maranhão e sua capital São Luís tanto no cenário nacional quanto internacional, representados, no Brasil, pela capital Rio de Janeiro e pela Europa. Sua influência ia das artes à política, ao ensino e, sobretudo, à literatura, como destaca Brandão (1979):

Para cada estilo de época, à exceção do Arcadismo⁴⁶, ergue-se numa voz maranhense de destaque: [...] o romantismo de Gonçalves Dias, o realismo dos irmãos Azevedo – Artur e Aluisio, o parnasianismo de Raimundo Correia, o simbolismo e pré-modernismo de Graça Aranha e, contemporaneamente, o modernismo propriamente dito com Josué Montello e João Mohana. Também os gêneros se vêem bem representados, da oratória ao teatro, da poesia à prosa de ficção, inclusive a infantil. (BRANDÃO, 1979, p. 19).

Dentre os intelectuais cultivados da sociedade ludovicense do século XIX muitos foram militantes de um combativo jornalismo. Da pena de Odorico Mendes (*Argos da lei*, 1825) e de João Lisboa (*Crônica Maranhense*, 1838) saltaram defesas apaixonadas ao modelo liberal. Motivados pelos ideais de liberdade inspirados pela Revolução Francesa (1789), exerciam um jornalismo combativo, de resistência, elaborado de forma culta, em idioma puro, como explica o professor e jornalista maranhense Sebastião Jorge: “a província vibrava e acompanhava de perto essa batalha até certo ponto lírica, orquestrada pela marca da competência e coragem.” (JORGE, 2000, p.13). Na verdade, o uso castiço do idioma apenas abrilhantava a querela política que alimentava, de um lado, a defesa apaixonada dos exaltados liberais em favor da liberdade política, e, de outro, o desejo dos partidários do projeto de recolonização do Brasil. Jorge (2000, p.13) comenta o combate político-literário dos maranhenses:

Cuidar dos interesses maranhenses e debater-se contra aqueles que desejavam a recolonização do país [...] o quadro político da província do Maranhão no início da década de 1820 se caracterizava pela agitação social: estava em jogo a aceitação da independência do Brasil, de 1822. (JORGE, 2000, p. 9).

⁴⁶ O autor apresenta a seguinte nota explicativa: “note-se que este estilo de época não foi dos mais difundidos, restringindo-se, praticamente à Arcádia Mineira. Não deve, pois, causar estranheza a exceção.” (BRANDÃO, 1979, p. 19).

Descrevendo o jornalismo na França do século XIX, Janneney (1996) afirma que “um dos periódicos que maior sucesso teve na época, *Les Révolutions de Paris*, escolheu por epígrafe o seguinte lema: “os grandes parecem-nos grandes, apenas porque estamos de joelhos. Levantemo-nos! E eis todo um projeto!” (JEANNENEY, 1996, p. 50). O mesmo arroubo é percebido na produção de um jornalismo polêmico no Maranhão do século XIX.

Se a atividade jornalística permitiu com maior combatividade e liberdade de expressão a propagação de uma luta ideológica em favor de ideais liberais e de autonomia política a literatura, principalmente através do Romantismo, também se insurge, utilizando a imprensa para, “sem ferir as normas da classe dominante”, consagrar o que era próprio da cultura brasileira, “sem contestar a dominação”, como observa Sodré (1976, p. 45). Caso que se verificou com a corrente indianista cujo expoente, Gonçalves Dias, bem soube exaltar a natureza e “as virtudes do indígena”, um modo de pôr em evidência os valores culturais nativos. Quanto a isso, Ortiz (1999) ressalta que apesar da polarização existente entre a literatura regionalista e a literatura urbana, característica dessa fase em que a primeira apresenta o homem “primitivo”, histórica ou socialmente deslocado em relação ao “homem civilizado” da literatura urbana, foi a falta de “um brasileiro geral” que fez recair sobre o índio o *modelo* celebrado na literatura brasileira dos séculos XIX e XX:

Se se considera que a colonização brasileira se fez através de núcleos relativamente isolados, seria inevitável que o regionalismo, longe de apresentar o brasileiro rústico ou primitivo, apresentasse tipos característicos de cada região. Por isso, talvez não fosse absurdo sugerir que, entre outras razões, a escolha do índio como *arquétipo* ou *modelo* do brasileiro decorria da impossibilidade de encontrar um brasileiro geral, equivalente para todas as regiões. (ORTIZ, 1999, p. 203, grifo do autor).

Andrade faz uma leitura psicanalítica desse momento, ao comparar a ruptura da cultura europeia e da estética tradicional em troca da valorização das expressões nacionais, melhor dizendo, regionais, com a metáfora do pai morto ou abandonado, o que impele “os *nativos* a se voltarem para a influência da Mãe Terra e desenvolverem uma fidelidade a sua identidade” (ANDRADE, 2003, p. 133, grifo da autora).

No auge desse movimento de volver o olhar para os valores nacionais na busca de construir uma identidade marcada pela autonomia e valores culturais, é publicada em Lisboa, pela Imprensa Nacional, em 1873, a primeira edição de *Panteão Maranhense: ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*, editada em 4 volumes⁴⁷, escrito pelo

⁴⁷ O **primeiro volume** traz as biografias de Manuel Odorico Mendes, João Inácio da Cunha (Visconde de Alcântara), Francisco Sotero dos Reis, José Cândido de Moraes e Silva (O Farol) e do Senador Antônio Pedro da Costa Ferreira (Barão de Pindaré). O **segundo volume** é o mais longo e contém dez biografias: do Brigadeiro Feliciano Antônio Falcão, Senador Joaquim Franco de Sá, Senador Conselheiro Joaquim Vieira da Silva e Sousa, Senador Conselheiro João Pedro Dias Vieira, Doutor Joaquim Gomes de Sousa, Antônio Joaquim Franco

maranhense Antônio Henriques Leal (1828-1885), contendo dezenove biografias de “homens de letras” do Maranhão: publicistas, historiadores, humanistas, filólogos, poetas, professores, prosadores, cronistas, dramaturgos, um chefe militar e “nada menos que cinco senadores ou conselheiros do Império”, como explica Meireles (1987, p. xv), prefaciador da edição comemorativa do centenário de lançamento da obra. O *Panteão Maranhense* vai inaugurar um momento importante e polêmico na história da cultura no Maranhão que foi a consagração da ideia de uma cultura de singularidade sustentada por uma elite cultural responsável pelo aparecimento de uma *Atenas Brasileira*.

Na advertência com que apresenta o primeiro volume do *Pantheon*, Henriques Leal se antecipa à possibilidade de parecer “talvez demasiado pretensioso o seu título”, e reconhece “que escrevendo sobre fatos de nossos dias, irei acordar paixões sopitadas e ofender melindres de quem talvez suspeitasse não tê-los.” (LEAL, 1874, p. 6). E as críticas, boas e más, vieram. Meireles as registrou, como a de Carlos Dunshe de Abranches, publicada no *Jornal do Brasil* em 23 de abril de 1955, oitenta anos após o lançamento do *Panteão Maranhense*: “uma coletânea de estudos biográficos dos vultos mais eminentes no domínio das letras *pela gloriosa Província, que pela pujança de sua vida intelectual foi cognominada a Atenas Brasileira.*” (MEIRELES, 1986, p. xv, grifo nosso).

As críticas negativas confirmaram, pelo menos na visão de Meireles, a suspeita de Leal posto que partiram “de onde talvez menos o esperasse, ou seja, da Corte, até onde não teria por certo admitido que chegassem, tão rapidamente, os reflexos daquelas paixões melindres.” Prosseguindo, considera incrível que o primeiro crítico fosse justamente o Cônego Dr. Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, “em que pesasse a sua autoridade e responsabilidade de primeiro-secretário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.” (MEIRELES, 1986, p. xvi). O Cônego manifestara sua opinião dizendo que “[...] o simples título e exposição foram bastante para entristecer-me, julgando descobrir nela tendências autonômicas e um certo particularismo que muito desejava ver banido de nossa literatura.” (MEIRELES, 1986, p. xvi). A segunda crítica registrada por Meireles talvez tenha representado maior peso, por ter partido de um co-provinciano e “um dos derradeiros integrantes do chamado Grupo Maranhense”, Frederico José Correia. Correia escreveu um opúsculo – *Livro de Crítica* (1878) - de vinte e uma páginas das quais vinte foram de críticas dirigidas ao *Pantheon Maranhense*, resumidas por Meireles (1986, p.xvi):

de Sá, Conselheiro João Duarte Lisboa Serra, Trajano Galvão de Carvalho, Belarmino de Matos e do Senador Conselheiro Francisco José Furtado. O **terceiro volume**, editado contendo parte I e parte II, foi dedicado ao poeta Antonio Gonçalves Dias. No **quarto volume** encontram-se as biografias de João Francisco Lisboa, Antônio Marques Rodrigues e do Frei Custódio Alves Serrão.

O meu fim com este livro é desmascarar a impudente *coterie*⁴⁸ e não consentir que ela zombe por mais tempo da credulidade e paciência pública, nesta dita Atenas Brasileira onde ela principalmente se aninha e tem produzido numerosa prole; [...] aqui dou por finda esta minha obra com a qual só tive em mira fazer um serviço a nossa literatura, libertando-a de uma crítica, falsa, camerária e pessoal [...]

O mesmo autor, todavia, ressalta o mérito do *Panteão Maranhense* por ser

um abrangente retrato de grupo com que o autor, como se fora um fotógrafo ou pintor, tentou reunir e preservar, para o conhecimento dos coevos e para a memória dos pósteros, a imagem de cada um daqueles seus conterrâneos e contemporâneos que, já falecidos, ele conhecera e admirara, e os quais, por sua inteligência, por seu talento, por sua cultura, por seus serviços, por suas obras, haviam sido – e disso ele era testemunha, os responsáveis primeiros de a província natal ter, quase instantaneamente, se transformado do Maranhão Velho, pobre e inculto, da Colônia, no Maranhão Novo, enriquecido e admirado do Império, o que ele podia testificar porque antes já lhe estudara e escrevera a História. (MEIRELES, 1986, p. xvi).

O *Panteão Maranhense* nada tem de semelhança com os famosos monumentos da Grécia, de Roma ou de Paris, santuários destinados ao culto das divindades ou a túmulos dos que se tornariam imortais. O *Panteão Maranhense* foi uma construção narrativa de natureza literária, portanto um monumento imaterial. Do panteão erguido por Leal não constam todos que vieram, posteriormente, tomar parte da *Atenas Brasileira*. Os biografados e selecionados para integrarem o *Panteão Maranhense* foi o chamado *Grupo Maranhense*. Alguns de seus sucessores, também designados de a segunda geração, não havia sequer nascido, quando da publicação do *Pantheon*, e outros eram jovens adolescentes dando início à carreira que mais tarde faria deles também *imortais*.

Pesquisadores maranhenses classificam o *Panteão Maranhense* em fases que denominam de gerações (de Atenienses) tendo em conta a ordem de seu aparecimento no cenário cultural. Há, porém, certa dissensão em torno dessas hipotéticas fases e em relação ao termo *geração*, que parece indicar o sentido de pertencimento, de herança (cultural), situação que Borralho (2010, p. 53) considera uma “perigosa armadilha para as futuras interpretações do passado.”

Neste trabalho, no entanto, nomeamos de geração aos conjuntos daqueles que representam a *Atenas Brasileira* em suas distintas fases, sem dar a essas fases uma conotação de genealogia. Expomos de modo sucinto o perfil dos *Atenienses* cuja produção foi voltada para as artes literárias, jornalismo e dramaturgia, em suas respectivas épocas de atuação incluindo origem familiar, formação e produção. Os que percorreram as carreiras militar e

⁴⁸ A palavra francesa *coterie* traz o sentido de reunião de pessoas que sustentam juntas seus interesses. Numa visão pejorativa, dá a ideia de casta, de espírito de exclusão, ou de grupo de pessoas preocupadas em continuar juntas, entre si, consigo mesmas. O *Micro Robert – Dictionnaire du français primordial* (1979) apresenta os termos *caste* e *chappelle* como equivalentes a *coterie*, com os sentidos aqui apresentados.

política, ou mesmo os que, embora tenham sido renomados latinistas, filólogos, cientistas tiveram menor representação fora da *Atenas Brasileira*, e aparecem somente no quadro-síntese constante dos APÊNDICES A e B..

3.3.1 Primeira geração de atenienses ou grupo maranhense

Assim chamada a primeira geração dos biografados por Antônio Henriques Leal no *Panteão Maranhense*, a saber: Odorico Mendes, João Lisboa, Gonçalves Dias e Francisco Sotero dos Reis cuja síntese biográfica apresentamos a seguir.

Manuel Odorico Mendes nasceu em São Luís, em 24 de janeiro de 1799, filho do capitão-mor Francisco Raimundo da Cunha e de Maria Raimunda Correia de Faria; e faleceu em Londres, em 17 de agosto de 1864. O sobrenome Mendes vem de seu pai adotivo, Manuel Mendes da Silva, que lhe proporcionou cuidados e educação. Aos 22 anos foi para Coimbra onde cursou Filosofia Racional e Moral, e a cadeira de Língua Grega, participou intensamente da vida acadêmica e política e leu os clássicos franceses Rousseau e Voltaire, cultivou amizade com militantes do movimento liberal português, experiências que o predisuseram para a militância política.

De volta a São Luís, em dezembro de 1824, Odorico Mendes encontrou no clima de “tumultos e de manifestações entusiásticas” em decorrência dos últimos acontecimentos políticos no país, as condições propícias para pôr em prática sua inclinação, e ele o fez por meio da atividade jornalística, definida por Leal (1873, p. 17) como a “tribuna universal, de onde

[...] se desafogam os sentimentos que borbulham no peito do verdadeiro patriota, [...] que se fala às turbas, que se lhe inoculam as idéias, forma-lhes a opinião, se as inflama e impele para uma determinada meta.

Sua primeira tribuna foi o *Argos da Lei*, jornal lançado em janeiro de 1825 através do qual propagou os ideais liberais e sustentou o polêmico debate com seu opositor, o português João Antonio Garcia de Abranches, responsável pelo *O Censor* (fevereiro de 1825), partidário da recolonização do Brasil por Portugal. A popularidade alcançada por meio da atividade jornalística propiciou a ascensão política de Odorico Mendes. Foi eleito deputado geral à primeira legislatura de 1826-1829, e depois da Constituinte. Mesmo com uma intensa participação política, não descuidou de jornalismo. Fundou *Aistréia*, jornal que gozou de prestígio em todo o Império (LEAL, 1873, p. 19) e, no intervalo da legislatura foi para São Paulo onde, em parceria com Costa Carvalho, fundou a primeira tipografia da Província e

criaram também o *Farol Paulistano*. Odorico Mendes reelegeu-se para um segundo mandato e sua influência política era tal que chegou a interferir na escolha dos membros da Regência, quando da abdicação de d. Pedro, em 7 de abril.

Sua formação em Humanidades tornou-o habilitado à produção literária, e o fez com esmero. Em 1831 concluiu a tradução de *Mérope*, de Voltaire, e cinco anos depois traduziu, do mesmo autor, *Tancredo*. Em Paris, para onde transferiu sua residência após ter ficado viúvo, em 1844, com seus cinco filhos e uma irmã, publicou (1858) a tradução de todas as obras de Virgílio. Em 1863 concluiu a tradução da *Ilíada*, e no seguinte a *Odisséia*, de Homero.

Odorico Mendes, o primeiro da primeira geração dos *Atenienses* do *Panteão Maranhense* foi chamado de *O Virgílio Brasileiro*, em função das traduções que fez dos clássicos. O *Hino à tarde*⁴⁹, poema escrito em Portugal, para expressar as saudades de sua terra natal, recebeu elogiosos comentários de críticos e escritores do seu tempo. A enaltecida genialidade poética de Odorico Mendes foi precocemente manifesta quando compôs, aos 13 anos de idade, soneto inspirado pelo sentimento de indignação do qual foi tomado ao testemunhar o castigo infligido a um menino escravo, no Largo do Carmo, no centro de São Luís, sob a zombaria de circunstantes:

*Despido em praça pública, amarrado,
Jaz o mísero escravo delinquente:
Negro gigante de ânimo inclemente
Na mão tem o azorrague levantado.*

*A rir em torno, um bando encarniçado
Ao verdugo promete um bom presente,
Se com braço mais duro ao padecente,
Rasgando for o corpo ensangüentado.*

*Homens, não vos assiste a menor pena
Dos sentidos seus ais, d'angústia sua?
Rides, perversos, desta horrível cena!...*

*A sua obrigação, oh gente crua,
Faz o reto juiz quando condena;
Tu, deplorando o réu, cumpres a tua.*

João Francisco Lisboa nasceu em Pirapemas, Maranhão, em 22 de março de 1812, e faleceu em Lisboa, em 26 de abril de 1863. Filho de João Francisco de Melo Lisboa e de Gerardes Rita Gonçalves Nina. Órfão, ainda adolescente, João Lisboa mudou-se para São

⁴⁹ O Hino à tarde, composto por Odorico Mendes em Coimbra, e publicado em 1832, consta do ANEXO C.

Luís onde se dedicou aos estudos da literatura e do latim, tendo como um de seus professores, o mestre Francisco Sotero dos Reis.

Embora tenha trabalhado na administração pública e exercido a função de deputado provincial em duas legislaturas, João Lisboa destacou-se como jornalista, crítico, historiador, orador e escritor. No jornalismo de combate que exerceu, defendeu a bandeira do partido liberal na província do Maranhão, fazendo reviver *O Farol Maranhense*, após a morte de seu criador, José Cândido de Moraes e Silva. Na sequência, dirigiu de 1834 a 1836, o *Eco do Norte*, através do qual criticava a corrupção política e a violência, na coluna *Retratos*, e em 1838 assumiu a direção da *Crônica Maranhense*, considerado um dos jornais “mais bem escritos do país”, na avaliação do jornalista e escritor Jorge (2010, p. 25).

João Lisboa tornou-se conhecido pela alcunha de *O Timon Maranhense*, nome o jornal que fundou em 1852, inicialmente na forma de folheto, onde retratou “uso, costume e abusos de uma sociedade, em particular moldada pelos desvios da política, e comenta a situação de quem fazia jornal, com as dificuldades inerentes à profissão [...]” (JORGE, 2010, p. 21). João Lisboa foi um “apaixonado pela imprensa”, sem que essa paixão lhe tirasse “a coragem de fustigá-la, criticá-la com gravidade, quando achava que os colegas jornalistas estavam abusando da ética” (JORGE, 2010, p. 21).

Algumas de suas conhecidas (e famosas) publicações são: *A festa dos mortos* ou *A procissão dos ossos*, de 1851, noticiada em *O Publicador Maranhense* no espaço destinado ao gênero “folhetim”; *A festa de Nossa Senhora dos Remédios*, verdadeira reportagem (gênero que só vem ser denominado como tal no jornalismo do século seguinte) onde descreve, de forma crítica o ambiente, os personagens, as roupas, os adereços utilizados por homens e mulheres, os sermões com “os erros de gramática cometidos pelo padre”, o foguetório, os balões, os cabeleireiros franceses e tantos outros detalhes que evoca para enriquecer sua crítica aos costumes, aos modos e à febre do consumo já presentes na sociedade ludovicense. João Lisboa foi Patrono da Cadeira nº 18 da Academia Brasileira de Letras.

Antonio Gonçalves Dias nasceu em Caxias, Maranhão, em 10 de agosto de 1823 e faleceu em naufrágio no litoral maranhense, em 1864, quando regressava de Portugal. Filho de João Manuel Gonçalves Dias, negociante português, e de Vicencia Mendes Pereira, “mulher de cor acobreada”, conforme assegura Leal (1878, p. 8). Poeta, teatrólogo, escritor e crítico literário, Gonçalves Dias também exerceu cargos administrativos como o de Secretário dos Negócios Estrangeiros (1852) e foi membro da Comissão Científica de Exploração (1856-62).

Aos doze anos iniciou estudos de latim, francês e filosofia, aos 15 foi para Portugal onde terminou os estudos secundários e ingressou no curso de Direito em Coimbra, bacharelando-se em 1845, aos 22 anos de idade. De volta ao Brasil, foi professor de Latim e História do Brasil no Colégio Pedro II.

Escreveu *Canção do Exílio*, *Primeiros Cantos*, *Meditação*, *Segundos Cantos*, *As Sextilhas de Frei Antão*, *Seus olhos*, *Os Timbiras*, *I-Juca-Pirama*. Foi tradutor de *A noiva de Messiana*, do poeta alemão Schiller e autor do *Dicionário da Língua Tupi chamada língua geral dos indígenas do Brasil*. Do arrebatamento à frustração motivados pelo amor por Ana Amélia Ferreira do Vale, o poeta escreveu *Ainda uma vez adeus*, *Seus olhos* e *Leviana*.

Gonçalves Dias representou, no Brasil, a primeira geração do Romantismo, movimento artístico, político e filosófico que teve início no final do século XVIII, na Europa, e se estendeu por quase todo o XIX, influenciando a literatura, a música, a poesia de caráter lírico e subjetivo como contraposição aos padrões racionalistas herdados do Iluminismo. Essa primeira geração enfatizou a descrição da natureza, o sentimentalismo, a religiosidade, o ideal da identidade nacional - características que se refletem de modo acentuado na obra de Gonçalves Dias. Considerado o maior poeta romântico brasileiro por seus contemporâneos - e até hoje - sua atuação como poeta, escritor e homem público fez dele o Patrono da Cadeira nº 15 da Academia Brasileira de Letras.

Henriques Leal dedicou a Gonçalves Dias o terceiro tomo de *O Pantheon Maranhense* no qual, após exaltar o gênio criador de Arquimedes, Newton e Franklin; a genialidade artística de escultores, pintores e poetas como Daguerre, Rafael, Murilo, Homero, Ossian, Virgílio, Dante, Ariosto, Tasso, Camões e Milton que fizeram de suas obras a “encarnação do belo e do ideal [...]” e deram-lhes “os acentos e imagens que as tornaram imperecíveis”; a “essência divina” da música de Rossini, Bellini e Donizetti, declara o biógrafo: “admiro e venero a todos esses verdadeiros eleitos do céu; mas tenho particular predileção pelo poeta.” (LEAL, 1874, p. 4).

No poema *I-Juca-Pirama*, Gonçalves Dias torna evidentes as características do ideal de identidade nacional e o nativismo, ao narrar o drama do aprisionamento, pelos Timbiras, de um guerreiro Tupi que é preparado para um ritual antropofágico. Os cantos descrevem o pedido de livramento do prisioneiro do sacrifício que lhe estava destinado; a coragem do velho guerreiro tupi que reconduz seu filho à tribo timbira e chora ao saber da covardia do filho; a fúria com que se atira à luta contra os timbiras. Desse poema, são emblemáticas as frases “*não descende o covarde do forte, pois choraste, meu filho não és*”, que representa os

brios do velho tupi; e “*meninos, eu vi!*”, o repetido refrão da narrativa do velho timbira que utiliza desse recurso para manter viva a memória do guerreiro Tupi.

Em *Canção do exílio*, poema lírico que faz parte de *Primeiros Cantos*, Gonçalves Dias exalta o amor e a saudade da terra natal e torna imortais os versos “*minha terra tem palmeiras, onde canta o sabiá*”, parodiados por vários poetas e compositores brasileiros⁵⁰.

Canção do Exílio (Coimbra, 1843)

*Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves, que aqui gorjeiam,
Não gorjeiam como lá.
Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores.*

*Em cismar, sozinho, à noite,
Mais prazer eu encontro lá;
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.*

*Minha terra tem primores,
Que tais não encontro eu cá;
Em cismar –sozinho, à noite–
Mais prazer eu encontro lá;
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.*

*Não permita Deus que eu morra,
Sem que eu volte para lá;
Sem que desfrute os primores
Que não encontro por cá;
Sem qu'inda aviste as palmeiras,
Onde canta o Sabiá.*

Francisco Sotero dos Reis nasceu em São Luís, em 22 de abril de 1800, filho de Baltasar José dos Reis e de Maria Tereza Cordeiro, e faleceu em 10 de março de 1871. Sotero dos Reis foi professor, filólogo, prosador, crítico e jornalista, poeta e escritor, e o primeiro diretor do Liceu Maranhense. Como latinista, escreveu obras diversas voltadas para o campo da literatura e da língua portuguesa, inclusive a primeira gramática brasileira, com o

⁵⁰A letra do samba-enredo da Escola de samba Beija-flor no carnaval de 2012 traz a homenagem ao Maranhão, evocando o poema gonçalvino, que aparece em trocadilho com o nome da Escola: “*Meu São Luís do Maranhão, poema encantado de amor, onde canta o sabiá, hoje canta a Beija-flor.*”

título de *Postilas de Gramática Geral Aplicada à Língua Portuguesa pela Análise dos Clássicos* (1862); *Gramática portuguesa acomodada aos auspícios gerais da palavra, seguidos da imediata aplicação à prática* (1866). Foi autor do *Curso de Literatura Portuguesa e Brasileira, professado no Instituto de Humanidades da província do Maranhão, dedicado pelo autor ao diretor do mesmo Instituto, o Sr. Pedro Nunes Leal*, em quatro volumes (1866-1868). Escreveu *Os Comentários de Caio Júlio César, traduzidos em português* (1863). Homem político, Sotero dos Reis exerceu mandatos em várias legislaturas na função de deputado provincial em São Luís. De acordo do Leal (1987) Sotero dos Reis fez parte dos Conselhos-Gerais da Província do Maranhão,

[...] e foi um dos seus mais conspícuos membros até que em 1832 começaram a funcionar as assembleias legislativas provinciais, sendo eleito deputado do Maranhão, e depois reeleito em várias legislaturas incluindo a de 1862-64, em que ocupou a cadeira presidencial. (LEAL, 1987, p. 73).

3.3.2 Segunda geração de atenienses

Nenhum dos que compõem esta segunda geração consta no rol dos biografados por Henriques Leal em seu *Panteão Maranhense*. Como os da geração anterior, esses *Atenienses* fixaram seus domicílios principalmente no Rio de Janeiro onde desenvolveram suas atividades. Desde cedo deixaram São Luís.

Artur Nabantino Gonçalves Azevedo nasceu em São Luís em 7 de julho de 1855, filho de David Gonçalves de Azevedo, vice-cônsul de Portugal em São Luís, e de Emília Amália Pinto de Magalhães; faleceu no Rio de Janeiro, em 22 de outubro de 1908.

É de Magalhães Junior (1971, p. 5) o relato de como Artur Azevedo logo cedo demonstrou a capacidade criativa que soube aplicar ao teatro, “na fase em que outros meninos brincavam de polícia e ladrão”. Sua primeira peça, escrita aos nove anos de idade, era um drama constituído de um prólogo e cinco atos sobre um caso de consciência, no qual um pobre homem via cair do bolso de um milionário a carteira cheia de dinheiro e se debatia entre o dever de devolvê-la ao homem ou usar o dinheiro para prover as necessidades da família. Escrito o texto, faltava-lhe o título, e Artur foi pedir a opinião de seu pai sobre o que ele achava de *A Quantia*. Seguiu-se uma lição sobre a importância do enunciado de um título, após o que o drama passou a chamar-se *Trinta Contos de Réis*, que “logo entrou em ensaios, no elenco infantil dirigido pelo autor, e representado com sucesso num salão que havia no fundo do quintal dos Gonçalves de Azevedo.” (MAGALHÃES JUNIOR, 1971, p. 7). Acrescenta o autor que depois de um drama Artur sentiu-se arrebatado por uma inspiração

ainda mais fogosa, que o elevaria “às alturas sublimes da tragédia! Iria até Shakespeare, até Racine, até Corneille!” (MAGALHÃES JUNIOR, 1971, p. 7).

Aluísio Tancredo Gonçalves de Azevedo nasceu em São Luís, em 14 de abril de 1857, filho de David Gonçalves de Azevedo e de Emília Amália Pinto de Magalhães; faleceu em 21 de janeiro de 1913, em Buenos Aires. Fez seus primeiros estudos no Liceu Maranhense, em São Luís, dirigido à época pelo professor Francisco Sotero dos Reis. Aos 14 anos, ainda em São Luís, começou a estudar pintura e aos 19 mudou-se para o Rio de Janeiro. Desde então, começa a publicar suas primeiras caricaturas no jornal *O Fígaro*, e se torna célebre com a charge “*Os Trinta botões*”, sátira dirigida ao caricaturista português Rafael Bordalo Pinheiro. Aluisio Azevedo mostrou, logo cedo, inclinação para a sátira e para a crítica. Escreveu, sob pseudônimo, para *A Flecha*, periódico humorista de São Luís, foi redator de *O Pensador*, jornal anticlerical, fundador de *A Pacotilha*, primeiro jornal diário de São Luís. Foi autor de romances, escreveu e apresentou peças de teatro, algumas em parceria com seu irmão Artur Azevedo. Mas suas obras de maior destaque foram *O Mulato* (1881), *Casa de Pensão* (1883) e *O Cortiço* (1890), por marcarem a entrada do Brasil na corrente naturalista, inaugurada por Émile Zola, na França.

Na política, seguiu a carreira diplomática. Foi vice-cônsul em Vigo, Espanha e em Iokoama, Japão; cônsul em La Plata, Argentina; em Salto Oriental, Uruguai; em Cardiff, Inglaterra e em Nápoles, Itália. O Barão do Rio Branco concedeu a Aluísio Azevedo o posto de adido comercial junto às legações do Brasil na Argentina, Chile, Uruguai e Paraguai. Foi Membro da academia Brasileira de Letras, ocupando a cadeira de nº 4 da qual é o fundador.

Raimundo da Mota Azevedo Correia nasceu em 13 de maio de 1860, a bordo do vapor São Luiz que se encontrava ancorado no litoral maranhense. Seus pais foram o desembargador José da Mota de Azevedo Correia, maranhense, filho de pais portugueses descendente dos Duques de Caminha, e de Maria Clara Vieira da Mota de Azevedo Corrêa, maranhense; faleceu em Paris, em 11 de setembro de 1911. Raimundo Correia fez seus estudos secundários no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, foi advogado e Juiz de Direito no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. Foi ele quem introduziu, no Brasil, o Parnasianismo com a obra *Sinfonias* (1883). A poesia de Raimundo Correia, marcada pelo pessimismo, aproximou-se depois da escola simbolista. Juntamente com Alberto de Oliveira e Olavo Bilac, formou a *Tríade Parnasiana*. Na política, foi republicano e revolucionário. Fundou a cadeira nº 5 da Academia Brasileira de Letras. O soneto *Mal Secreto*, parte de *Sinfonias*, é considerado exemplo do esmero e da sensibilidade com que Raimundo Correia produziu sua poesia.

Mal Secreto

*Se a cólera que espuma, a dor que mora
N' alma, e destrói cada ilusão que nasce,
Tudo o que punge, tudo o que devora
O coração, no rosto se estampasse;*

*Se se pudesse o espírito que chora
Ver através da máscara da face,
Quanta gente, talvez, que inveja agora
Nos causa, então piedade nos causasse!*

*Quanta gente que ri, talvez, consigo
Guarda um atroz, recôndito inimigo,
Como invisível chaga cancerosa!*

*Quanta gente que ri talvez existe,
Cuja ventura única consiste
Em parecer aos outros venturosa!*

Henrique Maximiano Coelho Netto nasceu em Caxias, em 21 de fevereiro de 1864, filho de Antônio da Fonseca Coelho, português, e Ana Silvestre Coelho, de ascendência indígena; faleceu no Rio de Janeiro em 28 de novembro de 1934. Ainda criança, foi com seus pais residir no Rio de Janeiro. Gradou-se em Direito e participou do movimento abolicionista. Na política, exerceu a função de secretário do Governo do Estado do Rio de Janeiro e diretor dos Negócios do Estado. Foi eleito deputado pelo Estado do Maranhão em 1909 e reeleito em 1917. No magistério, foi professor de História da Arte na Escola de Belas Artes, de Literatura no Colégio Pedro II, de História do Teatro e Literatura Dramática na Escola de Arte Dramática, da qual foi também diretor. Na área cultural, foi membro do Conselho Consultivo do Teatro Municipal do Rio de Janeiro.

Coelho Netto colaborou com várias revistas e assinava seus artigos ora com seu nome, ora com diferentes pseudônimos. Por sua influência e produção literária foi cognominado *Príncipe dos Prosadores Brasileiros* e considerado um pré-modernista pelas tendências naturalista, impressionista e realista de suas obras.

Manuel Viriato Correia Baima do Lago Filho nasceu em Pirapemas, em 23 de janeiro de 1884, filho de Manuel Viriato Correia Baima e de Raimunda N. Silva Baima; faleceu em 10 de abril de 1967, no Rio de Janeiro. Viriato Correia foi jornalista, contista, romancista, dramaturgo, autor de crônicas históricas (*Histórias da nossa História, Brasil dos meus avós, Alcovas da História*) e de literatura infanto-juvenil (*História do Brasil para crianças, As belas histórias da História do Brasil, Cazuzá*). Fez o curso primário e secundário

em São Luís, e iniciou o curso de Direito em Recife, concluindo no Rio de Janeiro. Na política, Viriato Correia foi deputado estadual pelo Maranhão em 1911 e deputado federal também, pelo Maranhão, em 1927 e 1930.

Humberto de Campos Veras nasceu em Miritiba, em 25 de outubro de 1886, filho de Joaquim Gomes de Farias Veras e de Ana de Campos Veras; faleceu no Rio de Janeiro, em 5 de dezembro de 1934. Humberto de Campos iniciou sua carreira como jornalista no Pará e seguiu depois para o Rio de Janeiro. Embora não tenha feito estudos acadêmicos, aos 24 anos escreveu seu primeiro livro, *Poeira*, sem maiores repercussões.

Utilizou vários pseudônimos, dois quais o mais conhecido foi o de *Conselheiro XX*. Humberto de Campos foi autor de várias crônicas, contos, críticas, poesias e memórias. Foi o terceiro ocupante da cadeira nº 20 da Academia Brasileira de Letras, de 1920 a 1934. Na política, foi eleito deputado federal pelo Maranhão, em 1920 e teve vários mandatos, até 1930. Foi diretor da Casa Rui Barbosa, por nomeação do presidente Getúlio Vargas.

José Pereira da Graça Aranha nasceu em São Luís, em 21 de junho de 1868 e faleceu no Rio de Janeiro, em 26 de janeiro de 1931; filho do jornalista Temístocles da Silva Maciel e de Maria da Glória da Graça, uma família rica do Maranhão. Aos 13 anos já havia concluído os estudos primário e secundário.

Graça Aranha fez o curso de Direito em Recife, foi diplomata e juiz em Porto do Cachoeiro no Espírito Santo. Foi fundador da cadeira nº 38 da Academia Brasileira de Letras. Participou da Semana de Arte Moderna, em 1922, como um de seus organizadores, e ganhou notoriedade com o discurso sobre *A Emoção Estética na Arte Moderna*, na abertura da Semana, defendendo um “espírito novo” nas artes, na poesia e na música. Graça Aranha Rompeu com a Academia em virtude do que considerava ser o “imobilismo literário” daquela instituição.

Escreveu *Canaã* (1902), obra considerada marco do pré-modernismo no Brasil, onde trata da questão da migração alemã no Espírito Santo e denuncia as extorsões o preconceito e o racismo presentes na realidade brasileira. Foi autor de *Malazarte*, peça para teatro; do ensaio *A Estética da Vida*; do romance *A Viagem Maravilhosa, Espírito Moderno*, e do *Manifesto dos Mundos Sociais*.

Joaquim de Sousa Andraude [Sousândrade], nasceu em Guimarães em 1833 e faleceu em São Luís, em 1902. Embora tenha sido contemporâneo do Grupo Maranhense, ou primeira geração de *Atenienses*, Sousândrade não foi incluindo entre os biografados do *Panteão Maranhense*, embora tenha sido autor de reconhecida e exaltada qualidade poética.

Estudou Letras na Sorbonne, onde também fez o curso de Engenharia de Minas. Na política, defendeu a causa Republicana.

Em 1870 mudou-se para os Estados Unidos onde exerceu a função de secretário e colaborador do jornal *O Novo Mundo*, em Nova York. Vinte anos depois retornou a São Luís e se envolveu em várias atividades: lecionou Grego no Liceu Maranhense, presidiu a Intendência Municipal, fez a reforma do ensino criando escolas mistas, idealizou a bandeira do Estado do Maranhão “garantindo que suas cores representassem todas as raças ou etnias que construíram sua história”; presidiu a comissão de preparação do projeto da Constituinte Maranhense (1890).

Sousândrade iniciou sua produção poética aos 24 anos, com os poemas *Harpas Selvagens*, contendo 46 poemas; publicou, depois, *Eólias* e *O Novo Éden*. Sua obra mais conhecida é *O Guesa*, epopéia dramática narrada em 13 Cantos sobre a personagem lendária dos índios Muyscas, da Colômbia, e caracterizada pelo uso de neologismos e de metáforas. A vida e a obra de Sousândrade foram descobertas e re(visadas) postumamente, em 1960, e isso se deveu não a um ludovicense, ou maranhense de qualquer lugar do Maranhão, muito menos a um *Ateniense*, mas aos poetas Augusto e Haroldo de Campos. Sousândrade morreu pobre e solitário, considerado um louco, como ele de alguma forma previu ao escrever, no prefácio de *O Guesa*,: “ouvi dizer já por duas vezes que o *Guesa Errante* será lido 50 anos depois; entristeci – decepção de quem escreve 50 anos antes”.

3.3.3 Terceira geração: os novos atenienses

O aparecimento dos *Novos Atenienses* no cenário cultural ludovicense no início do século XX tem motivado controvertidos olhares sobre a razão desse surgimento e os propósitos que impulsionaram seus integrantes. Em um ponto os *Novos* não deixaram dúvida: a sua deliberada intenção de reafirmação da *Atenas Brasileira*, ou a sua continuidade, para que sobre essa tradição cultural não sobreviesse o mesmo fantasma da decadência⁵¹ do qual

⁵¹ De acordo com Almeida (2008), acontecimentos como a “substituição rotinizada” dos governantes da província durante o período do segundo reinado; os movimentos sociais como a Balaiada; a colonização estrangeira; a extinção do tráfico de escravos; a exportação de escravos do Maranhão para o sul do Brasil; os “surto” algodoeiros e a reativação da lavoura canavieira na metade do século XIX forneceram as bases para o aparecimento da chamada *decadência da lavoura* no Maranhão, que passou a ser o “padrão explicativo para uma série de situações políticas, econômicas e administrativas que marcaram a vida da Província na segunda metade do século XIX.” (ALMEIDA, 2008, p. 64). Se havia decadência, sua existência, como diz Almeida, se explica por seu oposto, a Idade de Ouro. Se esta tem início com a instalação da Companhia do Comércio do Maranhão e Grão-Pará, a sua extinção passou a ser o marco da derrocada. Às justificativas que apareceram para os fracassos e dificuldades que sucederam a abundância, foi dada a denominação de *ideologia da decadência*.

segmentos sociais, econômicos e políticos do estado se ressentiam. Assim, os *Novos Atenienses* não só permaneceram na terra natal, ao contrário dos seus *antecessores*, como também fizeram convergir suas atividades para a revitalização da educação, da cultura, das artes e do movimento literário maranhense através do registro da vida e obra dos *Atenienses* das primeiras décadas do século XIX e início do XX, além do registro de jornais e revistas literárias do mesmo período. Afinal, era preciso injetar o ânimo necessário ao retorno da vida que literalmente se apagava com o desaparecimento, dos *imortais* da cena cultural. Borralho (2010, p. 55-56) ressalta que:

A sensação de decadência e estagnação presente nos Novos Atenienses tem insurgência à medida que as grandes figuras maranhenses iam desaparecendo, sobretudo por razões de óbito, além dos sentimentos conflituosos; euforia por ser Athenas e melancolia pela ausência dos que corroboravam com este projeto. Ora a morte das figuras-símbolos da Athenas é elencada para afirmar notoriedade do Maranhão, ora é utilizada para demarcar fases vivenciais da inteligência timbireense. O sentido da morte é dual, diacrônico: liga-se simbolicamente ao desfecho do Maranhão, da finitude, obsolescência, convalescença; e ao mesmo tempo é a afirmação de que aquele passado, embora perto, não voltará mais; é idílico, inimitável, pois fez surgir o que o Maranhão era, ou a forma como os maranhenses se viam ou gostariam de ser vistos, reconhecidos, portanto, era a morte que produzia vida, lembrança, motivo de memória.

O marco do aparecimento dos *Novos Atenienses* foi a criação, em 28 de julho de 1900, da *Oficina dos Novos*, instituição com estrutura semelhante à das Academias. Seus membros, que se auto-intitulavam operários, passaram a editar *Os Novos*, boletim através do qual levavam a público seus ideais “evolucionistas”. A *Oficina* foi idealizada por Antônio Lôbo, nome literário de Antônio Francisco Leal Lôbo (1870-1916), autor do ensaio *Os Novos Atenienses* (1909 e reeditado em 1970), obra onde analisa o renascimento da cultura e da literatura maranhense e registra o momento literário da época. Antonio Lôbo escreveu o poema *A Carteira de um Neurastênico* (1903), o livro de crônicas *Pela Rama* (1912), traduziu *Debalde*, de Stenkiwicz, *O Juiz sem juízo*, de Bisson, e *Henriqueta*, de François Coppée.

No ano seguinte, em 17 de março de 1901, foi criada a *Renascença Literária*, dissidência dos *Novos Atenienses*, que passou a ser liderado por José do Nascimento Moraes. Aos *Novos* coube a idealização e criação da Academia Maranhense de Letras, em 10 de agosto de 1908, cujo patrono foi o poeta Gonçalves Dias. Os fundadores e primeiros membros da Academia Maranhense de Letras foram Antonio Lôbo, Manuel Francisco Pacheco (Fran Paxeco), José Ribeiro do Amaral, Barbosa de Godóis, Corrêa de Araújo, Astolfo Marques, Godofredo Mendes Viana, Clodoaldo de Freitas, Inácio Xavier de Carvalho, Domingos Barbosa, Alfredo de Assis e Armando Vieira da Silva. Foi dos *Novos Atenienses* a iniciativa

de criação da Faculdade de Direito do Maranhão, em 28 de abril de 1918 e do Instituto Histórico e Geográfico Maranhense, em 20 de novembro de 1925.

Embora alguns *Atenienses* da segunda geração ainda vivessem (irmãos Azevedo, Raimundo Correia, Coelho Netto, Graça Aranha, Humberto de Campos) quando do surgimento dos *Novos Atenienses*, não havia convivência entre eles, pois enquanto estes residiam em São Luís, seus conterrâneos integrantes do *Panteão Maranhense* da segunda geração já havia, de muito, migrado para o Rio de Janeiro, outros para a Europa, a exemplo do que fizeram os da primeira geração.

O movimento designado *Novos Atenienses* teve como integrantes Antônio Francisco Leal Lôbo [Antônio Lôbo] (1870-1916), Raul Astolfo Marques (1876-1918), Manuel Francisco Pacheco [Fran Paxeco] (1874-1952), Manuel de Béthencourt (?), Raimundo Lopes da Cunha, (?) e José do Nascimento Moraes (?).

3.4 Tecido alegórico da *Atenas Brasileira*

Que “desígnio”, voltando à expressão de De Certeau (1995), foi capaz de elaborar tamanhos enredos, de urdir todas essas tramas, de gerar intrigas e dele fazer despontar “referências” suficientes para produzir uma identidade e criar subjetividades? Um panteão imaginário sem templos nem divindades, sem túmulos e sem heróis, mas suficientemente real para ser reconhecido, perpetuado, memorável e indispensável à existência de uma cidade e de seu povo. Este é o *Panteão Maranhense*, fantástica morada de uma constelação de gênios literários capazes que foram de trazer à existência a São Luís *Atenas Brasileira*.

O traçado urbano do centro da cidade ainda conserva, da capital da Província, as ruas com seus nomes originais, os mesmos citados nas poesias e nos romances dos *Atenienses* do *Panteão Maranhense*: a rua da Paz, do Sol, dos Afogados, das Hortas, da Alegria, do Passeio, dos Remédios, São Pantaleão... Permanecem enquanto “marcas exteriores”, no dizer de De Certeau (2007), como evocação da memória: as Praças Gonçalves Dias e João Lisboa, Benedito Leite e Gomes de Castro, as igrejas do Carmo, de São João, de Santo Antônio são consagrações que perpetuam os nomes e a religiosidade de um povo num dado momento da sua história. Ao lado desses monumentos-símbolos estão as esfinges de ilustres *Atenienses*, erguidas para evocação de uma tradição e para reconhecimento das gerações seguintes, enquanto “lugares de memória”. Pois, como nos diz Nora (1981, p. 14),

[são] lugares salvos de uma memória na qual não mais habitamos, semi-oficiais e institucionais, semi-afetivos e sentimentais; lugares de unanimidade sem unanimismo que não exprimem mais nem convicção militante nem participação apaixonada, mas onde palpita ainda algo de uma vida simbólica.

Afinal, concordamos com Barbosa (2010, p. 11) quando declara que “a história só existe no presente porque o passado deixou inscritos, no nosso aqui e agora, vestígios múltiplos que indicam a existência desse passado”. A cultura, sem a memória, não se consolidaria pelo fato de ser “uma construção sobre o passado, atualizada e renovada no tempo presente” (DELGADO, 2006, p.9). Nesse mesmo sentido, Sá (2005, p. 65) acrescenta que “a memória humana não é uma reprodução das experiências passadas, e sim uma construção, que se faz a partir daquelas, por certo, mas em função da realidade presente e com apoio de recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura.” Halbwachs (1990) ensina sobre a necessária relação entre memória coletiva, espaço e impressões do espírito para o exercício da lembrança:

[...] não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre nosso espaço - aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir - que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças. (HALBWACHS, 1990, p. 143).

Sobrevivência da *Atenas Brasileira* sustentada pela memória era o projeto dos *Novos Atenienses*. Memória histórica objetivada e ancorada pela narrativa, materializada nos registros documentais, preservada e consagrada pelo patrimônio arquitetônico e urbanístico da cidade e na revitalização das práticas culturais.

A *Atenas Brasileira* foi resultado de uma construção discursiva no sentido atribuído por Bourdieu ao discurso não apenas enquanto “signos a serem compreendidos, mas especialmente signos de autoridade a serem aceitos” (BOURDIEU apud BENETTI, 2009, p. 99). Ao tecerem cada fio da alegórica *Atenas Brasileira*, seus integrantes fizeram uso da prática discursiva para firmarem a memória da cultura maranhense. Bosi (2003, p. 17-18) afirma “que há sempre uma narrativa coletiva privilegiada no interior de um mito ou de uma ideologia. E essa narrativa explicadora e legitimadora serve ao poder que a transmite e difunde”.

A *Atenas Brasileira*, mais que uma metáfora, é alegoria porque subjazem ao sentido que lhe é atribuído, a ficção e a máscara. Enquanto na metáfora a significação natural da palavra ou da expressão é substituída por aquela com que tem relação de semelhança, a

alegoria representa uma realidade para dar a ideia de outra. Na alegoria estão presentes o apólogo e a prosopopeia, figuras de retórica que permitem ao orador, poeta ou dramaturgo fazer da ficção uma realidade, ou conceder às coisas inanimadas ou aos animais, caracteres exclusivos do ser humano, como se vê nas fábulas de natureza didática. De acordo com o dicionário de curiosidades etimológicas, *alegoria*, do grego, deriva de uma dupla base: *allos*, outro, e *ágora*, a praça, o lugar do discurso. No entanto,

A variação semântica operou-se ao passar do latim e daí às línguas românicas. Pelo fato de entrar a retórica nos discursos, acogulados muitas vezes de figuras, enfeites, pompas ornamentais para a sedução das massas, o primitivo sentido foi-se obliterando em benefício do segundo, onde se apaga a ideia de *praça* dos gregos para se por em saliência qualquer coisa que nos informa da explosão metafórica do Verbo, menos exprimindo que atraíndo o pensamento. (MAURICÉA FILHO, 1967, p. 12).

Enquanto prosopopeia

[...] deriva-se de *prosopon*, que é a máscara. Do uso dos atores cômicos e trágicos na Grécia. Havia diferentes máscaras para os diferentes efeitos nas representações. Máscaras de todos os feitios: madeira, pasta, coloridas de mil formas, representando tipos emocionais numa gama infinita... temíveis uns, grotescos outros. Tudo ordenado para a hilaridade, o pânico, a ternura, a lágrima... Diz-se que a invenção veio de Téspis⁵². (MAURICÉA FILHO, 1967, p. 206).

Na alegórica construção da *Atenas Brasileira* o “jogo”, o “brincar” com as palavras revela a “traição”, o translato da expressão que enuncia a “invenção” de uma cultura singular. Os integrantes da cultura da singularidade da São Luís do século XIX, pertencentes a um panteão imaginário caracterizaram o que Morin (2007, p. 105), no século seguinte, denominaria de *os olímpianos modernos*, frutos do “encontro do ímpeto do imaginário para o real e do real para o imaginário”. A singularidade e a particularidade subjacentes à ideia de cultura na São Luís do século XIX só reafirmam a reivindicação por uma cultura distinta, diferente (*hetero*) de qualquer outra, por oposição a uma outra igual (*éva állo*) e idêntica.

Conta-nos Magalhães Júnior (1971, p. 23) sobre o desdém de Artur Azevedo em relação ao epíteto *Atenas Brasileira* atribuído a São Luís o qual, certa feita, respondeu ao também maranhense Albuquerque Melo, jornalista responsável pelo jornal *O Federalista*⁵³, que não compreendia a rejeição de Artur Azevedo, posto ser ele “uma das celebridades que haviam contribuído *para dar foros atenienses* ao Maranhão”. A resposta de Artur Azevedo caiu como fina ironia:

⁵² Dramaturgo grego do século VI a.C.

⁵³ O Jornal *O Federalista* circulou em São Luís de 1892 a 1895.

O Maranhão é o Maranhão, terra de um glorioso passado, terra que tem produzido belos talentos, terra de grande sociabilidade, e onde o espírito de iniciativa é incontestável: para que esse título de Atenas, lembrança exótica de algum precursor do hilariante Tartarin⁵⁴? O senhor Albuquerque Melo atira-me uma das mais graves injúrias com que se pode magoar um homem de bem: chama-me ingrato. É preciso notar que não estou preso ao Maranhão pelo reconhecimento de qualquer espécie de benefício; mas nenhum maranhense poderá amá-lo mais do que eu amo; nenhum, que de lá se ausentasse, tem as saudades que eu tenho. É por amor ao meu berço que protesto contra essa classificação que, longe de o engrandecer, o torna ridículo. É preciso não amar com desvario, mas com bom-senso, e não encampar, por fraqueza de caráter, todas as toleimas de que nos queiram tornar cúmplices. Sou um homem simples, a cujo espírito repugnam todos os excessos de imaginação. Assim como não perdoaria ao indivíduo que, examinando a minha casa, me dissesse: - ‘você mora num palácio!’ – também não perdôo a quem me venha dizer que sou filho da Atenas brasileira. Essa frase sempre me pareceu um motejo atirado à minha saudosa terra, tão digna de admiração e respeito. Não é preciso que eu me arvore em ateniense para estimar e amar a cidade ilustre em que tive a honra de nascer e onde quisera morrer. (MAGALHÃES JUNIOR, 1971, p. 24).

Em texto onde manifesta a sua rejeição ao epíteto dado a São Luís, Artur Azevedo sugere que tal invenção seria fruto de uma mentalidade ingênua e atrapalhada, à semelhança do que seria o personagem Tartarin, referindo-se, assim, a uma *Atenas* tão fictícia e ingênua quanto o falso e tolo herói dos Alpes franceses inventado por seu contemporâneo Daudet. A pena afiada de Artur Azevedo dava à ideia de comparar São Luís a Atenas, o tom de crítica e ainda desprezava o articulista conterrâneo que fizera menção “a tal invencionice”. Artur Azevedo é categórico ao manifestar sua discórdia, até por entender a impropriedade da alegoria, considerando que o Maranhão bastava-se a si mesmo, ao afirmar: *o Maranhão é o Maranhão*. No entanto, em seu indignado discurso, antes de desqualificar São Luís como *Atenas Brasileira*, cuidou em destacá-la como terra de “glorioso passado” – alusão à *Atenas* que não ajudara a construir - que tem “produzido belos talentos” – dentre os quais não fazia questão de incluir-se - e terra de “grande sociabilidade”.

Na sequência de seu veemente protesto, o cronista e dramaturgo ludovicense deixa claro seu distanciamento da terra natal, afirmando que não estava “preso ao Maranhão pelo reconhecimento de qualquer espécie de benefício” como, aliás, os *Atenienses* da sua geração e da geração anterior. Como João Lisboa, Artur Azevedo considerava o cognome atribuído a São Luís uma classificação antes ridícula que de engrandecimento, de zombaria e escárnio à terra que ele julgava “tão digna de admiração e respeito”. Portanto, daquela “toleima”, ou

⁵⁴Tartarin de Tarascon é personagem do romance de Alphonse Daudet (França, 1840-1897). O romance, escrito em 1872, descreve as aventuras do suposto chefe dos caçadores de bonés de Tarascon, herói ingênuo e mentiroso que volta da Argélia com a fama de bravo matador de leão ocultando o fato de que não tivera qualquer dificuldade para caçar e matar o felino de quem trazia a pele como prova de sua “bravura”, posto que se tratava de um velho e cego animal que, além de tê-lo matado por acaso, ainda pagara por sua pele, depois de ter sido preso, enganado que fora por pessoas espertas e inescrupulosas.

tolice, ele não seria cúmplice. Na crítica do contrariado *Ateniense*, tal invencionice não passava de “excessos de imaginação”.

Distante de sua terra natal e longe de sentir-se melancólico ou saudosista, ao contrário, pois não se sentia preso a ela, o poeta ameniza a sua provável indiferença com a estratégia discursiva de idealizar a cidade e seu passado histórico, seus lustres, sua (suposta) cultura singular e seus hábitos sociais. Artur Azevedo declara amor e respeito à cidade que reconhece como sendo “idêntica a si mesma”, portanto, única, não semelhante a qualquer outro lugar. Discurso através do qual, e de alguma maneira, tenta desestabilizar a construção alegórica de uma identidade com a qual não concordava, embora tenha sido partícipe, ainda que não o admitisse.

Do seu lugar de fala, o *Ateniense* posiciona-se para atribuir o efeito de sentido necessário ao esclarecimento do seu desacordo com a hilariante e excêntrica alegoria da *Atenas Brasileira* que tornava ridícula a sua terra, autorizado, através do seu auto-bom senso, a classificá-la de tão fictícia quanto o Tartarin de Daudet.

Vale à pena destacar outro ataque enunciativo contra a alegoria da *Atenas Brasileira* vinda da família Azevedo. Crítico, realista e sem grandes apegos afetivos à terra natal, Aluisio Azevedo, inconformado e ressentido com a crítica negativa e com a censura imposta ao seu romance *O Mulato* pela sociedade ludovicense, publicou desabafos contra o Maranhão, para ele uma “[...] triste província de terceira ordem, sem originalidade, sem caráter nacional, sem literatura, sem ciência de espécie alguma, sem a noção de Belas Artes, e sem comércio ao menos”. Da sociedade maranhense afirmava que sua diversão consistia em “falar mal da vida alheia”, que o seu “trabalho mais rendoso é o trafico de escravos”. Porém, a crítica mais severa Aluísio Azevedo reservou aos próprios *Atenienses* que considerava “pretensiosos, cheios de regras gramaticais e tolice”. Afinal, a alegoria da *Atenas Brasileira* não passava de “um abuso de retórica”. (YVES-MÉRIAN, 1998, apud BORRALHO, 2009, p. 120).

Frederico José Correia, o mesmo que qualificara de *coterie* o autor do *Panteão Maranhense* e seus biografados também teceria crítica categórica em relação aos estudantes maranhenses em Coimbra que se cumprimentavam e se tratavam como *atenienses*, “sendo ridicularizados pelos demais”, dando a entender desse fato, segundo a análise de Borralho (2010, p. 374), que a *Atenas Brasileira*

[...] era fruto de um tipo de estratagema de segmentos elitistas que, não problematizando as condições objetivas da província natal, usavam tal referente como elemento de identificação de si em relação aos outros, no caso, os demais estudantes brasileiros que também lá estudavam, do que especificamente como um reconhecimento de que, no Maranhão, as questões como educação e instrução, por exemplo, eram tratadas com maiores acuidades.

É razoável pensar o processo de construção da *Atenas Brasileira* como uma estratégia discursiva para conceber uma *identidade* singular, única, de uma cidade. Se os “construtores” do *Panteão Maranhense* também tornaram possível as condições para a perpetuidade das gerações de *Atenienses*; se a elite cultural da qual eles também eram parte, haveria de ter, por oposição, uma outra cultura, de natureza popular, *híbrida*, em contraste com a cultura dos *olimpianos*, até porque não havia uma “unidade” que garantisse a “unidade” entre os indivíduos na sociedade maranhense do século XIX. Corroborando esse pensamento, Delgado (2006, p. 61-62) afirma que

As identidades são representações coletivas contextualizadas e relativas a povos, comunidades, pessoas, já que a humanidade não é genérica nem caracterizada por universalismo abstrato. Ao contrário, encarnam-se em expressões e forma originais e específicas por identidades religiosas, de gênero, políticas, corporativas, nacionais, culturais, partidárias, ideológicas. Não há identidade sem alteridade, sem comparação [...]; identidades, representações e memórias encontram-se inter-relacionadas [...]

Nessa mesma direção Adam Kuper (2002) afirma que “a *cultura* de elite deve ser compreendida como uma forma de consumo manifesto, um sinal de *status*. Ela reforça o poder opressivo da classe dirigente, e sua fetichização enfraquece o poder e silencia a maioria”. (KUPER, 2002, p. 291, grifo do autor). Convém lembrar, com Yúdice, que

a cultura é [...] mais do que um ajuntamento de ideias e valores. Ela é, segundo Flores e Benmayor, fundamentada na diferença, que funciona como um recurso [...]; o conteúdo da cultura diminui em importância à medida que a *utilidade da reivindicação da diferença* como garantia ganha legitimidade. O resultado é que a *política* vence o conteúdo da cultura (YÚDICE, 2004, p. 43, grifo do autor).

Em contrapartida à cultura do aprimoramento da sociedade ludovicense do século XIX havia a desigualdade social que impedia o reconhecimento e a concretização dessa identidade em função das distorções sociais e culturais presentes em seu contexto, onde o que prevalecia eram as dicotomias - dominantes/dominados, culto/inculto, doutores/analfabetos, - polaridades e diversidades, tanto de ordem social quanto cultural, por si mesmas conflitivas e irreconciliáveis.

Mas o recurso alegórico designou de *Atenas Brasileira* o berço de onde saíram os ilustrados maranhenses que, rompendo os limites geográficos que os prendiam ao seu território, ajustaram-se às condições de um mundo exterior. Cosmopolitas, foram também os hábeis construtores de seus espaços de cultura. Como filhos distantes fizeram projetar sobre seu território os reflexos de sua cultura esclarecida. Se o mundo exterior e distante os enaltecia - e à sua obra - também seria capaz de perceber nesse território a grandeza de ter gerado prole tão ilustre.

A construção alegórica enquanto produção discursiva atribuiu à *Atenas Brasileira* e ao *Panteão Maranhense* a virtualização de sentido que os irmãos Azevedo, e outros, não quiseram aceitar, por preferirem orientar sua percepção para a compreensão literal e não retórica, da distinção.

O ludovicense do século XXI, por motivos não semelhantes aos dos irmãos Azevedo, já não reconhece sua cidade como *Atenas Brasileira* – não que a necessidade de identificar-se por meio de uma estratégia de singularidade tenha deixado de existir, mas porque esse desejo foi deslocado para um outro ponto onde nova identidade foi tecida, construída e fixada na memória, a da origem francesa de São Luís. Em questionário onde procuramos levantar a opinião sobre as identidades culturais da cidade, perguntamos se os entrevistados consideravam São Luís como *Atenas Brasileira*. 75 por cento prontamente responderam que não consideravam e 24 por cento, que sim. As justificativas apresentadas para a opinião contrária à *Atenas Brasileira* variaram entre: “não, porque a literatura não faz parte do dia-a-dia do ludovicense”; “o governo não investe na leitura de livros clássicos, o que poderia fazer de São Luís a *Atenas Brasileira*”; “não, porque o legado literário se perdeu com o passar dos anos”; “não, porque foi um título dado em uma época onde era grande a efervescência literária, musical e dramática e isso não se aplica aos dias de hoje”. Os que responderam favoravelmente justificaram afirmando que São Luís “é e continua sendo o berço de vários artistas e escritores”, ou: “sim, porque ainda é possível visualizar a cultura”. Um insignificante 1% (um por cento) afirmou que não tinha opinião formada sobre o assunto.

Ficou claro que prevalecem, ainda hoje, as dicotomias entre cultura elevada/cultura popular, cultura letrada/cultura massiva, imposição própria a um contexto social, cultural e político no qual o paradigma cultural era o da hegemonia das artes, do saber ilustrado, das práticas voltadas para a literatura e para os clássicos por oposição a uma cultura marginalizada das massas e dos oprimidos. Daí a importância de percebermos nos detalhes de algumas respostas, o quanto o ludovicense já se distanciou dessa realidade quando a *Atenas Brasileira* já não produz sentido enquanto identidade cultural, dado que a literatura, característica dos ilustrados *Atenienses* “não se aplica aos dias de hoje”, nem “a literatura não faz parte do dia-a-dia”, porque foi um “legado que se perdeu”. E ainda que, de alguma forma, intuitivamente, a percepção dos entrevistados é a de que “os paradigmas clássicos com que se explicou a dominação” (CANCLINI, 2003, p. 346), continuam como referências: “o governo não investe na leitura de livros clássicos”.

Sobre a memória da *Atenas Brasileira*, os entrevistados demonstraram significativo distanciamento e desconhecimento dos personagens e monumentos-símbolos que evocam a

história e a tradição dessa construção identitária. Perguntamos se conheciam e se sabiam a localização das Praças Gonçalves Dias, João Lisboa e Odorico Mendes, e se conheciam e frequentavam o Teatro Artur Azevedo. A questão se completava indagando quem foram os personagens que deram os nomes a esses locais de memória. A desinformação dos respondentes foi desconcertante: da Praça Gonçalves Dias, apenas 35 por cento disseram conhecer, mas quanto a saber quem foi, as respostas variaram entre “um poeta”, “um escritor”, “um poeta maranhense”, e ninguém houve que citasse o título de um poema seu. Sobre João Lisboa, 20 por cento souberam localizar a Praça, 30 por cento disseram que não sabiam quem foi o personagem, 20 por cento responderam que foi “um jornalista e um poeta”. E quanto à Praça Odorico Mendes e o personagem que a nomeia, os percentuais de respostas com acertos foram ainda menores: 15 por cento sabiam a localização, mas 25 por cento responderam que não sabiam quem foi Odorico Mendes, apenas 5 por cento responderam ter sido ele “um escritor” e os demais não souberam responder.

Em Nora (1981, p. 7-8) é possível encontrar onexo para a ausência dos “meios de memória” na experiência do ludovicense contemporâneo, quando se refere à relação entre os locais de memória e a memória em si: “há locais de memória porque não há mais meios de memória; se habitássemos ainda nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares”.

Como na experiência do velho guerreiro tupi que manteve viva a memória do filho pelo artifício da repetição da narrativa, quem sabe, aos ludovicenses de hoje reste também a persistência para *ouvir* e *olhar* a cidade, subsista a opção dos percursos e itinerâncias que os levem a esses pontos atrativos para onde convergem seus símbolos: a *pedra da memória*, os chafarizes e as fontes, as calçadas, as praças, o cais, os sons da música, os cheiros dos temperos exóticos...

4 SÃO LUÍS JAMAICA BRASILEIRA: IDENTIDADE AFIRMADA NA IMPUREZA E NA ESTÉTICA DO COTIDIANO

*A Tribo, talvez mais do que qualquer
outro veículo de divulgação,
trouxe o Maranhão à cena,
fazendo com que muitos paulistas,
gaúchos e até argentinos passassem
a ver no Maranhão o que, nós
em São Luís, víamos na Jamaica.*
Fauzi Beydoun.

O movimento cultural que resultou na elaboração identitária da *Jamaica Brasileira* na metade dos anos 1970 chegou trazendo enorme tensão no interior dos círculos hegemônicos culturais de São Luís, semelhante aos processos de valorização das formas simbólicas de que trata Thompson (2007) em que os sujeitos, dependendo do lugar social que ocupa – dominante, intermediário ou subalterno – podem utilizar diversas estratégias de valorização, avaliação ou mesmo de conflito em relação aos produtores ou receptores de conteúdos culturais, ou bens simbólicos, diferentes dos seus próprios.

Na análise de Thompson aqueles indivíduos que têm acesso privilegiado a recursos ou capital de vários tipos e que se encontram em posição dominante, ao produzirem ou apreciarem formas simbólicas, procuram distinguir-se de outros indivíduos empregando, por um lado, a estratégia de menosprezo, considerando as formas simbólicas produzidas por quem está “abaixo” deles como defeituosas, desajeitadas, imaturas ou grosseiras ou, por outro lado, utilizam a estratégia de condescendência que consiste, com o uso de certa sutileza, em menosprezar, elogiando, formas simbólicas de modo a rebaixar seus produtores e a lembrá-los de sua posição subordinada, e assim poder reafirmar sua posição de dominação sem precisar declará-la abertamente.

A reação ao *reggae* enquanto manifestação cultural exógena foi de rejeição, principalmente por parte dos integrantes dos círculos culturais letrados de São Luís, considerados distintos. A música *reggae* começava a encher os espaços da periferia da cidade com as *pedradas*⁵⁵ nos bailes das *radiolas*⁵⁶ onde as classes juvenis e pobres, adeptas da

⁵⁵ Gíria utilizada pelos regueiros quando se referem à música *reggae* de boa qualidade, ou às “raízes”, assim chamadas as músicas mais antigas.

⁵⁶ Designação dos salões de *reggae*, locais onde são realizados os bailes, situados geralmente em bairros da periferia da cidade, com as músicas tocadas em alto volume, por potentes caixas de som.

cultura regueira⁵⁷, tinham suas realidades sociais - exclusão, subemprego, negritude, periferia urbana, baixa escolaridade – amenizada na catarse do som e da dança, ao embalo do ritmo cadenciado e melódico das canções, em inglês jamaicano, sequer compreendido. Até mesmo a via por onde o *reggae* chegou a São Luís e alcançou a massa, que foi o rádio, distinguia-se de outras formas comunicacionais menos “massivas” como o jornalismo e a literatura, apanágio dos detentores de uma cultura mais elaborada, livresca, poética, acadêmica, e que havia sustentado, até então, as expressões culturais tidas como padrão de intelectualidade e de bom gosto. Ritmo novo e até aquele momento desconhecido, assemelhado ao merengue e ao forró, aos poucos, dadas as características melódicas e rítmicas de suas canções, foi sendo assimilado pela população jovem, gente excluída, cultural e socialmente “subalterna”.

Enquanto isso, alguns intelectuais iniciavam movimentos contestatórios, perplexos que estavam com os avanços daquela cultura periférica, ao mesmo tempo em que postulavam o retorno à tradição da cultura erudita nos moldes da *Atenas Brasileira*. Afinal, enquanto a Grécia - com sua pujança cultural e riqueza mitológica, deuses e semideuses olímpicos, heróis, filósofos e pais da cultura ocidental - emprestou sua capital como referência para a construção da *Atenas Brasileira* em São Luís, a Jamaica, nação insular localizada no mar das Caraíbas, politicamente independente apenas em 1962 e com menos de três milhões de habitantes a maioria afro-descendentes oriundos da condição de escravos não passava, naquele momento, de um padrão explicitamente contrastante para uma construção identitária de São Luís.

O tradicionalismo cultural de modelo eurocêntrico que até ali servira de referência aos círculos da intelectualidade maranhense entrava em crise e em confronto com uma subcultura cujas práticas irrompiam, sem controle, mudando o cenário da cidade através dos signos identificadores de uma cultura transplantada. Canclini (1990) visualiza bem essa tensão, quando trata da espiritualização da cultura pelas vias da “teatralização do poder”:

⁵⁷ Cultura regueira aqui compreendida como sendo o conjunto de comportamentos, signos visuais e lingüísticos estruturantes do modo de vida dos adeptos do reggae objetivados no uso de *dreadlocks* (tranças artificiais) sob boinas coloridas em vermelho, verde e amarelo; nas gírias integradas ao vocabulário (*pedras, pedradas, raízes, catiroba* etc.); no estilo das danças e dos cenários dos locais das festas, em franca evocação à cultura jamaicana.

A comemoração tradicionalista assenta-se frequentemente sobre o desconhecimento do passado. Dado que essa versão do culto é sustentada por grupos oligárquicos, pode-se supor que sua ‘ignorância’ se deve ao interesse em preservar os privilégios que conquistaram no período idealizado. Mas como explicar que essa necessidade de negar a complexidade do passado, as impurezas da mestiçagem e as inovações com que a cultura acompanha as transformações sociais, receba adesões entusiásticas de setores populares? [...]o que pretendem grupos tão diversos ao espiritualizar a produção e o consumo de cultura, ao desligá-la do social e do econômico, ao eliminar toda a experimentação e reduzir a vida simbólica da sociedade à ritualização de uma ordem nacional ou cósmica afirmada dogmaticamente, é, no fundo, neutralizar a instabilidade do social. (CANCLINI, 2003, p. 168).

A versão de Ribeiro (2011) sobre a chegada do *reggae* a São Luís ao mesmo tempo em que envolve uma experiência pessoal, sinaliza, principalmente, aspectos das condições culturais - contrastantes com a experiência da *singularidade* do padrão culto - sobre os quais os alicerces da *Jamaica Brasileira* seriam erguidos:

[...] o reggae aqui no Maranhão começou na zona! Eu morava praticamente ali no baixo meretrício, eu morava lá na Travessa da Lapa, é ZBM e os navios da Jamaica, do Suriname, eles aportavam ali na rampa Campos Melo e os marinheiros desciam sedentos de muitas noites não navegadas com mulheres. Sedentos e lisos, geralmente, o que eles traziam eram alguns souvenirs e um desses souvenirs eram discos vinis. Era o tempo que Luis Kalaff reinava no mambo, no merengue e o primeiro reggae que eu escutei, que eu não me lembro qual foi, foi na zona, ai depois se alastrou e hoje virou uma indústria também [...] (RIBEIRO, 2011).

Depois dessa chegada não muito convencional não tardou para que surgissem em São Luís os salões de *reggae* e os compositores das canções que logo caíram no gosto popular e passaram a integrar os conteúdos da mídia radiofônica. O processo de disseminação pela mídia radiofônica das fortes expressões do *reggae* jamaicano – estilo, ritmo, dança – foi tanto mais eficaz por ter encontrado similitude nas expressões estéticas da cultura ludovicense – sotaques, manifestações religiosas, etnias, culinária, vestuário, as festas, o tambor de crioula, o bumba-meu-boi, o folclore, as práticas cotidianas - produzindo o amálgama que tornou possível o encontro de culturas para a consolidação e divulgação de uma nova identidade cultural, distanciando-se de qualquer projeto essencialista.

O efeito do processo de mediação do conteúdo estético-musical através de uma mídia de grande penetração como o rádio ao lado da recepção desse conteúdo por “destinatários legítimos” (BOURDIEU, 1983, p. 163) foi o de montar o que Martino (2010, p. 59) nomeou de “carga simbólica de definição das fronteiras de vínculo e pertencimento das figuras de identidade”. A construção da *Jamaica Brasileira* estava fundamentada na sensibilidade e no afeto, ou como prefere Sodré (2006), na *estratégia do sensível*. Esse mesmo autor, citando Perniola (1993), corrobora a tese da sensorialidade, da afetividade e da estética como características do tempo atual:

Parece que é justamente no plano do sentir que a nossa época exerceu o seu poder. Talvez por isso ela possa ser definida como uma época estética: não por ter uma relação privilegiada e direta com as artes, mas essencialmente porque o seu campo estratégico não é o cognitivo, nem o prático, mas o do sentir, o da *aisthesis*. (PERNIOLA, 1993 apud SODRÉ, 2006, p. 17, grifo do autor).

Na verdade, o que se via na São Luís dos anos 1970 era uma incipiente identidade cultural caracterizada pela combinação de identidades, pela “impureza”, mestiçagem e sincretismo, resultados do encontro de formas culturais da Jamaica e da cultura ludovicense, verdadeiro “cruzamento de fronteiras” que traduz a noção de hibridismo (CANCLINI, 2003). *A Jamaica Brasileira* que se erguia a partir da “mistura” de múltiplas culturas seria também o lugar de abrigo daqueles “menos dotados de recursos ou com restrição de oportunidades.” (THOMPSON, 2007, p. 209).

De acordo com este autor a estratégia de grupos em posição subordinada diante de outros em posição superior pode oscilar entre dois extremos: considerar superior as formas simbólicas produzidas apenas por sentimento de resignação, na medida em que tanto a superioridade daqueles quanto a sua inferioridade são tidas como inevitáveis - obras de artes e literatura reconhecidas como superiores - mas que não são do tipo que apreciariam ou desejariam consumir; no outro extremo, ridicularizar e rejeitar as formas simbólicas produzidas por grupos em posição superior por meio de paródia da linguagem de autoridades, rejeição e depreciação ao “trabalho intelectual”, ao mesmo tempo que afirma o valor de seus próprios produtos e atividades sem romper fundamentalmente com a distribuição desigual de recursos características do campo. (THOMPSON, 2007, p. 207-212).

Prevaleceu, nesse processo de construção, a estratégia de afirmação dos valores de uma cultura popular, híbrida e multifacetada que aos poucos foi rompendo as convenções e as dicotomias para se incorporar ao cotidiano da cidade. Na expressão de Beydoun,

O movimento reggae de São Luís nasceu espontaneamente, como a expressão natural do povo menos privilegiado das periferias. É uma cultura essencialmente negra e é notável como um povo simples, vivendo nessas condições, estabeleceu uma estética tão peculiar pra se ouvir e dançar o reggae. A dança é especialmente refinada, de beleza *sui generis* e a estética que defina as “pedras” (as canções de sucesso junto a esse público) é extremamente subjetiva e denota toda a riqueza cultural desse povo menos favorecido do Maranhão. Esse movimento se contrapõe à perspectiva cultural da elite porque é expressão da alma popular, mais especificamente do povo negro maranhense, e denota toda a riqueza da diversidade cultural e racial maranhense. Ao passo que a elite tende sempre a se espelhar nas metrópoles (São Paulo-Rio-Nova York-Paris, etc.), a cultura popular se estabelece espontaneamente como a própria expressão da alma do povo. (BEYDOUN, 2012).

O contexto social, econômico, político e até mesmo cultural do Maranhão, à época, era de descenso e o discurso político do recém eleito governador José Sarney, que chegava ao poder com o projeto político do “Maranhão Novo”, de incentivo ao restabelecimento de um

passado de apogeu “consagrado pela historiografia oficial e pela tradição erudita”, como forma de resistência ao presente de decadência, resultado do próprio confronto com os padrões adotados para o chamado apogeu (GONÇALVES, 2000, p. 108). Por “consagração do passado” entenda-se a prevalência de uma cultura literária, singular, letrada, erudita, nos moldes da *Atenas Brasileira* por oposição ao popular, ao massivo.

Ribeiro (2011) menciona, a propósito da política da *maranhensidade*, o combate à ideia de “resgate” de identidade por entendê-la como retrocesso ao tradicional já esgotado, ou como um essencialismo deslocado:

[...] resgatar, resgatar até porque a gente achava o seguinte: resgatar determinadas identidades que foram partidas anteriormente era resgatar a cultura das elites. Na verdade o resgate é o que? A afirmação da (pausa...) nós víamos que havia uma grande possibilidade de você construir o diálogo entre o tradicional e o novo. Sem fazer aquela departamentalização que outras políticas sempre fizeram: o erudito e o popular. O novo, ele impede, ele emperra ou ele exclui a tradição e nós caminhávamos por um outro caminho. Tem um pensador catalão (*não entendi...*) que dizia que nós devíamos buscar a harmonia graças às nossas diferenças e não apesar delas. Então conviver com essas diferenças e trabalhá-las para gente e afirmá-las era fundamental. (RIBEIRO, 2011).

O movimento cultural de oposição à elite política e cultural que surgia das massas através de uma expressão estética foi suficiente para conduzir à quebra do modelo caduco de cultura fundado na dicotomia culto/popular, ficando as bases de um projeto intercultural materializado na *Jamaica Brasileira* onde se misturaram elementos das culturas letrada, popular e massiva da cultura ludovicense com a cultura jamaicana.

Numa São Luís já marcada por processos de hibridação pela reapropriação de outras formas culturais que valorizavam a diversidade e a diferença, são grupos periféricos – jovens, pobres, negros – quem vão tomar a iniciativa de “reinventar” uma nova identidade de oposição a uma forma elaborada e consagrada - marca de um passado histórico, porém legitimada pela memória coletiva. Já não mais a literatura, mas a música *reggae* - e apenas seu ritmo, sua dança - que, *hibridizada* pelo encontro com a música, com os ritmos, com as danças maranhenses, ganha as massas distanciadas dos centros de uma cultura elaborada por força das desigualdades econômica e social que, num processo multicultural, passa a ressignificar de modo criativo a cultura ludovicense.

Na análise de Canclini (2003, p. 346),

Os cruzamentos entre o culto e o popular tornam obsoleta a representação polar entre ambas as modalidades de desenvolvimento simbólico e relativizam, portanto, a oposição política entre hegemônicos e subalternos, concebida como se se tratasse de conjuntos totalmente diferentes e sempre confrontados. O que sabemos hoje sobre as operações interculturais dos meios massivos e as novas tecnologias, sobre a reapropriação que diversos receptores fazem deles, afasta-nos das teses sobre a manipulação onipotente dos grandes conglomerados metropolitanos.

A ascensão e a apropriação da música, do ritmo, do som, da dança jamaicana em São Luís foram acontecimentos que ocorreram paralelos graças à ação mediadora do rádio através de programas que popularizaram o *reggae* enquanto expressão estética, artística e sensível de uma nova produção de sentido capaz de levar à definição de uma identidade cultural coletiva - a do “regueiro”. Beydoun (2012) explica que

Antes mesmo da Tribo, fazendo os programas *Rádio Reggae* e *Reggae Point*, subvertemos a ordem até então, trazendo a identidade que faltava ao “regueiro”. Anteriormente, chamar alguém de regueiro era quase como chamá-lo de marginal, de brega, de *diambeiro* etc. Traduzindo as letras das canções e passando o seu conteúdo ao público foi que se despertou o interesse do público universitário, inicialmente.

A tensão entre intelectuais que aspiravam à revitalização da *Atenas Brasileira* e os grupos que vivenciavam os símbolos de uma incipiente *Jamaica Brasileira* tomou rumos de amenidades com o processo de apropriação e de adesão ao ritmo e à música *reggae* por músicos, compositores, intérpretes, empresários e divulgadores culturais. Não tardou para que se adequasse o *reggae* maranhense ao gosto da indústria cultural.

Nesse contexto inicial surgiram bandas com músicas *reggae* para consumo de um público frequentador dos espaços sofisticados dos bares da orla marítima da cidade, trazendo nas letras das canções certa transposição da ideologia rastafári de natureza messiânica, misturada a conteúdos de inspiração utópica e de protestos contra o sistema social, metaforicamente identificado como *Babilônia*.

Da conseqüente estruturação de uma *cultura regueira* existe, na São Luís de hoje, um expressivo mercado empresarial em torno do qual se mobilizam produção, circulação e consumo de músicas e produtos ligados ao *reggae* (festas, roupas, adereços), articulado pela grande publicidade midiática que promove artistas, donos de radiolas e consolida as condições culturais e identitárias da *Jamaica Brasileira*.

4.1 Profetas de Jah no Maranhão

Em São Luís a banda de *reggae* de maior expressão é a *Tribo de Jah*, cuja notoriedade é de âmbito nacional e internacional. Formada desde os anos 1980 aos quais se juntou, posteriormente, o paulista Fauzi Beydoun, descendente de italianos e libaneses, atual compositor e vocalista da banda.

À semelhança dos descendentes de Israel que no período da sua primitiva formação política, de acordo com as narrativas bíblicas, dividiram-se em tribos, o nome *Tribo de Jah*

evoca o caráter bíblico vetero-testamentário. Na verdade, *Jah* - contração de Jeová - é nome sagrado que está ligado às narrativas históricas e aos valores da ideologia rastafári. Em 1930 Tafari Makonnen (1892-1975), chefe de uma tribo guerreira da Etiópia, foi coroado imperador daquele país “com uma ascendência que, supostamente, remontava à união do rei Salomão, com a rainha Makeda, de Sabá.” (SILVA, 1995, p. 43). Como imperador, passou a receber o título de “Sua Majestade Imperial Hailé Selassié, o Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, o Leão Conquistador da Tribo de Judá, eleito de Deus”. *Rás*, segundo o Dicionário Novo Aurélio (1986), é o vocábulo que designa *chefe etíope*.

Entra em cena o *Rás Tafari*, encarnação de *Jah*, o “Deus Vivo”, dando origem a um movimento messiânico cujo início tem relação com as atividades do ativista e pregador negro Marcus Mosiah Garvey que profetizava “a coroação de um rei africano que promoveria o retorno de todos os negros à Mãe África.” (SILVA, 2005, p. 43). Coroado Hailé Selassié, os seguidores de Garvey atribuíram ao Rás Tafari, o cumprimento da profecia. A maioria dos adoradores de Hailé Selassié denomina-se *Rastafári* ou *Rastamen*, usam os cabelos compridos, adotam dieta vegetariana, fumam grande quantidade de *ganja* (maconha), e proíbe a bebida alcoólica.

O movimento rastafári tem sido classificado como cristianismo ortodoxo etíope, cristianismo protestante ou como judaísmo. Muitos seguidores do movimento rastafári esperam o retorno de Hailé Selassié⁵⁸ e, enquanto o aguardam, adotam a política de rejeição ao sistema mundano de poder, simbolicamente identificado como *Babilônia*. Enquanto ideologia política, o rastafári “tornou-se um amplo movimento popular na Jamaica, refletindo uma identidade cultural de oprimidos que adotam o *reggae* como o símbolo da expressão de suas angústias.” (SILVA, 2005, p. 45). Os compositores e intérpretes do *reggae* jamaicano tornaram-se, na verdade, “profetas, críticos sociais e líderes espirituais”, como Robert Nesta Marley, Bob Marley, um de seus maiores representantes.

Encontramos, no *portal do reggae de São Luís*, amplamente divulgada na rede, a informação que “os rastafáris manejam sua própria forma de se comunicar, incluindo palavras derivadas do inglês com significações religiosas e políticas”. Os termos constantes do dicionário *rasta*⁵⁹ deixam claro as características milenaristas e messiânicas próprias da ideologia rastafári manifestas na arte e na música *reggae*.

⁵⁸ Os estudos Eliade (1969) sobre as principais concepções das sociedades arcaicas demonstram a crença na história como uma teofania e o papel escatológico de um messias.

⁵⁹ Cf. ANEXO G.

O movimento rastafári enquadra-se, por suas características, nos estudos comparativos realizados por Queiroz (1977) sobre o messianismo no mundo. A autora afirma, por exemplo, que “a forma assumida pelos movimentos é sempre a mesma, seja qual for a cultura do povo ou o tipo de relações que mantém com os ocidentais [...]”, e que os movimentos messiânicos “existem quando há a instalação de uma situação colonial, que força comunidades nativas independentes a entrarem em relações de dominação-subordinação com uma sociedade branca colocada em nível superior [...]” (QUEIROZ, p. 79, 84).

Beltrão (1980), em estudos sobre a comunicação dos grupos messiânicos no Brasil, corrobora este ponto de vista afirmando que “os surtos messiânicos ocorrem em épocas de crise, de perda dos seus valores ou padrão de cultura, ou de séria ameaça de desintegração social pela crescente penetração de ideias, crenças e costumes alienígenas” (BELTRÃO, 1980, p. 104).

Ao tratar de aspectos existencialistas da arte moderna, Tillich (2006, p. 31) afirma que “a arte mais criativa, a literatura e a filosofia no século XX são, em sua verdadeira essência, existencialistas”. Em sua análise, Tillich distingue três significados de existencialismo: como elemento em todo o pensamento humano importante; uma revolta contra alguns aspectos da sociedade industrial do século XIX, e um reflexo da situação da sensibilidade dos seres humanos do século XX. A partir daí o autor estabelece a relação entre estilo e conteúdo presentes na expressão artística e religiosa, que ele classifica em quatro níveis: 1) estilo não-religioso, conteúdo não-religioso; 2) estilo religioso, conteúdo não-religioso, que corresponde ao nível existencialista; 3) estilo não-religioso, conteúdo religioso; e 4) estilo religioso, conteúdo religioso. Na concepção de Tillich, “o existencialismo descreve a situação humana, e, como tal, é um elemento decisivo no pensamento religioso dos nossos dias e na teologia cristã”. (TILLICH, 2006, p. 44). Embora sua análise tenha se voltado para a pintura⁶⁰, a metodologia é aplicável, também, a outras manifestações artísticas, no caso a música e a poesia.

No prefácio à obra de Queiroz (1977), Bastide ressalta a decisão que a autora precisou tomar diante da multiplicidade de novos messianismos e milenarismos que se sucediam no decorrer da história. A escolha seria entre buscar a essência profunda desses fenômenos ou,

⁶⁰ As obras e autores analisados, de acordo com cada estilo, foram: **Estilo não-religioso, conteúdo não-religioso:** *O mundo de cabeça para baixo* (Jean Steen) e *Retorno do Pródigo* (Rubens.). **Estilo religioso, conteúdo não-religioso:** as obras de Cézanne, Van Gogh, Picasso, Braque, Oude, Hoffmann, Chagall, Goya. **Estilo não-religioso, conteúdo religioso:** Rafael, Chirico, algumas de Rubens. **Estilo religioso, conteúdo religioso:** a forma expressionista de Grünewald, Nolde e Rouault.

contrariamente, dar ênfase à heterogeneidade de cada movimento. Se, conforme Bastide, Queiroz se decidisse pela primeira opção, o messianismo seria mutilado; se pela segunda, o conduziria ao caos. A solução metodológica foi, “em evitando a simplificação abusiva e a multiplicidade privada de sentido”, levar em conta uma “integração do sagrado no social e do social no sagrado, abrindo caminho para uma *dialética*.” (QUEIROZ, 1977, p. xxii).

Voltando à análise de Tillich, a impressão primeira é a de que o reggae da *Tribo de Jah* parece situar-se no “estilo religioso conteúdo religioso”. Afinal, como *profetas de Jah*, são portadores de uma mensagem messiânica, o que faria de suas canções uma arte sacra. Mas esta não seria, por certo, a classificação mais adequada. Na visão de Tillich a arte sacra não é apenas a arte que “se refere em particular a símbolos religiosos [...]”, mas aquela cujo significado está seguido de “um mais amplo conceito de religião, a saber, a arte como a expressão de uma inquietação última”. (TILLICH, 2006, p. 34).

A visão de Bastide sobre a obra de Queiroz projeta luz sobre esta questão, o que nos permite afirmar que o reggae da *Tribo de Jah* revela a dialética “do sagrado no social e do social no sagrado”, em função da crítica social e forte apelo messiânico e milenarista contidos nas letras⁶¹ de suas canções. São ilustrativas as composições de *Orai, vigiai, a Babilônia vai cair*, de conteúdo crítico-social e mensagem messiânica; *Babilônia em chamas*, de crítica ao sistema opressor, à corrupção e ao capitalismo e *Existem tantas moradas no Reino do Senhor*, poesia que fala da esperança em uma terra prometida no reino milenar messiânico, cuja mensagem é a do triunfo sobre a realidade mundana do aqui e agora:

*Não valerá chorar a pena de um mundo
Que é só um grão perdido na imensidão
Há outras tantas paragens no universo
Outras dimensões, realidades.
Mundos mais diversos
Sóis maiores e menores
Planetas com tantas luas
Uma, quatro, cinco, três ou até duas.
Imagens inimagináveis de esplendor
Existem tantas moradas
no reino do Senhor. (BEYDOUN, 1995).*

No entanto, o compositor e vocalista da *Tribo de Jah* contesta a presença de um vínculo ideológico ou religioso da banda com conteúdos religiosos ou mesmo com a ideologia rastafári:

⁶¹ O ANEXO E traz a letra das canções citadas nesta tese e o ANEXO F contém a versão sonora dessas canções.

Apesar da Tribo ter sido a pioneira a introduzir no Brasil a temática mais recorrente do reggae como os termos ‘Jah’, ‘babilônia’, ‘roots’ etc., a banda sempre fez a sua própria leitura da realidade e estabeleceu o seu próprio conceito espiritual, existencial etc. Não há nada de rastafári nas canções da banda porque sempre nos assumimos como ‘não rastas’. Pode haver similaridades com uma ou outra canção do repertório jamaicano, mas, no geral, a Tribo faz abordagens muito pessoais e autênticas nas suas canções. Muitos temas abordados pela Tribo não encontram similitude ou paralelo em nenhuma outra canção, sendo reggae ou não. Isso decorre principalmente da minha experiência espiritual propriamente, e da minha própria visão do mundo já que sou eu o único compositor da banda. (BEYDOUN, 2012, grifo do entrevistado).

Foi a *Tribo de Jah* quem realizou o processo de transposição da ideologia contestatária jamaicana dos *rastas* para as letras das canções cantadas nas periferias de São Luís, nos círculos acadêmicos, nos bares frequentados pela elite - econômica e social, inaugurando um novo ciclo de cultura na cidade. Citado por Silva (1995), Beydoun esclarece a razão do entrelaçamento de crítica social com apelo messiânico, presente no *reggae* da *Tribo de Jah*:

O reggae nasceu dessa revolta, desse lamento e de uma fé muito grande em Jah. A fé em que um dia essa realidade será subvertida [...] existe um mundo corrompido, que é dominado pelos babilônios que, na verdade, são o grande poder. E os Rastas acham que está chegando aí, o tempo do julgamento. Vai haver uma transformação muito grande na terra [...] (BEYDOUN, apud SILVA, 1995, p. 45).

Na dialética do *social-sagrado* manifesta no *reggae* da *Tribo de Jah* existe claro conteúdo ideológico e utópico. Tanto a ideologia quanto a utopia, para Mannheim (1976, p. 216), são estados de espírito “em incongruência com o estado de realidade dentro do qual ocorre”. A distinção entre um estado e outro consiste em que as orientações utópicas “transcendem a realidade e transformam a ordem de coisas que prevaleça no momento”, enquanto no estado de espírito ideológico “uma pessoa pode se orientar para objetos que sejam estranhos à realidade e que transcendam a existência real, não obstante, permanecer ainda ao nível da realização e na manutenção da ordem de coisas existentes”. (MANNHEIM, 1976, p. 216).

A incongruência visivelmente manifesta no *reggae* da *Tribo de Jah* traduz-se pela insatisfação com o estado de realidade do mundo capitalista opressor, de marginalização, fome, desemprego, injustiças, mas com a esperança utópica de um mundo *por vir*, a realidade transformada por *Jah* e não por seus *guerreiros*. O conflito com a realidade é algo sempre presente nas letras das canções de protesto e de crítica social do *reggae* da *Tribo de Jah*, seja ao cantar as belezas da cidade - a grande performance do reggae raiz⁶², sua exuberância

⁶² Música original, de boa qualidade.

natural e lugares típicos, as festas, o bumba-meu-boi, a *culture* que está no Maranhão⁶³ – seja ao expor e denunciar a violência, a corrupção, os crimes gerados pela ganância do capitalismo, as condições sociais adversas em que vive significativa parcela de cidadãos ludovicenses.

4.2 Do *reggae* de raiz e das *pedras* ao monopólio da radiolas

A construção identitária da *Jamaica Brasileira* contém a marca da cultura de resistência em que a hibridização e o multiculturalismo foram a pedra de toque de uma “construção identitária plural”, no dizer de Assis e Canen (2004), e que viria a constituir, quase quatro décadas após, uma das propostas da política da *maranhensidade*, como afirma Ribeiro: “[...] entendendo que a diversidade passava também pela conjugação das identidades, no plural, quanto mais você afirmasse as identidades, mais você trabalhava também com a diversidade, que era uma proposta que nós defendíamos [...]” (RIBEIRO, 2011). Numa perspectiva em que o pluralismo das ideias e das manifestações das culturas é levado em conta, atores sociais se identificam e se ressignificam, se reinventam, movidos pelo afeto, pela arte. Com o passar do tempo, o interesse mercadológico tomou a dianteira na ordem das coisas, da produção cultural e das manifestações estéticas próprias da *Jamaica Brasileira*, em consonância com o que Canclini (2003, p. 301) afirma em relação aos conflitos de interesses ente as forças sociais na sociedade, hoje:

No movimento da cidade, os interesses mercantis cruzam-se com os históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas semânticas para neutralizar, perturbar a mensagem dos outros ou mudar seu significado, e subordinar os demais à própria lógica, são encenações dos conflitos entre as forças sociais: entre o mercado, a história, o Estado, a publicidade e a luta popular para sobreviver.

Na prática, o *reggae*, e outras manifestações culturais, como o bumba-meu-boi, estão sujeitas à lógica do mercado e da indústria cultural, submetidas à circularidade da produção, da distribuição e do consumo por agentes que necessariamente não são os atores culturais na acepção do termo. Em relação ao *reggae*, Beydoun (2012) comenta que mesmo levando-se em conta as características muito peculiares da cultura *reggae* no Maranhão, o mercado fonográfico, no geral, nunca investiu de fato neste segmento, “a não ser nas bandas ou artistas com trabalhos como apelo estritamente comercial”. E acrescenta: “já em São Luís, as rádios acabaram aderindo ao estilo musical (que durante muito tempo não tinham acesso às rádios) em função da grande audiência dos programas destinados ao gênero”. (BEYDOUN, 2012).

⁶³Trecho da canção *Não basta ser rasta*, na qual Beydoun propõe que “a Tribo tá na Jamaica e *culture* no Maranhão”, uma referência à ideia de cultivo presente na experiência cultural da cidade de São Luís onde expressões do idioma francês são utilizadas com frequência.

Em relação ao bumba-meu-boi - grande expressão da cultura do povo maranhense - o processo de “industrialização” das toadas (músicas cantadas pelos brincantes durante a apresentação do *boi*) as transformou em produto de mercado e retirou do “povo”, a produção anônima, procedimento que lembra a descrição de Burke (1989) sobre a política editorialista a que foram submetidas as artes populares no século XVIII, conforme já o descrevemos no capítulo primeiro desta tese. Sobre a sujeição do bumba-meu-boi ao paradigma mercadológico da cultura, Ribeiro (2011) faz o seguinte relato que evidencia a exploração dominante, também, no campo estético:

Eu me lembro que fui convidado pelos representantes dessa brincadeira que agora é patrimônio nacional, o Bumba-meu-boi, bem marcante aqui no Maranhão pra eu fazer uma palestra sobre os direitos autorais dos cantadores. E [...] um deles, eu não me lembro de quem era, falou o seguinte: oh, quer saber de uma coisa, antigamente todas essas nossas toadas não tinha dono era da comunidade. E ai de quem dissesse, ai de quem dissesse que era sua que apanhava de pau, e ainda era expulso da comunidade! Claro que isso era um outro contexto, que *hoje tem brincadeira de boi aqui do Maranhão que já vende 10 mil, 15 mil CDs, então isso aí cria um mercado, cria um consumo e cria, naturalmente, alguém ganhando dinheiro com isso aí.* (RIBEIRO, grifo nosso).

Globalização é tema de uma das composições da *Tribo de Jah* cuja letra revela e denuncia o poder político e econômico que domina o mercado onde a arte, como produto comercial, não está imune. Na declaração pertinaz de Ribeiro (2011), “o reggae hoje virou [...] trampolim para vários políticos subirem, ganharam dinheiro, ganharem mandatos, prestígio, essa coisa toda aí”. E completa:

Agora o problema nosso aqui com o *reggae* também foi o seguinte, é que o *reggae de pessoas mesmo* ele praticamente não emplacou... Não emplacou, por exemplo: a *Tribo Jah*, ela venceu fora daqui. Aqui a banda *Guetos* que resistiu, ainda resiste há muito tempo, quase na marginália, não sei nem se já acabou, porque o *reggae* que prevaleceu foi de radiola, sem pessoas [...] (RIBEIRO, 2011).

Ao que Beydoun (2012) acrescenta:

O movimento reggae do Maranhão sofreu distorções ao logo do tempo devido ao monopólio dos donos de radiolas que passaram a dominar os programas das rádios e a impor um tipo de música de produção local, porém de qualidade bastante inferior ao reggae normalmente trazido da Jamaica ou de outros países. Os cantores locais, na maior parte, cantam em inglês, porém num inglês ‘macarrônico’ que ninguém entende. A qualidade das canções não tem a poesia e a maestria dos autores jamaicanos. Hoje há em São Luís um movimento de resistência a essas distorções em locais onde se procura cultivar o reggae ‘de raiz’. (BEYDOUN, 2012).

Em um trecho de *Globalização*, Beydoun enfatiza tenaz e criticamente a realidade da mercantilização, inclusive, dos bens simbólicos:

*Globalização é uma falsa noção do que seria a integração,
com todo respeito à integridade e à dignidade de cada nação
É o infeliz do grande capital,
O poder da grana internacional que faz de cada país
apenas mais um seu quintal
É o poder do dinheiro movendo o mundo inteiro,
E agora:
Ricos cada vez mais ricos e metidos
Pobres cada vez mais pobres e falidos
Globalização, o delírio do dragão!*

Como *Globalização*, várias outras composições da *Tribo de Jah* são de “conteúdo contundente e contestador”, como afirma o compositor da banda, e esta é uma tendência e “um dos principais atrativos além do reggae da *Tribo*”, o que justifica o fato de serem “empregadas em trabalhos acadêmicos e até em livros didáticos, e isso trouxe a adesão de um público mais intelectualizado ao reggae”. (BEYDOUN, 2012). De conteúdo crítico e questionador, com a presença de um estilo existencialista revelador da dialética “do sagrado no social e do social no sagrado”, as músicas da *Tribo de Jah* conseguem identificar as questões existenciais da sociedade e construir, a partir dela, uma produção poética onde predomina uma estética do sensível, mas não menos intensa. E não é só. A banda tem repertório multicultural que transpõe barreiras linguísticas, privilegia a diferença, valoriza aspectos negados como a negritude, a pobreza, o trabalho subalterno. Cantando em português, em inglês ou francês e alcançando público tão heterogêneo quanto o conjunto da sua produção, a *Tribo de Jah* produz uma cultura que se assemelha ao padrão que Canclini (2003) denominou de “fronteiras”, pelo caráter transnacional e potencialidade comunicativa:

Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento. (CANCLINI, 2003, p. 348).

Na letra de *Não basta ser rasta*, temos uma exemplificação do caráter sincrético e transcultural da cultura com que a *Tribo de Jah* tem ilustrado a *Jamaica Brasileira*:

*A Tribo tá na Jamaica,
 culture está no Maranhão
 A tribo se aquece para o Sun
 Splash
 e deixa a sua marca
 na meca do sol
 Eric e Stanley em São Luís
 Grande performance do reggae
 raiz
 Wailer se outros vêm
 novamente
 culture segue para Paris
 O reggae cruza os continentes
 Miami é a esquina da conexão
 Estados Unidos, Canadá
 Oriente ,
 África, Europa, Brasil e Japão
 O reggae voa pelo mundo
 Nas asas do avião
 O reggae via...já
 Subindo ao céu, rolando no
 chão
 Reggae keep flying
 on the hwings, on the airlines
 Going around
 Reggae keep flying
 Touch in the sky
 rolling in the ground
 Solidão na estrada
 Amor perdido em vagas rotas,
 escalas
 Remota destinação, uh yeah!
 Ainda uma longa jornada
 Que se segue, oooo...
 uh! baby..ooo..*

*Reggae keep flying,
 keep flying
 A tribo roda a Jamaica
 E cruza a linha em toda
 a sua extensão
 Muitas pedras na bagagem
 segue viagem pro Maranhão
 entra nas entranhas do Nordeste
 Rasga a caatinga seca do sertão
 Levando mensagens pelo agreste
 Lembra as passadas de Lampião
 O reggae é apenas
 entretenimento
 Mas pode libertar mentes e almas
 Dança e música com sentimento
 Rolando sem ódio
 rolando sem trauma
 Não basta ser rasta
 É preciso ser puro em seu
 coração
 Não basta ser rasta, não
 Pra obter graça é preciso perdão
 Não basta ser rasta
 É preciso estar certo da
 convicção
 Não basta ser rasta, não
 É preciso ser justo em sua razão
 Yo no soy rastafári hombre!
 apenas me gustala música reggae
 soy um rapaz latino-americano
 E creo que há solamente um Dios
 soberano
 Yo no soy rasta, pero soyhijo, de
 Dios, entende? (grifo nosso).*

Indagado se a *Tribo de Jah* estaria em uma posição de “cultura de elite” no mercado da música e nos espaços das festas, nas pedradas e na cultura regueira maranhense em relação a outras bandas de reggae, Beydoun responde enfático: “certamente não! A banda tem forte apelo popular e até hoje, toca em guetos das mais diferentes cidades brasileiras, locais onde outras bandas normalmente não entram”. (BEYDOUN, 2012). Mas a questão procede, dado que, inspirado em Paul Verlaine⁶⁴, *Chanson d’Automne en Babylonne* parece acenar com o

⁶⁴O poema *Chanson d’Automne*, de Paul Verlaine (Metz, França, 1844-1896) inspirou a *Tribo de Jah* a compor a canção *Chanson d’Automne: guerre tribale em Babylon* – letra constante do ANEXO E.

cultivo de uma *Atenas Brasileira*, e com o “orgulho” ludovicense de uma origem francesa, ao que Beydoun replica, sem deixar de antever a possibilidade dessa relação:

A canção não foi feita com essa preocupação, porém, atualmente, estou trabalhando numa canção em francês e português que fala da *chegada dos franceses ao Maranhão, da sua associação aos índios Tupinambás* e de personagens como Charles de Vaux, que ficou conhecido pelos indígenas como o Itagiba (o braço de pedra). (BEYDOUN, 2012, grifo nosso).

Na crítica social o *reggae* da *Tribo de Jah* ilustra a situação a que muitos jovens, adolescentes e crianças em São Luís – modelos de tantas outras que vivem a experiência de habitar a periferia de lugares de contrastes sociais – estão subordinados, poeticamente simbolizados na figura de um certo *Neguinho Babaçu*⁶⁵, exemplo de quem está excluído da *francesa Atenas Brasileira*, desesperançado numa *Jamaica* transplantada, a clamar por *Jah*. A letra da canção narra o drama de um personagem - *Neguinho Babaçu* – que pode ser o de tantos outros, na realidade da cidade: pobreza, exclusão social, trabalho infantil, sonho de futuro, desejo de ascensão social através da arte.

*Esta é só uma história casual que ficou guardada na recordação
E que se confunde com a própria história do reggae no Maranhão
Um dia, um menino mandou uma cartinha muito interessante
Para o programa Rádio reggae, da rádio Mirante
Garoto muito inteligente, cartinha super bacana
Dizia que não perdia um só programa
Vivia com a mãe que ganhava muito pouco
Porque morava no interior e era quebradeira de coco
Em algum lugar da baixada perto de Cururupu
Por isso pessoal lhe chamava de Neguinho Babaçu
Dizia que conhecia as pedras e os nomes dos cantores de projeção
As feras do reggae e as melhores radiolas do Maranhão
Queria uma oportunidade, o seu sonho era ser DJ na Ilha
Apesar da sua idade, já tinha um radinho de pilha
Pedi que lançasse um melô com seu nome, melô do Neguinho
Babaçu
E que se tivesse uma radiola se chamaria sonzão Upaon-Açu
Homenagem à Ilha regueira, capital do reggae na Jamaica brasileira.*

O sonho de *Neguinho Babaçu* é interrompido sob circunstâncias violentas e de acusação de tráfico agravadas pelo preconceito de ser um *regueiro*:

⁶⁵Cf. ANEXO E.

*Perguntaram de onde ele tinha saído
 E diziam que era regueiro e que todo regueiro era bandido
 Levou umas porradas, queriam para ele abrir o jogo
 Entregar logo a parada, não se fazer de bobo
 Mas ele não sabia de nada
 Disse que tava sendo confundido
 Aí levou uma coronhada
 E embarcaram ele no carro
 Rumo ao desconhecido
 Nego Baba, nego
 Neguinho babaçu
 Queria ser DJ na Ilha
 De Upaon-Açu
 Nego Baba. nego
 Neguinho Babaçu
 Será que se
 Perdeu na Ilha
 Ou se mandou pro sul
 Sonho de um menino do interior
 De seguir seu destino, ter o seu valor
 Sonho de um menino
 Que se transformou
 Por força do destino
 Não se realizou.*

Ao mesmo tempo em que é arte, o *reggae* da *Tribo de Jah* também é engajamento social e político, é denúncia e crítica que se realizam pela via do afeto e de *estratégias sensíveis*, como só a música é capaz de fazê-lo. Colocados frente ao tema das identidades culturais de São Luís - *Atenas Brasileira, Cidade Fundada por Franceses e Jamaica Brasileira* - e sobre a maneira como as percebiam – a reação de nossos entrevistados sobre a situação específica da *Jamaica Brasileira* não deixou dúvidas quanto a não superação de questões que remontam à época da chegada do *reggae* à cidade. Indagados se consideravam São Luís como *Jamaica Brasileira*, a opinião ficou equitativamente dividida: 50 por cento declarou que concordava com essa identidade e os outros 50 por cento que não, São Luís não era a *Jamaica Brasileira*.

As justificativas apresentadas pelos que responderam sim a essa construção identitária variaram entre: “sim, o *reggae* se tornou a música “identidade” do cidadão ludovicense”; “é diversificada e no interior a cultura está presa ao *reggae*”; “sim, pelas características [de São Luís] parecidas com a Jamaica”. Os que disseram não concordar com esse título justificaram com os seguintes argumentos: “não há investimento em saúde e educação, mas há festival de *reggae* todo final de semana”; “São Luís é eclética demais para ser Jamaica Brasileira, até porque o *reggae* ainda é visto como um gênero musical da periferia e marginalizado”; “é

preciso mais de uma única peculiaridade para que um determinado lugar seja comparado a outro”; e apenas um respondente disse não ter opinião a respeito.

A relação que se estabelece de imediato entre *Jamaica Brasileira* e *reggae* remete para a própria história da chegada do ritmo jamaicano a São Luís e às discussões que se colocavam, naquela época, em relação às categorias e às práticas culturais. Os entrevistados nos levaram a perceber o que ainda há de atual sobre controvérsias que alguns julgavam superadas, em que pesem o trabalho da mídia e a expansão da cultura regueira junto aos círculos culturais mais “cultivados” da cidade. Na realidade foi o trabalho da *Tribo de Jah* que “elevou” o *reggae*, ao mudar o conceito do regueiro – desde sempre relacionado à marginalização – pela abrangência de um público seletivo. Sobre esta experiência Beydoun faz o seguinte esclarecimento:

Assim, ser regueiro passou a ser sinônimo do cara que conhece as ‘pedras’, que é bom dançador no salão, enfim, passou-se a ter orgulho de ser um verdadeiro regueiro. No caso da *Tribo de Jah*, a banda fez detonar o movimento reggae em escala nacional porque foi com a Tribo que a cena realmente explodiu em São Paulo, no Rio Grande do Sul, em Belém, etc. Fazíamos shows em São Paulo para um público de 10 mil pessoas, com ingressos esgotados sem nunca ter uma canção executada nas rádios. O público era em geral de classe média, surfistas, universitários, etc. Um público formador de opinião. (BEYDOUN, 2012).

Foi esse público classe média, instruído, formado por indivíduos em posição dominante “positivamente dotados, ou que têm acesso privilegiado a recursos ou capital de vários tipos”, conforme Thompson (2007, p. 207), que, de acordo com Beydoun, “passou a admirar o Maranhão como sendo a Meca do reggae no Brasil”. Assim, a *Tribo* “conseguiu conquistar uma legião enorme de fãs em todo o Brasil (e fora também), de Roraima ao extremo sul, que se tornaram também fãs do Maranhão” (BEYDOUN, 2012). Lembramos Martino (2010, p. 64), quando declara que “[...] os discursos identitários de origem não servem apenas para designar quem se é. Eles atuam igualmente para definir quem são os outros”.

Em 2009 a prefeitura de São Luís, através da Coordenação de Operações Turísticas, lançou o projeto *São Luís Ilha do Reggae* com ampla divulgação na rede social e com o objetivo de “consolidar o Reggae em São Luís como um produto de qualidade, potencializando sua capacidade de gerar trabalho e renda”. Dentre as metas previstas constava o fortalecimento de uma certa “rede técnica e operacional do reggae”, a ser viabilizado através de “capacitação, com a realização de cursos e palestras sobre a importância do reggae”, acreditando-se ser o reggae “fonte geradora de emprego e renda, bem como elemento da cultura local”.

Não há notícias sobre a consecução do projeto, mas é de notório conhecimento a grande indústria cultural que move o setor, desde programas de rádio onde há espaços

dedicados aos musicais de *reggae* com audiência cativa. Um dos primeiros programas de música *reggae* foi o *Nat Reggae*, em 1997, veiculado pela Rádio Cidade, de São Luís. Na mesma emissora vieram depois *Reggae Point* e *Cidade Reggae*. Atualmente há uma diversidade de informações divulgadas em sites, blogs, facebook, muita música veiculada em estações de rádio pela internet e uma intensa e agilíssima comunicação virtual onde apreciadores do *reggae* postam comentários, votam, organizam suas agendas e alimentam o mercado.

A cultura regueira não apenas propiciou a ascensão de um mercado que movimenta produção e consumo de bens culturais específicos, mas despertou também o interesse de pessoas que perceberam na “massa regueira” potencial suficiente para erguerem-se às esferas do poder. Assim, apresentadores de programas tornaram-se vereadores e deputados. Dentre as mais conhecidas radiolas de *reggae* de São Luís – *Itamaraty*, *Giga Estrela do Som*, *FM Natty Nayfson*, *Hollywood Twista*, *MacLaren do Som* – a preferência recai sobre a *Itamaraty*, de propriedade de José Eleonildo Pinto cognominado Pinto Itamaraty, deputado federal eleito pelo estado do Maranhão.

Na capital brasileira do *reggae*, como também é designada São Luís, a multiplicidade cultural se expressa de maneira múltipla, por meio de uma *maranhensidade* paradigma que não abriga preconceitos, mas valoriza a diversidade étnica e o pluralismo que abarca gêneros, classes sociais, modos de falar, expressões de religiosidade, manifestações estéticas e até políticas dos atores que transitam nos espaços da *Atenas* cantando o *reggae* ao estilo da *Jamaica* na plenitude desse generoso, sensível e afetuoso jeito de ser do ludovicense.

5 CONCLUSÃO

Chegando ao final desta produção e depois de analisarmos as condições sociais, políticas e culturais das construções identitárias de São Luís enquanto *Atenas Brasileira*, *Única cidade brasileira fundada pelos franceses* e *Jamaica Brasileira*, objeto do nosso estudo, é possível afirmar a influência e até mesmo a ingerência da política assim como ações comunicativas como fatores determinantes dessas construções.

Em relação ao aparecimento da *Atenas Brasileira* nas primeiras décadas do século XIX seus fundamentos foram lançados no século anterior quando a nobiliarquia luso-maranhense originária de uma aristocracia rural começou a enviar seus filhos para educarem-se na Europa, partindo do ponto de vista que aqueles jovens seriam os dirigentes cultos – magistrados, religiosos, parlamentares, diplomatas, governantes – das províncias do país.

Educação esmerada que propiciaria grandes mudanças culturais, a mais evidente delas o uso do idioma. Do tupi, “a língua selvagem” do povo, ao português da metrópole e depois ao latim, ao francês, ao alemão. Como a aspiração era a de parecer culto, pautados num modelo eurocêntrico, prevaleceu o idioma e os modos franceses, gerando o galicismo que predominou e afetou os integrantes de uma elite cultural que se queria diferenciada em uma São Luís escravocrata e preconceituosa.

Mas o uso galante do idioma era marca distintiva de classe. Como lembra Sodré (1978, p. 25), essas práticas linguísticas conflitadas em toda sociedade refletidas nos usos contraditórios do idioma correspondiam a diferentes posições de classe, nitidamente diferenciada entre “a classe dirigente (nobreza rural, burguesia nativa, comerciantes, funcionários, profissionais liberais) e o povo”. Afirmer a nacionalidade linguística era afirmar as posições econômicas e políticas de uma classe social em luta pela consolidação de seu poder.

A ênfase pela formação em Humanidades resultou no preparo de latinistas, jornalistas, escritores, poetas, dramaturgos, filólogos, filósofos, historiadores, políticos inflamados pelos ideais liberais. Na segunda década do século XIX a sociedade ludovicense vê surgir o jovem Odorico Mendes, filho de um capitão-mor, jovem culto de espírito combativo, empreendedor afoito, o primeiro jornalista (ou publicista) maranhense e tradutor dos clássicos, que se tornou conhecido como *O Virgílio Brasileiro*. Logo entra em cena o co-provinciano João Lisboa, afiado jornalista, crítico, precursor do gênero reportagem com suas crônicas sobre as festas, as procissões, a moda, a culinária, o dia-a-dia da sociedade de São Luís. Sotero dos Reis, latinista, autor da primeira gramática brasileira, professor e primeiro diretor do Liceu maranhense também aparece no cenário cultural. E finalmente, Gonçalves Dias, o mais notável representante do

Romantismo no Brasil, poeta, autor do Dicionário da Língua Tupi, teatrólogo e crítico literário, famoso autor da *canção do exílio* cujos versos são parodiados até hoje por artistas, poetas e músicos.

Estava, pois, formado o grupo maranhense notabilizado e imortalizado como integrantes do *panteão maranhense* os quais, em decorrência de sua obra, da vida pública a serviço do Império, do engajamento nas questões políticas da província e fora dela, elevaram São Luís à condição de *Atenas Brasileira*, alegoria que encontra na capital grega o lugar-referência para a construção da primeira identidade cultural de São Luís.

A geração culta da *Atenas Brasileira* não conviveu com seus ilustres antepassados. Apenas herdou-lhes a glória. O mesmo gosto pelas Humanidades também fez desses jovens notáveis escritores, poetas, jornalistas, dramaturgos, críticos sociais, precursores de movimentos literários no Brasil, fundadores e patronos da Academia Brasileira de Letras: os irmãos Artur e Aluisio Azevedo, Raimundo Correia, Coelho Neto, Graça Aranha, Viriato Correia, Humberto de Campos. A segunda geração de *atenienses* deu continuidade à tradição, embora não parecesse à vontade com ela, como explicitamente demonstraram os irmãos Azevedo. Longe de São Luís, não mantinham com a cidade e sua gente a convivência confere e gera o sentimento de pertença. A distância e o alheamento às coisas da cidade constituíam ameaça a uma tradição, a uma identidade.

A iminência de desaparecimento de um título de distinção cultural – seja por falecimento dos representantes do grupo maranhense ou pelo alheamento daqueles que considerados a segunda geração de *atenienses* recusavam-se a dar continuidade à tradição de uma elite culta – da cidade era preocupação tanto de intelectuais quanto de pessoas ligadas ao governo do estado. Estavam, pois, dadas as condições que propiciaram tanto a reversão da possibilidade de desaparecimento da *Atenas Brasileira* quanto o estabelecimento de uma nova identidade.

O contexto de utilização dessa estratégia que reuniu vontade política e persuasão discursiva foi a festa dos 300 anos de fundação da cidade, em 1912. Evocando as narrativas dos padres capuchinhos Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville - cronistas designados pela Rainha Regente Maria I para acompanhar e relatar a missão colonizadora em terras maranhenses - o então governador do estado do Maranhão, Luis Domingues, montou uma estrutura de eventos e apoiado pela imprensa, promoveu a efeméride que magnificou a França e sua incumbência política de exploração e colonização da Ilha Upaon-Açu, como parte do projeto França Equinocial.

As ações políticas aliadas ao poder da comunicação jornalística fizeram surgir o orgulho do ludovicense de ter em sua cidade a condição de *única* a ter sido fundada pelos franceses. Por

certo esse desejo de retomada da tradição de São Luís, cidade berço de homens de letras e de gente cultivada, já vinha sendo estimulado pelos chamados *novos atenienses*, grupo de jovens intelectuais que insatisfeito com a ameaçada perda do “esplendor” que distinguia a *Atenas Brasileira*, tomam para si o projeto de retomada dessa identidade cultural, e o fazem através de ações que culminaram na elaboração e práticas de cultura.

Acontecimento histórico transformado em ato fundador foi a estratégia dupla de manter uma identidade cultural ameaçada e de ressignificar a cidade por meio de uma nova, mas que tinha na aspiração por distinção e notabilidade as mesmas características da identidade anterior.

Mais de meio século após esses eventos a cidade de São Luís é alvoroçada pela chegada do *reggae* jamaicano novidade melódica e rítmica espalhada pelas ondas do rádio e através de marinheiros jamaicanos que vinham em navios que atracavam no porto de São Luís trazendo em discos de vinil aquela música que já começava a agitar e a atrair o gosto, principalmente, de jovens negros da preferia da cidade.

Distinta das identidades anteriores, a *Jamaica Brasileira* contrariou grupos de intelectuais, reverteu os paradigmas dominantes/dominados, cultura erudita/cultura popular. A dimensão sensível começava a envolver novos grupos. A *Tribo de Jah*, banda de *reggae* formada nos anos 1980, inicialmente, por alunos da Escola de Cegos de São Luís, aos quais juntou-se, posteriormente o atual compositor e vocalista Fauzi Beydoun, foi responsável por “adaptar” a música *reggae* ao padrão mais culto pela inserção de letras contendo crítica social e certa transposição da ideologia rastafári, além das composições enaltecidas da cultura ludovicense.

A *Jamaica Brasileira*, como é conhecida hoje São Luís, deu origem a uma ampla indústria cultural com um mercado que não apenas faz girar capital econômico pelo incessante movimento de produção/circulação/consumo de produtos culturais específicos da cultura regueira, como também tem promovido candidatos que encontraram nos consumidores do *reggae*, eleitores que os tem alçado ao mundo da política: vereadores, deputados estaduais e deputados federais. “Representantes do povo” em suas legislaturas e ao mesmo tempo ricos empresários do mundo *reggae* da *Jamaica Brasileira*, mundo marcado pela diversidade, pelo hibridismo cultural, pelo encontro de etnias, das festas, de manifestações religiosas, de folclores, de culinária exótica, de sociabilidades que só se explicam pela *maranhensidade*.

Em que pesem os diferentes contextos do aparecimento dessas identidades, o estudo propiciou-nos a certeza de que tanto a política sempre esteve alicerçando as práticas culturais, como nenhum desses acontecimentos seria possível sem os processos de mediação próprios das ações comunicativas. Memória e narrativa foram os substratos dessas ações.

REFERÊNCIAS

A CULTURA da maranhensidade. Disponível em:

<<http://ogovernointerrompido.wordpress.com/2010/04/05/a-cultura-da-maranhensidade/>>.

Acesso em: 13 dez.2012

A SEMANA mais moderna do Brasil: disponível em:

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2002/semanadeartemoderna80/personalidades-graca_aranha.shtml>. Acesso em: 30 out.2011.

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975.

ALEGORIA. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Alegoria>>. Acesso em: 25 out.2011.

AMARAL, José Ribeiro do. *O Maranhão histórico* (artigos de jornal 1911-1912). São Luís: Instituto Geia, 2003. (Geia de Temas Maranhenses, v.1).

ANDRADE, Regina Glória Nunes. *Personalidade e cultura: construções do imaginário*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

_____. Regina Glória Nunes. Folkcomunicação e identidade cultural. *Revista INTERCOM - Anais do XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Intercom / Unisanta / Unisantos / Unimonte*, 29.08.2007 a 02. 09. 2007 Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 30. Santos, SP, 2007.

ARAÚJO, Carlos Alberto. A pesquisa norte-americana. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p.119-130.

ASSIS, Marta Diniz Paulo de; CANEN, Ana. Identidade negra e espaço educacional: vozes, histórias e contribuições do multiculturalismo. *Caderno de pesquisas*. São Paulo, v. 34, n. 123, 2004. Disponível em: <[http:// dx.doi.org/101590/S0100-15742004000300010](http://dx.doi.org/101590/S0100-15742004000300010)>. Acesso em: 16 nov.2011.

AULETE, Caldas. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Delta,1968.

AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *O mulato*. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2009. (Clássicos Rideel).

_____. *Casa de pensão*. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2009. (Clássicos Rideel).

BALDUS, Herbert. *Viagem pelo Brasil 1817-1820: excertos e ilustrações*. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

BARBOSA, Marialva Carlos; ENNE, Ana Lúcia Silva. O jornalismo popular, a construção narrativa e o fluxo sensacional. *ECO-PÓS*, v. 8, n. 2, p. 67-87, ago./dez. 2005,

- BARBOSA, Marialva Carlos. *História cultural da imprensa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007. _____; RIBEIRO, Ana Paula Goulart (Org.). *Comunicação e história: partilhas teóricas*. Florianópolis: Insular, 2011.
- BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, R (Org.). *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976. p.19-60. (Novas perspectivas de comunicação, 1).
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.
- BELTRÃO, Luiz; QUIRINO, Newton de Oliveira. *Subsídios para uma teoria da comunicação de massa*. São Paulo: Summus, 1986. (Novas buscas em comunicação, v.13).
- BENETTI, Márcia. Discurso. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). *Dicionário da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 98-99.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BEYDOUN, Fauzi. *Guerreiros de Jah*. São Paulo: Índice Records, 2003. 1 CD.
- _____. *Roots Reggae*. São Luís: Sonato, 1995. 1 CD
- _____. *São Luís, Jamaica Brasileira*. São Luís, dez. 2011. Entrevista concedida à Professora Jovelina Maria Oliveira dos Reis.
- BLOCH, Ernest. O homem como possibilidade. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v.4, n.8, fev. 1966.
- BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de Senectute e outros escritos autobiográficos*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- BOSI, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982. (Ciências Sociais).
- BRANDÃO, Jacyntho José Lins. *Presença maranhense na literatura nacional*. São Luís: UFMA/SIOGE, 1979.
- BURKE, Peter. A descoberta do povo. In: _____. *Cultura popular na idade moderna*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p. 31-49.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. (Ensaio latino-americanos).

CANEN, Ana; OLIVEIRA, M.A.de. Multiculturalismo e currículo em ação: um estudo de caso. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 21, set./dez.2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-21782002000300006>>. Acesso em: 17 nov.2011.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CORRÊA, Rossini. *Atenas brasileira: a cultura maranhense na civilização nacional*. Brasília, DF: Thesaurus; Corrêa&Corrêa, 2001.

COSTA, Wagner Cabral da. *Sob o signo da morte: o poder oligarquico de Victorino a Sarney*. São Luís: Edufma, 2006.

COUTINHO, Mílson. *Fidalgos e barões: uma história da nobiliarquia luso-maranhense*. São Luís: Instituto Geia, 2005. (Geia de Temas Maranhenses, v.8).

CRUCES, Francisco. Matrices culturales: pluralidad, emoción y reconocimiento. *Revista Anthropos*. n. 219, dedicada a Jesús Martín-Barbero: Comunicación y cultura en América Latina, Barcelona, 2008. Disponível em: <www.mediaciones.net>. Acesso em: 13 jan. 2012.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

DE CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995. (Travessia do século).

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

DE FLEUR, Melvin L; BALL-ROKEACH, Sandra. *Teorias da comunicação de massa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *Historia oral: memória, tempo, identidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DICIONÁRIO RASTA. Disponível em: <http://reggaetotal.com/dic_rasta.php>. Acesso em: 28 fev. 2012

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: 70, 1969. (Perspectivas do homem).

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. (Estudos culturais, 8).

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Os Estudos Culturais. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p.151-170.

EVREUX, Yves d'. *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. Colaboração de Ferdinand Denis; traduzido por César Augusto Marques. São Paulo: Siciliano, 2002.

FARIAS, Svetlana. *Ladrilhos hidráulicos de São Luís: reflexos estéticos de uma época*. São Luís: Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão; SESC, 2005.

FERNANDES, Henrique Costa. *Administrações maranhenses: 1822-1929*. 2. ed. São Luís: Instituto Geia, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2. ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Giovandro Marcus. As origens recentes: os meios de comunicação pelo viés do paradigma da sociedade de massa. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 99-116.

FREITAG, Barbara. *Itinerâncias urbanas*. 2. ed. Brasília, DF: Casa das Musas, 2009.

GARCIA, Rodolfo. Introdução à obra de ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975. p. 9-12.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GENETTE, Gérard. Fronteiras da narrativa. In: BARTHES, R (Org.). *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. Introdução à edição brasileira por Milton José Pinto. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976. p. 255-274. (Novas perspectivas de comunicação, 1).

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Maria de Fátima da Costa. *A reinvenção do Maranhão dinástico*. São Luís: UFMA/ Proin (CS), 2000.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOGGART, Richard. *As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora*. Lisboa: Presença, 1973.

HOHLFELDT, Antonio. Hipóteses contemporâneas de pesquisa em comunicação. In: _____; MARTINO Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 187-240.

IASBECK, Luiz Carlos Assis. Identidade. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). *Dicionário da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 173-174.

JACKSON E TADEU lançam o São João da Maranhensidade. Disponível em: <<http://www.jornalpequeno.com.br/2007/6/13/Pagina58038.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2011.

JEANNENEY, Jean-Noël. *Uma história da comunicação social*. 2. ed. Lisboa: Terramar, 2003.

JEDLOWSKI, Paolo. Memória e a mídia: uma perspectiva sociológica. In: SÁ, Celso Pereira de (Org.). *Memória, imaginário e representações sociais*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 87-98. (Memória social).

JORGE, Sebastião Barros. *Política movida a paixão: o jornalismo polêmico de Odorico Mendes*. São Luís: Departamento de Comunicação Social da UFMA, 2000.

JOVCHELOVITCH, Sandra. *Os contextos do saber: representações, comunidades e cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Psicologia Social).

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George (Ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 90-113.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Bauru, SP: EDUSC, 2001. (Verbum).

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*. São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. O mito da fundação na era do simulacro. *O Estado do Maranhão*, São Luís, 24 out. 2010. Caderno Alternativo, p.3.

_____. A criação de um mito. *Outros tempos*. São Luís: Lithograf, 2002. v. 2. p. 54-80.

LEAL, Antônio Henriques. *Pantheon maranhense: ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987. v. 2.

_____. *Pantheon maranhense*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874. t. 3, p.6. Disponível em: <<http://www.archive.org/stream/pantheonmaranhe02lealgoog#page/n14/mode/2up>>. Acesso em: 02 dez. 2011.

LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Tópicos).

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1999.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1989.

LIMA, Carlos de. *História do Maranhão: a Colônia*. 2. ed. rev. e ampl. São Luís: Instituto Geia, 2006. (Geia de Temas Maranhenses, v.10).

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. *Artur Azevedo e sua obra*. 4. ed. São Paulo: LISA, 1971.

MARANHENSIDADE e bandalheira. *Jornal Pequeno*. São Luís, 28 jan. 2008. Disponível em: <<http://www.jornalpequeno.com.br/2008/1/29/Pagina72163.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2011.

MARCONDES FILHO, Ciro. Comunicação. In: _____. (Org.). *Dicionário da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 63-65.

MARQUES, César Augusto. *Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão*. São Luís: Tip. do Frias, 1870. Rio de Janeiro: Fon-Fon/Seleta, 1970. (São Luís, 3).

MARTINO, Luís Mauro Sá. *Comunicação e identidade: quem você pensa que é?* São Paulo: Paulus, 2010. (Comunicação).

MARTINO, Luiz C. De qual comunicação estamos falando? In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 11-25.

MATTELART, André; NEVEU, Érik. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola, 2004.

MAURICÉA FILHO, A. *Dicionário de curiosidades etimológicas*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967. (Biblioteca línguas vivas; coleção Edições de Ouro).

MEDINA, Cremilda. *O signo da relação: comunicação e pedagogia dos afetos*. São Paulo: Paulus, 2006. (Comunicação).

MEIRELES, M. Mário. O Pantheon Maranhense e seu autor. In: LEAL, Antônio Henriques (Org.). *Pantheon maranhense: ensaios biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Alhambra, 1986. v. 2.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MORIN, Edgard. *Cultura de massas no século XX: neurose*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. (O espírito do tempo; 1).

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. PROJETO HISTÓRIA: *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, n. 10, p.7, dez.1993.

OBSERVATÓRIO SOCIAL DE SÃO LUÍS. *Indicadores de São Luís*. Disponível em: <<http://www.nossasaoluis.org.br/indicadores/default.html>>. Acesso em: 13 dez. 2011.

ORBIGNY, Alcide d'. *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Itatiaia, 1976.

PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos. 1891. Poranduba maranhense, ou Relação histórica da província do Maranhão [...] com [...] um dicionário abreviado da língua geral do Brasil. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro. v. 54, pt. 1, p. [4]-277.[Inclui 'Nota sobre o Poranduba Maranhense', de César Augusto Marques, p. 279-281.]

PRIMO, Alex. Redes sociais. In: MARCONDES FILHO, Ciro (Org.). *Dicionário da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 303-304.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977. v.6.

REIS, Jovelina Maria Oliveira dos; ANDRADE, Regina Glória Nunes. Da Atenas brasileira à Jamaica brasileira: elitismo cultural e subcultura como determinantes das construções alegóricas das identidades culturais maranhenses. In: JACÓ-VILELA; Ana Maria; SILVA JUNIOR, Almir Ferreira da (Org.). *Psicologia social: diálogos em novas fronteiras*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011. p. 243-269.

RIBEIRO, Joãozinho. *Maranhensidade*. São Luís, 15 dez. 2011. Entrevista concedida a Professora Jovelina Maria Oliveira dos Reis.

_____. *O II fórum estadual de cultura*. São Luís, 07.dez.2011.

_____. Maranhensidade e transparência. *Jornal Pequeno*. São Luís, 4mar.2007. Disponível em: <<http://www.jornalpequeno.com.br/2007/3/4/Pagina51799.htm>>. Acesso em: 13 dez. 2011.

RIBEIRO JÚNIOR, João. O Mito: notas para uma investigação. *Revista Comunicarte*, Campinas, SP, v. 2, n. 4, 2.sem. p.102-105, 1984.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, Adriano Duarte. *Estratégias da comunicação: questão comunicacional e formas de sociabilidade*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1997.

RÜDIGER, Francisco. A Escola de Frankfurt. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p.131-147.

RUDIO, Franz Victor. *Introdução ao projeto de pesquisa científica*. 25. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

SÁ, Celso Pereira de. As memórias da memória social. In: *Memória, imaginário e representações sociais*. SÁ, Celso Pereira de (Org.). Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. (Memória social).

SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

SÃO LUÍS ILHA DO REGGAE. Disponível em:
<http://www.saoluis.ma.gov.br/setur/frmPagina.aspx?id_pagina_web=157>. Acesso em: 28 fev. 2012.

SAPERAS, Enric. *Os efeitos cognitivos da comunicação de massas*. Porto: Edições ASA, 1987.

SERRA, Astolfo. *Guia histórico e sentimental de São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. (Imagens da terra e do povo, v.3).

_____. *A Balaiada*. 2. ed.rev. e anotada. São Luís: Instituto Geia, 2008.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. *Da terra das palmeiras à ilha do amor: reggae, lazer e identidade cultural*. São Luís: EDUFMA, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 73-102.

_____. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. (Estudos culturais, 4).

SODRÉ, Nelson Werneck. *Síntese de história da cultura brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. (Retratos do Brasil, v.78).

SODRÉ, Muniz. *Teoria da literatura de massa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. (Biblioteca tempo universitário, 49).

_____. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philip von. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. 3. ed. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. São Paulo: Melhoramentos, 1976. v.2.

TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

TILLICH, Paul. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte, 2006.

TODOROV, Tzvetan. As categorias da narrativa literária. In: BARTHES, R (Org.). *Análise estrutural da narrativa: pesquisas semiológicas*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976. p. 209-254. (Novas perspectivas de comunicação, 1).

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

APÊNDICE A - Primeira geração dos atenienses integrantes do panteão maranhense - os fundadores da Atenas Brasileira

Nome	Seus pais	Formação cultural e acadêmica	Atuação Política	Fatos que os destacaram
Manuel Odorico Mendes (São Luís, 1799-Londres, 1864)	Francisco Raimundo da Cunha e Maria Raimunda Correia de Faria	Publicista, humanista e escritor. Formou-se em Filosofia Natural; Filosofia Racional e Moral e Língua Grega na Universidade de Coimbra.	Deputado à primeira Assembleia Geral Legislativa do Brasil. Integrou a Falange Liberal, e fez oposição ao Governo Imperial.	Autor das primeiras traduções integrais dos clássicos gregos e latinos para o português: toda obra de Homero e Virgílio, em decassílabos. Publicou em versos, em português, a tradução de <i>Mélope</i> e <i>Tancredo</i> , de Voltaire. Autor do poema Hino à tarde.
Francisco Sotero dos Reis (São Luís, 1800 - São Luís, 1871)	Baltasar José dos Reis e Maria Teresa Cordeiro	Professor, filólogo, latinista, prosador, crítico e jornalista;	Foi deputado provincial em sua terra e desempenhou importantes cargos de administração.	Autor da primeira gramática brasileira, <i>Postilas de gramática geral aplicada à língua portuguesa pela análise dos clássicos</i> (1862) e da <i>Gramática portuguesa</i> (1866); tradutor e comentarista da <i>Guerra Gálica de Júlio César</i> (1863); autor do Curso de literatura portuguesa e brasileira (1866-1868); Autor do <i>Curso de Literatura Portuguesa</i> , obra em cinco volumes, <i>A casaca da caneleira</i> e <i>O salto de Leucade</i> .
João Francisco Lisboa (Pirapemas, 1812-Lisboa, 1863)	João Francisco de Melo Lisboa e Gerardes Rita Gonçalves Nina.	Jornalista, crítico, historiador, orador e escritor.	Fez jornalismo de combate em defesa do Partido Liberal.	Patrono da Cadeira nº 18 da Academia Brasileira de Letras
Antônio Gonçalves Dias (Caxias, 1823-Costa do Maranhão, 1865)	filho de uma união não oficializada entre um comerciante português com uma mestiça cafuza brasileira	Poeta, teatrólogo, escritor e crítico literário.	Secretário dos Negócios Estrangeiros (1852); membro da Comissão Científica de Exploração (1856-62);	Patrono da Cadeira nº 15 da Academia Brasileira de Letras

APÊNDICE B - Segunda geração dos atenienses

Identificação	Seus pais	Formação cultural e acadêmica	Atuação Política	Fatos que os destacaram
Artur Nabantino Gonçalves Azevedo (São Luís, 1855-Rio de Janeiro, 1908)	David Gonçalves de Azevedo, e Emília Amália Pinto de Magalhães.	Teatrólogo, contista, jornalista e poeta.		Escritor de mais de 4 mil artigos; autor de livros de contos. Embora contemporâneo de poetas parnasianos, foi um poeta lírico, de forte influência francesa. Fundador da Cadeira nº 29 da Academia Brasileira de Letras.
Aluísio de Azevedo (São Luís, 1857-Buenos Aires 1913)	Filho natural de David Gonçalves de Azevedo.	Caricaturista, jornalista, romancista.	Diplomata.	Fundador da Cadeira nº 4 da Academia Brasileira de Letras. Iniciou, na Literatura brasileira, o Movimento Naturalista, com o romance <i>O Mulato e O Cortiço</i> .
Raimundo da Mota Azevedo Correia (a bordo de um vapor, em São Luís, 1859-Paris, 1911)	José da Mota de Azevedo Correia e de Maria Clara Vieira da Mota de Azevedo Corrêa	Formado em Direito pela Faculdade do Largo de São Francisco (RJ)	Promotor Público; Juiz Municipal; Pretor, na capital Federal (RJ); Professor de Direito; Diretor do Ginásio de Petrópolis (RJ)	Fundador da Cadeira nº 5 da Academia Brasileira de Letras. Primeiro poeta Parnasiano do Brasil.
Henrique Maximiano Coelho Netto (Caxias, 1864-Rio de Janeiro, 1934)	Antonio da Fonseca Coelho e Ana Silvestre Coelho	Escritor e cronista.	Deputado Federal; Secretário do Governo do estado do RJ; Presidente da Casa de Machado de Assis; Professor da Escola Nacional de Belas Artes; Professor do Colégio Pedro II; Professor e Diretor da Escola de Arte Dramática (RJ). Considerado escritor Pré-modernista.	Fundador da Cadeira nº 2 da Academia Brasileira de Letras.
José Pereira da Graça Aranha (São Luís, 1868- Rio de Janeiro, 1931)		Formado em Direito pela Faculdade do Recife.	Juiz de Direito; Diplomata	Fundador da Cadeira nº 38 da Academia Brasileira de Letras; participou da Semana de Arte Moderna, em 1922, rompendo com a Academia.
Manuel Viriato Correia Baima do Lago Filho (Pirapemas, 1884-Rio de Janeiro, 1967)		Jornalista, contista, dramaturgo, cronista, teatrólogo.	Deputado Estadual no Maranhão em 1911, e Deputado Federal pelo estado do Maranhão em 1927 e 1930.	Autor de crônicas históricas e livros infantis.
Humberto de Campos Veras (Miritiba, 1886-Rio de Janeiro, 1934)	Joaquim Gomes de Farias Veras e Ana de Campos Veras	Jornalista, poeta, cronista e escritor.	Deputado Federal; diretor da Casa Rui Barbosa.	Eleito para a Cadeira nº 20 da Academia Brasileira de Letras.
Joaquim de Sousa Andrade [Sousândrade] (Guimarães, 1833-São Luís, 1902)	Órfão, desconhecemos quem foram seus pais.	Formado em Letras e Engenharia de Minas, pela Sorbonne (Paris); professor, escritor e poeta.	Presidente da Intendência Municipal de São Luís.	Fez a reforma do ensino e fundou escolas mistas no Brasil; idealizou a bandeira do Maranhão; colaborador de <i>O Novo Mundo</i> , jornal de Nova York, (EUA).

APÊNDICE C – Conteúdo da entrevista com o poeta e produtor cultural maranhense Joãozinho Ribeiro, realizada em 15 de dezembro de 2011.

Jovelina: Surge, em 2007, num contexto político próprio, a expressão *Maranhensidade*. Trata-se de uma ideologização específica visando a teorizar a questão cultural no Maranhão? Você era na época o secretário (Estadual de Cultura)?

Joãozinho: Secretário... Na verdade o termo ele já vinha sendo utilizado pelo Ribamar Reis, numa coluna que ele tinha no Jornal Pequeno, chamada *Trincheira da maranhensidade*.

Jovelina: Só que tomou uma proporção... Talvez, eu estou chamando aqui de uma certa ideologização específica visando a teorizar (um) pouco. Eu estou certa nesta questão, nessa percepção?

Joãozinho: Não deixa de ter uma certa razão. Agora na verdade ele acabou galvanizando uma parte do nosso programa de governo. Então ele só pode ser entendido se ele for articulado com as outras partes do programa. Porque ele sozinho parece mais uma tentativa de afirmar, digamos assim, um certo bairrismo, um certo... uma identidade, aquela história toda, ele não era só isso. Até porque ele estava muito comprometido com uma discussão que extrapolava o Maranhão, extrapolava até o Brasil, que era a convenção que acabou saindo em Paris, em 2005, sobre a proteção e a promoção da expressão da diversidade cultural. Então nós estávamos muito alinhados com essas discussões, entendendo que a diversidade passava também pela conjugação das identidades, no plural, quanto mais você afirmasse as identidades, mais você trabalhava também com a diversidade, que era uma proposta que nós defendíamos ... e vínhamos participando de vários fóruns de caráter local, nacional e até internacional.

Jovelina: Então eu posso descartar a idéia de uma identidade, de uma nova identidade?

Joãozinho: Era. Isso está descartado. Isso era o que a gente mais rejeitava.

Jovelina: E também aquela idéia de um retorno ao purismo, ao essencialismo em relação à cultura. Não há isso?

Joãozinho: Não até porque nós combatíamos muito o termo “resgate”. Resgatar, resgatar até porque a gente achava o seguinte: resgatar determinadas identidades que foram partidas anteriormente era resgatar a cultura das elites. Na verdade o resgate é o que? A afirmação da...nós víamos que havia uma grande possibilidade de você construir o diálogo entre o tradicional e o novo. Sem fazer aquela departamentalização que outras políticas sempre fizeram: o erudito e o popular, o novo ele impede, ele emperra ou ele exclui a tradição e nós caminhávamos por um outro caminho. Tem um pensador catalão (...) que dizia que nós devíamos buscar a harmonia graças as nossas diferenças e não apesar delas. Então conviver com essas diferenças e trabalhá-las para gente e afirmá-las era fundamental. E não jogá-las... (...)

Jovelina: Essas noções inclusive estão muito presentes nos Estudos Culturais com Canclini, com...

Joãozinho: Raymond Williams...

Jovelina: Raymond Williams, inclusive nessa trajetória tradicional dos Estudos Culturais, lá no final da década de 1950, ele faz esse resgate... Raymonds Leavis trabalhava com uma percepção mais elitista da literatura e o Raymonds Williams traz a literatura para trabalhar na perspectiva popular, daí surge a tradição dos estudos culturais.

Joãozinho: E sem entrar no popularesco e nem na cultura do espetáculo que depois na década de 1960 ser resgatado na década de 1990. Acho que o Canclini era quem talvez tivesse compreendido melhor esse fenômeno. Trabalhava muito com visões dele, o Teixeira Coelho também...

Jovelina: O Stuart Hall, não deixa também de vir nessa esteira ... Ele trabalha muito a questão das identidades para compreender melhor a questão de gênero, o feminismo, a questão popular, do jovem, então começa a pensar essa identidade numa tentativa de pensar o outro, a alteridade.

Joãozinho: E a gente... Talvez o grande salto disso aí foi transformar isso ai numa proposta política, ai foi que surgiu esse primeiro plano mesmo de cultura para um determinado período. E surgiu de uma forma que digamos assim bastante participativa porque nós trabalhávamos com a ideia dos 3 Dês: a Democracia, a Diversidade e a Descentralização. Mas, ainda nos arriscávamos a mais um D. porque a gente podia ter isso tudo na cabeça, mas se não tivesse Dinheiro, fazer política pública sem dinheiro era suicídio cultural (risos).

Jovelina: Então a idéia da maranhensidade ela tem uma certa ligação com a idéia da anglitude...

Joãozinho: Isso, isso. Agora fugindo só um pouquinho da questão do multiculturalismo. Com aquele direito exacerbado de cada um exercer a sua identidade, mas cada um pra si. A gente pensava no exercício dessa identidade, mas na construção de um diálogo entre as identidades.

Jovelina: Eu menciono aqui num desses roteiros a questão da revolta, eu diria assim, do constrangimento de Arthur Azevedo ao epíteto Atenas Brasileira, citado pelo federalista Albuquerque Melo, quando ele diz assim: *por que Atenas? O Maranhão é o Maranhão*. Eu coloco assim: teria sido ele alguém que já percebeu essa maranhensidade, essa coisa mais própria da nossa cultura e não buscar uma alegoria tão distante?

Joãozinho: O Arthur talvez foi um dos pensadores maranhenses, escritores brasileiros assim mais cosmopolita. Porque o Arthur ele andou muito pela Europa também ele trouxe muita... inclusive um acervo que o Maranhão tem hoje de gravuras foi um apanhado que ele fez riquíssimo. Ele talvez era uma das pessoas que começava a compreender que você não precisava negar o seu local, em função da globalização, mas você podia já ter nessa esteira uma afirmação do que você é, sem deixar de ser, sem deixar de ser..., apesar do contato com

outras culturas etc., etc. Acho que nesse sentido ele fez essa crítica a São Luís, *Atenas Brasileira* [...]

Jovelina: Já o irmão dele, o Aluísio Azevedo, a repercussão negativa de o Mulato principalmente fez com ele se enraivecesse e acabasse com a província, *essa paupérrima província* enquanto o Arthur fala de uma sociabilidade de um povo bacana que é o Maranhão, O Aluísio destratou chateado com a crítica que ele não aceitou... Na verdade ele estava trazendo novo aspecto para a literatura ele, muda do romantismo para o naturalismo e não é compreendido...

Joãozinho: Agora acho que uma questão de fundo que até hoje os ensaístas e pensadores culturais ainda divergem é sobre a questão da desigualdade e da diversidade. Porque uma coisa é o discurso da diversidade, mas dentro dele eu acho que é inaceitável a questão da desigualdade. No campo dos Estudos Culturais a todo momento está aflorando e alguns colocam isso aí como sinônimo, mas é uma concepção totalmente diversa. Afirmar a diferença, afirmar a diversidade é uma coisa, agora aceitar dentro desse bojo essas diferenças com as desigualdades gritantes que tem na sociedade ai já é outra história.

Jovelina: Parece que não é fácil, também... Joãozinho, há uma questão que se tornou polêmica não sei até que ponto uma polêmica legítima, mas é necessária porque trata da nossa cultura que é a questão dos mitos de origem de São Luís. Essa questão de ter sido fundada por franceses, portugueses, a história diz uma coisa, os cronistas capuchinhos franceses dizem uma, a gente lendo aquele dicionário do César Marques a gente vê o comentário dele, do Berredo e de certa forma às vezes parece que contradiz. Lacroix, Maria de Lourdes Lauande Lacroix, ela diz o seguinte: que foi uma invenção que parte da época da ideologia da decadência no Maranhão. O Maranhão estava decadente, e é o momento que surge aquele terceiro grupo dos atenienses que tenta resgatar a Atenas entre aspas e aí criam o mito da fundação. Como isso se encaixa dentro dessa maranhensidade?

Joãozinho: Esse mito fundante, eu embora com algumas reduções, algumas exclusões, mas a professora Lourdinha Lacroix ela não deixa de ter uma certa razão. Nessa história eu comungo com boa parte do pensamento dela, não só pela forte pesquisa que ela fez, como ela sustenta essa tese, mas também pela situação específica do Maranhão que parece que a todo tempo se inventou um Estado para depois inventar um povo. Agora é preciso inventar o povo do Maranhão e a cada tentativa dessa surge um povo maranhense diferente. E aí, claro, que tem um conteúdo político muito grande das elites que sempre dirigiram o Estado. Fazendo as adaptações ao longo da história, mas esse mito fundante de São Luís a gente ainda paga um preço muito grande por não compreender direito e também pela história da cidade, da literatura, da intelectualidade, da cultura, ela ser contada sempre a partir da visão de determinados segmentos. Isso é natural que aconteça, mas isso também tem todo um preço por essa história. Então até hoje, o lugar da fala, de algumas falas você pode perceber que ele é um lugar marcado. Isso não só nos centros acadêmicos, institucionais também, como eu diria, não só na universidade, na academia, no Instituto Histórico e Geográfico quem pode falar por determinado assunto, quem é o especialista porque esses diferentes conhecimentos da questão, eles em determinados momentos eles se tornam excludentes isso acaba tendo uma

consequência muito grande na construção do pensamento cultural do Estado ao longo do tempo. Até os momentos que se vive hoje, você vai falar de cultura popular só algumas pessoas entre aspas que podem falar. O brincante, o mesmo elemento portador de toda essa carga tradicional até pouco tempo a fala dele não era muito levada em consideração. Ele pode brincar, ele pode dançar, pode batucar, pode fazer música, agora ele não pode pensar e nem falar sobre isso.

Jovelina: Isso me lembra um pouco quando Peter Burke ele fala na invenção do povo) lá quando ele trabalha principalmente na Europa no século XVI, XVII, os saltimbancos, os adivinhadores, as pessoas que faziam teatro, música, faziam contos e contavam fábulas, cegos... Eles eram os portadores dessa cultura, mas eles falavam dessa cultura e é interessante que ele diz assim: sou eu, eu não sou o autor. O autor é o povo. Os Grimm quando eles trazem as fábulas eles editaram digamos assim melhorada para editar aquela produção, mas ele nunca diz são minhas. É do povo. Então parece que é um contraste aqui que o povo que é o portador, que é produtor da cultura realmente é como se ele não tivesse autorizado a falar que ele precisa sempre de uma elite para mediar.

Joãozinho: É, essa questão da mediação é uma questão que de uns tempos para cá tem sido muito questionada através de algumas políticas que foram levadas até em nível nacional pelo Ministério da Cultura, a partir da gestão do Gilberto Gil quando ele começou a trabalhar uma noção de do-in antropológico e da tridimensionalidade da cultura. Quando ele, dentro desse programa de governo que a equipe dele montou, entendia a cultura sob três aspectos fundamentais: a cultura enquanto direito, enquanto carga simbólica e também a dimensão econômica. Mas trabalhada pelos seus portadores... Por essa questão toda aí. Eu me lembro que fui convidado pelos representantes dessa brincadeira que agora é patrimônio nacional, o Bumba-meu-boi, bem marcante aqui no Maranhão pra eu fazer uma palestra sobre os direitos autorais dos cantadores. E eu me lembro que um deles, eu não me lembro de quem era, mas falou o seguinte: *oh, quer saber de uma coisa, antigamente todas essas nossas toadas não tinha dono era da comunidade. E aí de quem dissesse, aí de quem dissesse que era sua que apanhava de pau, e ainda era expulso da comunidade!* Claro que isso era um outro contexto, que hoje tem brincadeira de boi aqui do Maranhão que já vende 10 mil, 15 mil CDs, então isso aí cria um mercado, cria um consumo e cria, naturalmente, alguém ganhando dinheiro com isso aí.

Jovelina: Indústria Cultural...

Joãozinho: É a Indústria Cultural. Agora como é que você vai dividir o resultado disso aí? Então, naturalmente já fica complicado uma toada daquela dizer.. *Não, essa toada é do boi*, porque por de trás tem alguém que fez a toada, já não tem mais aquela inocência tão grande.

Jovelina: E aí, Joãozinho, a gente entra num aspecto que não podemos negar: a força dos meios de comunicação. Como é que foi a repercussão, por exemplo, do nascimento do termo *maranhensidade*, essa discussão sobre a maranhensidade, a mídia foi importante nisso? Nessa discussão, na apresentação do termo?

Joãozinho: Olha, a mídia teve dois papéis: um, de divulgação, mas ainda tímido; e outro, de uma feroz crítica. Eu me lembro que o próprio senador Sarney numa coluna que ele tinha no jornal Folha de São Paulo, semanal, ele teceu severas críticas sobre o termo, mas os baianos já usavam de outras maneiras, já falavam da *baianidade*, outros estados também já utilizavam. Mas acontece que dentro da concepção do senador e do grupo que ele representa já tinham alguns espaços que ele considerava que já tinham título, já tinham rótulos, que São João era do Maranhão, que era uma marca que eles tinham colocado, e não podia ser São João da Maranhensidade. Mas acontece também que esse termo acabou sendo, na realidade, digamos assim, vazão para várias outras questões. Por exemplo, há uma centralização perversa nas políticas de cultura do Maranhão, então como nossa política começou a trabalhar os municípios então todas as pessoas das diferentes regiões que queriam também se ver contempladas na política, eles chamaram esse termo maranhensidade para eles. Então quer dizer o seguinte: extrapolou aquilo que talvez estivesse na nossa cabeça no início. E eles foram dando diferentes conteúdos pra esse termo que primeiro era só palavra dentro de um programa. Então maranhensidade para eles também era o seguinte era descentralizar as ações culturais, maranhensidade era contemplar toda a diversidade, tinha de ter as manifestações de São Luís, mas tinha de ter de Cururupu, tinha de ter de Imperatriz, tinha de ter de Caxias e tinham de ser respeitadas. Então independente da nossa vontade ou até do que a gente tinha de concepção de quem tava na gestão da cultura nessa época, esse termo serviu para várias outras coisas extrapolaram totalmente a nossa... É, não isso aí me representa, essa maranhensidade representa a minha identidade, a minha diversidade, a minha região, essa concepção toda, e os fóruns de cultura foram fundamentais para sedimentar esse conceito, esse entendimento. Tanto é que se alguém me pergunta hoje o que você queria dizer com maranhensidade? Eu digo primeiro, vamos colocar isso no plural, e depois surgiram várias concepções, eu tinha uma, mas e que talvez não fosse a mesma do próprio grupo que eu representava, que eu estava junto, isso aí ganhou uma dimensão que..

Jovelina: Ficou uma espécie de *maranhice*.. Eu conheço uma pessoa que diz assim: “no jeito de ser maranhense, há uma *maranhice*”. Então a maranhensidade realmente parece que perdeu aquele foco, aquela noção primeira, aquele aspecto em que ele surgiu, naquele momento, naquele bojo, naquele contexto cultural político.

Joãozinho: e também teve o seguinte: algumas pessoas também utilizavam para tentar de certa forma garantir o espaço diante do verdadeiro bombardeio que estava chegando aqui principalmente na área da música dos *axés*, dos sertanejos, dos sambanejos dessa coisa toda. Além dos meios de comunicação promoverem um verdadeiro massacre, isso também se refletia nas políticas públicas que grande parte dos recursos eram desviados ou... investidos, não vou chamar de desviados, mas investidos para apoiar essa série de carnavais fora de época e coisa parecida, e acabando de certa forma com algumas culturas locais e disputando palmo a palmo os recursos públicos então isso também foi outro aspecto que também foi suscitado, porque pela nossa formação, pela construção da falta ou do tipo de política cultural ao longo do tempo a gente percebeu o seguinte quase todos os equipamentos de cultura do ponto de vista da gestão estão centralizados em São Luís, teatro, museu, biblioteca e além de São Luís, no centro de São Luís, então isso criou um processo muito excludente,

então comunidades quilombolas, indígenas isso aí pra se pensar em projeto de cultura que os abrangessem, que os incluíssem era uma coisa complicadíssima. Então... (Interrompido).

Jovelina: Então, Joãozinho... Dia 16 e 17 o segundo Fórum de Cultura... Esses aspectos foram tomados, o que foi discutido, eu não estava aqui em São Luís, o que foi discutido, qual a importância desse Fórum para nós?

Joãozinho: Bem, pra falar desse Fórum tem que falar do primeiro Fórum Estadual de Cultura que aconteceu em dezembro de 2007 e que foi o Fórum mais representativo que já teve aqui, porque ele foi precedido de 28 fóruns, não só levando em consideração as diferentes regiões do Maranhão, como também Fóruns de algumas coisas que nunca se tinha tratado. Teve o Primeiro Fórum Estadual da Economia da Cultura, teve de alguns segmentos artísticos específicos, teve semana dos povos indígenas, teve semana do *hip hop*, então tudo isso aí foi criando um caldo de cultura que desembocou em dezembro nesse Fórum Estadual de Cultura que teve 1024 pessoas presentes de todas as regiões, teve antes também o primeiro Encontro de História dos Municípios e desse Fórum saiu um pacto, que foi basicamente esse plano, Plano Estadual de Cultura visando o quadriênio 2007 até 2010, que era a idéia que se tinha que se ia ficar no governo e pactuando todas essas histórias, o Conselho Estadual de Cultura foi reconstituído, que tinha sido desativado desde 1995, foi também feita a proposta da criação de um Fundo de Desenvolvimento da Cultura do Maranhão e tudo isso passou a ser a diretriz que a partir de então aí tinha um norte para pautar as ações de cultura, isso quer dizer orçamento, ações, essa coisa toda, e a partir disso aí teve o problema da ruptura, porque aí teve a troca de governo... toda uma tentativa de reestruturação, uma outra filosofia política naturalmente e infelizmente a descontinuidade administrativa e ela infelizmente no País acabou sendo uma regra e o pior não é isso é que geralmente as políticas mais frágeis são as que sofrem mais que a educação e a saúde sofrem quando tem essa descontinuidade, mas pelo menos já elas tem muita coisa legislada até a nível constitucional que impede que qualquer governante de plantão queira de repente zerar a história e começar do zero. Não aconteceu nada antes de mim agora, agora na cultura por ainda está construindo seus mecanismos de consolidação de alguns projetos é mais frágil aí quando entra um outro governante que não tem uma clareza maior do princípio de democracia e de transparência tal aí quer começar do zero aí cria essa ruptura e aí planos como esse geralmente são deixados de lado, pra começar outro... e a maior tentação é a cultura de evento é você tentar fazer a gestão cultural se transformar em ações passageiras etc ... o pessoal aqui do Maranhão critica diz que só tem dois grandes momentos é São João e Carnaval e depois, não tem políticas públicas de compensações importantes, e tal... Então esse Fórum veio nesse bojo: tentar mostrar uma nova política que estava sendo feita, teve algumas questões dessa política anterior que não puderam ser deixadas de lado porque já tinham uma forte penetração nas próprias comunidades, com os gestores, mas é uma situação que é muito complicada a gente sentiu isso até na própria mudança a nível do governo Lula para o governo Dilma, no Ministério da Cultura, apesar de ser praticamente a continuação, um governo da mesma base. Imagine no Maranhão que teve uma ruptura tremenda...

Jovelina: A questão política do governo Jackson/Roseana aquilo ali desestruturou tudo... Joãozinho o que seria, na sua opinião, uma política de cultura eu diria, necessária, talvez não ideal, mas necessária para Maranhão?

Joãozinho: Bem eu acho que a primeira coisa é que prioridades ela teria, porque a nível do Brasil, eu coordenei, depois eu fui trabalhar no Ministério da Cultura, fui ser assessor do ministro, mas com uma tarefa específica que era coordenar a Segunda Conferencia Nacional de Cultura que aconteceu em 2010, então uma das questões maiores, uma das grandes prioridades é afirmar a cultura enquanto direito, ela pode ser tudo isso, produção artística, expressão cultural, mas que ela seja entendida como direito como está pautada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo 27, essa é a prioridade e não transformá-la só na cultura de eventos ou então da afirmação de uma administração, sem se preocupar... a outra questão é o planejamento entender que a cultura também enquanto política pública ela tem que ser planejada não pode ser feita por impulso, a outra questão é a participação porque você pode trabalhar uma gestão cultural pensada a partir de gabinetes, então de forma autoritária ou então tentar transformar isso num fórum permanente de controle, cobrança, acompanhamento que eu acho que essa é a grande questão, aí vem os, conselhos, os fóruns, as conferências para torná-la democrática. Então acho que o planejamento, a prioridade, a participação são questões que você não pode esquecer... (*isso é siricora! três potes, três potes... rrsrrs..* Joãozinho interrompeu sua fala para destacar o canto das siricoras no sítio ao lado da sala onde estávamos conversando) Ah, sim e trabalhar para que a cultura seja uma política de Estado, não só de governo, governo passa, mas o Estado é mais permanente.

Jovelina: Na sua visão hoje no Maranhão – em São Luís, vamos dizer assim, o que há de mais expressivo em termos de cultura, em termos de produção cultural?

Joãozinho: Produção cultural eu acho que ainda é notório que essa grande força das tradições das culturas africanas, mas hoje elas combinadas com vários outros processos que foram acontecendo o bumba-meu-boi, é uma expressão muito forte, o tambor de crioula, mas sem desconhecer os vários outros elementos que foram se acoplando, elementos da cultura européia, esse hibridismo mesmo, que Canclini tanto fala, esse hibridismo foi construído através de vários diálogos interculturais, alguns que a gente nem percebe, outros que foram acontecendo mesmo de forma mais espontâneas possíveis, essa miscigenação não só no plano genético, mas no plano mesmo das concepções de vida (...) nos lugares que o professor Milton Santos costumava dizer que lugar é o espaço do acontecer...solidário...

Jovelina: O Tambor de Crioula e o Bumba-meu-boi hoje são patrimônios culturais da humanidade isso é bom?

Joãozinho: Eu acho que a nível de reconhecimento acho isso aí importante. Agora, como trabalhar isso para que esses próprios portadores se apropriem desse significado e falem dele e não falem por ele? Acho que essa é a grande história porque desde que São Luís foi reconhecida como patrimônio da humanidade geralmente eu me deparo com algumas pessoas humildes, modestas me perguntando: *mais ai poeta, e daí o que significa pra gente?* E às vezes eu não tenho resposta. Assim como São Luís está chegando aos 400 anos e muita gente começa a se perguntar: *e pra quê esses 400 anos?* O que isso vai melhorar nossa vida? E

infelizmente, para tristeza nossa, a gente vê que esses 400 anos está sendo transformado numa grande briga política do governo do Estado, da Prefeitura então são vários 400....

Jovelina: E São Luís enquanto patrimônio histórico da humanidade o seu acervo está em decadência completa não há um cuidado até para incentivar turistas, o orgulho do maranhense em chegar nas praças de São Luís, praça João Lisboa é uma decadência completa..

Joãozinho: Agora eu lhe digo que isso é fruto dessa política provinciana nossa, cruel, coronelista, mandonista...

Jovelina: Prevalece isso tudo... Como dizia Bourdieu *mandarinato cultural*...

Joãozinho: Mais aqui é mais expressivo porque as três esferas de governo não conseguem conversar. O governo federal tem seus projetos para área, o governo estadual, tem ou não tem, o estadual por outro lado, o municipal também e a sociedade fica até perplexa sem saber como intervir. Eu morei grande parte da minha vida num sobrado, no centro histórico, e eu sei disso aqueles imóveis quase todos familiares e a maioria das famílias que ainda moram, que ainda resistem elas não foram quase abrangidas por nenhum desses projetos e a maioria daqueles casarões que estão abandonados hoje eles tem como proprietários nome de famílias tradicionais e que em embora façam discurso do patrimônio, mas não movem uma palha para restaurá-los e como são privados o dinheiro público não pode fazer, a não ser que desaproprie, aí nesse ponto eu sou radical, acho que qualquer política que a gente possa achar que seja séria ou legítima tem que fazer uma desapropriação.

Jovelina: Porque é a imagem da cidade, do governo, do estado em si, do povo maranhense, esse descuido, esse descaso. Eu andava um dia desses ali na Praça João Lisboa e, bem em frente à Igreja do Carmo, esgoto aberto, esgoto aberto! Então eu via uns jovens, que deviam ser talvez alemães porque eram muito brancos, cabelo muito claro, com mochilas nas costas, fotografando.. Então a gente via aqueles prédios ali da João Lisboa, no segundo andar, tapumes no lugar das janelas... Ai eu comecei a *botar* o meu olhar sobre aquilo como se eu fosse estrangeira, e eu disse *meu Deus o que esse povo está vendo aqui nesta cidade patrimônio Cultural da Humanidade?* Então... Isso depõe...

Joãozinho: Pouca humanidade, menos patrimônio...

Jovelina: Exatamente, verdade... Então, Joãozinho, eu acredito que a maranhensidade em que pese ser um neologismo, um termo criado, mas sempre existiu...

Joãozinho: Sempre existiu. Na verdade ela não era uma inovação, mas era talvez até um chamado... mas, de certa forma o que a gente chama de engenho e arte nós sempre tivemos. Às vezes mais reconhecido, menos reconhecido... Desde o conhecimento mais assim não acadêmico mas traduzido até em objeto de estudo acadêmico, até o próprio pensamento acadêmico, universitário desenvolvido em tantas teses de doutoramento, dissertação de mestrado então esse acervo todo nós sempre tivemos e com alguns embates daqui outro ali...

Jovelina: E nisso a gente constrói a nossa subjetividade, nós somos isso tudo. É a construção da subjetividade de acordo com a nossa identidade...

Joãozinho: Agora isso também, Jovelina, serviu para gente romper com algumas barreiras, que eram aquelas barreiras do isolamento. Esse bando de políticas culturais a partir não só desses planos nacionais, dessa convenção sobre a proteção e a promoção da diversidade cultural, o Maranhão começou cada vez mais se acoplando nessas políticas e se revelando pro mundo e trazendo o mundo pra dentro de si também. Como o poeta grego dizia, né, *o início e o fim de toda atividade literária não deixa de ser a reprodução do mundo que me cerca, por meio do mundo que está dentro de mim*. Então essa troca é inevitável..

Jovelina: Você falou ainda pouco uma coisa interessante, essa necessidade que temos de criar essas identidades. Foi *Atenas*, hoje se diz *Jamaica*, é a *Ilha rebelde*, que já tem um contexto político, a *Ilha dos amores*, a *Cidade dos azulejos*, a *Cidade onde melhor se fala o português*, há uma necessidade... Que necessidade é essa?

Joãozinho: De justificar alguma coisa...

Jovelina: Exatamente. Eu entro em contato com o pessoal da Tribo de Jah... Veja só, o Fauzi faz umas músicas em francês, ele pega o Paul Verlaine, traduz a poesia dele, adapta as idéias à ideologia rastafári e canta em francês. Aí eu pergunto: isso não é essa necessidade buscar esse requinte que está ligado ao mito de fundação francesa? A necessidade de uma singularidade que está presente em algo tão popular como a dança, como a música do reggae?

Joãozinho: O reggae é outro fenômeno que a gente não conversou muito. Mas eu tenho uma... Não é uma simplificação, sempre dizia para o professor Carlão: *professor Carlão, o reggae aqui no Maranhão começou na zona!* Eu morava praticamente ali no baixo meretrício, eu morava lá na Travessa da Lapa, é ZBM e os navios da Jamaica, do Suriname, eles aportavam ali na rampa Campos Melo e os marinheiros desciam sedentos de muitas noites não navegadas com mulheres. Sedentos e lisos, geralmente, o que eles traziam eram alguns *souvenires* e um desses *souvenires* eram discos vinis. Era o tempo que Luis Kalaff reinava no mambo, no merengue e o primeiro reggae que eu escutei, que eu não me lembro qual foi, foi na zona, ai depois se alastrou e hoje virou uma indústria também...

Jovelina: Vai para a periferia...

Joãozinho: Até ai, espontâneo, é espontâneo.

Jovelina: Exato. Se encontra com a questão daqueles menos favorecidos do ponto de vista da educação e depois... Eu acredito que foi a Tribo de Jah quem tentou elitizar um pouco, eu lembro que na década de 80, eu tinha uma disciplina chamada Comunicação e Cultura de Massa, o reggae estava muito popularizado lá no bairro da Liberdade e eles foram para lá pesquisar e o professor Celso Furtado, ele ficava indignado: *como é que uma Atenas brasileira e agora vira Jamaica brasileira?....*

Joãozinho: Agora a Atenas que criaram era de quem?

Jovelina: De quem? Não era do povo, tinha nada a ver. Foi criado pelo discurso elitista, salvo engano foi João Lisboa quem primeiro grafou o termo. Ele mesmo depois criticou alguns maranhenses que em Coimbra se saudavam: “*ateniense, ateniense*”, aquilo virou uma

galhofa e depois Jamaica brasileira, Jamaica brasileira. Eu fico um pouco impressionada com a necessidade de se criar essas identidades assim....

Joãozinho: Mas agora tudo isso se justifica pela necessidade de você transformar aquilo em mercadoria. Porque o reggae hoje virou não só trampolim para vários políticos subirem, ganharam dinheiro, ganharem mandatos, prestígio, essa coisa toda aí. Agora não é por isso que se vai negar todo o conteúdo (não entendi), auto estima do povo negro, a identidade...

Jovelina: E há também umas composições, principalmente dentro da Tribo de Jah, que ele tenta fazer uma crítica social, *O neguinho do babaçu...* Ele começa a ver a questão da marginalização das pessoas mais simples e excluídas...

Joãozinho: Agora o problema nosso aqui com o reggae também foi o seguinte, é que o reggae *de pessoas mesmo* ele praticamente não emplacou... Não emplacou, por exemplo: a Tribo Jah, ela venceu fora daqui. Aqui a banda Guetos que resistiu, ainda resiste há muito tempo, quase na marginália, não sei nem se já acabou, porque o reggae que prevaleceu foi de radiola, sem pessoas, sem música que é diferente do reggae da Bahia. Reggae da Bahia tem banda, tem as pessoas que criam, que fazem, que tocam, que cantam, que encantam, que ganham dinheiro, que *tá* correto, artista, né? A daqui não. Reggae aqui tem dono. A radiola de Pinto da Itamarati, a radiola... E tudo isso cria... É um fenômeno complicado eu andei muito quando era secretário de cultura nos povoados, quilombolas, nessas festas de santo, em alguns locais o reggae começou a combater aquelas raízes, as festas passava por dentro das festas, sem respeitar nada, em outros ela até começou a conviver, toca o boi, toca o tambor e no final, termina com a banda de reggae...

Jovelina: No mês de setembro eu fui àquela região lá de Godofredo Viana.. Quando nós vínhamos voltando de Cândido Mendes para Godofredo Viana vínhamos com uns amigos que disseram: *olha aqui tem uma pizza maravilhosa não tem melhor no lugar...* No meio do nada, tinha uma casa..., de um belga que mora naquele matagal há 14 anos, então, nosso amigo disse assim: *ele é da Europa, não sei bem de onde, acho que ele é ou da Bélgica ou da França*, aí eu fui até ele com o meu francês, ele ficou feliz da vida porque tinha alguém ali falando francês. Ele foi me dizer que há 14 anos residia ali, mostrou a esposa dele, uma mulatinha de mais ou menos 14 ou 16 anos, acho que ele chegou aqui a menina era criança, ela não deve ter mais que 16 anos, mora aqui, casou-se com essa menina, ali no meio da gente, todos comendo pizza, tinha uma festa não sei da onde que vinha, a gente só via aqueles raios de luz indicando o local da festa e quando, pro meu espanto, pra minha surpresa, no meio do tecnobrega eis que surge o reggae!

Joãozinho: Sabe o que Pinto da Itamarati fez? Ele vai ser eleito durante muito tempo. Ele tem vereadores espalhados no Maranhão inteiro, que são os cabos eleitorais dele. E esses vereadores, eles propõem em cada câmara daquelas, sem ter nem pra quê, o dia municipal do reggae. Isso aí no interior... E aí nesse dia, a prefeitura vai ter que contratar radiolas. De quem são essas radiolas? Multiplica isso aí por 365 e por 217. Isso é marco simbólico muito grande...

APÊNDICE D – Conteúdo da entrevista com Fauzi Beydoun, compositor e vocalista da banda de *reggae* Tribo de Jah, em 13 de janeiro de 2012.

Jovelina - Na metade dos anos 1970 o *reggae* chegou a São Luís e a sua aceitação foi tanta, que na década seguinte a cidade já era chamada de *Jamaica Brasileira*. Como você descreve a influência desse movimento, em relação à cultura, levando em conta a tradição elitista da *Atenas Brasileira*, de um lado, e de outro, as manifestações populares da cultura (bumba-meu-boi, tambor de crioula etc.) maranhense?

Fauzi - O movimento *reggae* de São Luís nasceu espontaneamente, como a expressão natural do povo menos privilegiado das periferias. É uma cultura essencialmente negra e é notável como um povo simples, vivendo nessas condições, estabeleceu uma estética tão peculiar pra se ouvir e dançar o *reggae*. A dança é especialmente refinada, de beleza *sui generis* e a estética que define as “pedras” (as canções de sucesso junto a esse público) é extremamente subjetiva e denota toda a riqueza cultural desse povo menos favorecido do Maranhão. Esse movimento se contrapõe à perspectiva cultural da elite porque é expressão da alma popular, mais especificamente do povo negro maranhense, e denota toda a riqueza da diversidade cultural e racial maranhense. Ao passo que a elite tende sempre a se espelhar nas metrópoles (São Paulo-Rio-Nova York-Paris, etc.), a cultura popular se estabelece espontaneamente como a própria expressão da alma do povo.

Jovelina - E em relação ao mercado musical, no que diz respeito à aceitação/ rejeição do novo ritmo e da dança, inspirada no *reggae* jamaicano?

Fauzi - Diferentemente do Maranhão, nos outros estados, no sul do país, o público apreciador do ritmo jamaicano no geral é composto por universitários, pela classe média e também por integrantes das camadas menos favorecidas. Apesar do ritmo ter se tornado bastante popular em todo o país, levando-se em conta as características muito peculiares da cultura *reggae* no Maranhão, o mercado fonográfico, no geral, nunca investiu de fato neste segmento, a não ser nas bandas ou artistas com trabalhos como apelo estritamente comercial. Já em São Luís, as rádios acabaram aderindo ao estilo musical (que durante muito tempo não tinham acesso às rádios) em função da grande audiência dos programas destinados ao gênero.

Jovelina - Também em relação ao processo de produção/ circulação do *reggae* nos espaços de cultura ludovicense e na mídia radiofônica, (principalmente)?

Fauzi - O movimento *reggae* do Maranhão sofreu distorções ao logo do tempo devido ao monopólio dos donos de radiolas que passaram a dominar os programas das rádios e a impor um tipo de música de produção local, porém de qualidade bastante inferior ao *reggae* normalmente trazido da Jamaica ou de outros países. Os cantores locais, na maior parte cantam em inglês, porém num inglês “macarrônico” que ninguém entende. A qualidade das canções não tem a poesia e a maestria dos autores jamaicanos. Hoje há em São Luís um

movimento de resistência a essas distorções em locais onde se procura cultivar o reggae “de raiz”.

Jovelina - Até que ponto a Tribo de Jah contribuiu para fazer o reggae em São Luis sair da sua inicial condição periférica e marginalizada para a aceitação no meio acadêmico e de cultura letrada? Se esse movimento foi possível, o que aconteceu que possibilitou essa passagem?

Fauzi - Antes mesmo da Tribo, fazendo os programas *Rádio Reggae* e *Reggae Point*, subvertemos a ordem até então, trazendo a identidade que faltava ao “regueiro”. Anteriormente, chamar alguém de regueiro era quase como chamá-lo de marginal, de brega, de *diambeiro* etc. Traduzindo as letras das canções e passando o seu conteúdo ao público foi que se despertou o interesse do público universitário, inicialmente. E dizia-se do orgulho de ser regueiro e não “prego” (o cara que não manja nada de reggae). Assim, ser regueiro passou a ser sinônimo do cara que conhece as “pedras”, que é bom dançador no salão, enfim, passou-se a ter orgulho de ser um verdadeiro regueiro. No caso da *Tribo de Jah*, a banda fez detonar o movimento reggae em escala nacional porque foi com a Tribo que a cena realmente explodiu em São Paulo, no Rio Grande do Sul, em Belém, etc. Fazíamos shows em São Paulo para um público de 10 mil pessoas, com ingressos esgotados sem nunca ter uma canção executada nas rádios. O público era em geral de classe média, surfistas, universitários, etc. Um público formador de opinião. Não há dúvidas que a *Tribo*, talvez mais do que qualquer outro veículo de divulgação, trouxe o Maranhão à cena, fazendo com que muitos paulistas, gaúchos e até argentinos passassem a ver no Maranhão o que, nós em São Luis, víamos na Jamaica. Ou seja, passaram a admirar o Maranhão como sendo a Meca do reggae no Brasil. A Tribo conseguiu conquistar uma legião enorme de fãs em todo o Brasil (e fora também), de Roraima ao extremo sul, que se tornaram também fãs do Maranhão. Um dos principais atrativos além do reggae da *Tribo* são, certamente, as letras das canções com conteúdo contundente e contestador. Muitas letras de canções da *Tribo* acabaram sendo empregadas em trabalhos acadêmicos e até em livros didáticos. Isso trouxe a adesão de um público mais intelectualizado ao reggae.

Jovelina - Grande parte das composições musicais da Tribo de Jah tem um conteúdo utópico e ideológico que se aproxima da cultura *rasta* como os protestos, o anúncio da ira de Jah contra a *babelônia* - alegoria que representa a opressão do sistema político e econômico mundial -, além de um conteúdo *messiânico*, manifesto em mensagens de esperança milenar. O que isto significa: Simples transposição da ideologia *rasta* jamaicana em letras de música brasileira sem qualquer compromisso a não ser a arte, ou não?

Fauzi - Apesar da Tribo ter sido a pioneira a introduzir no Brasil a temática mais recorrente do reggae como os termos “Jah”, “babelônia”, “roots” etc., a banda sempre fez a sua própria leitura da realidade e estabeleceu o seu próprio conceito espiritual, existencial etc. Não há nada de rastafári nas canções da banda porque sempre nos assumimos como “não rastas”. Pode haver similaridades com uma ou outra canção do repertório jamaicano, mas, no geral, a Tribo faz abordagens muito pessoais e autênticas nas suas canções. Muitos temas abordados

pela *Tribo* não encontram similitude ou paralelo em nenhuma outra canção, sendo reggae ou não. Isso decorre principalmente da minha experiência espiritual propriamente, e da minha própria visão do mundo já que sou eu o único compositor da banda.

Jovelina - As composições e as interpretações em outros idiomas, principalmente em inglês e francês, parecem indicar certa sofisticação da banda. O exemplo mais categórico é a música “*Chanson d’automne: guerre tribale en Babylone*”, inspirada no poema de Paul Verlaine. Seria isto uma demonstração de que o *requinte* da tradicional cultura européia que consagrou a *Atenas Brasileira* permanece, de certa forma, nas manifestações populares como o reggae maranhense?

Fauzi - Essa canção foi feita por uma razão muito mais prosaica: Sempre admirei esse poema e o achava extremamente musical. Quando a *Tribo* canta em outros idiomas, na verdade, é simplesmente pra tentar abraçar o mercado externo, a exemplo do que faz o cantor africano Alpha Blondy que se tornou um *popstar* internacional cantando em inglês, em francês (a língua oficial de seu país, a Costa do Marfim) e em *dioula*, o seu dialeto africano. Os *shows* da banda no exterior são adaptados para o francês, o inglês ou o espanhol, dependendo do país ou do público, como um meio de fazer a mensagem da banda realmente chegar até as pessoas e isso é um diferencial para a banda no mercado externo que se mostra muito eficaz. Mas não deixa de ser uma demonstração também de que o reggae da *Tribo* é um produto cultural com alguma sofisticação embora no Brasil, a crítica musical ou a grande mídia não dêem nenhum mérito à banda.

Jovelina - O fato de A *Tribo* de Jah inspirar-se, adaptar e cantar o poema de Paul Verlaine aponta para a consagração do mito de origem de fundação da São Luís francesa?

Fauzi - A canção não foi feita com essa preocupação porém, atualmente, estou trabalhando numa canção em francês e português que fala da chegada dos franceses ao Maranhão, da sua associação aos índios Tupinambás e de personagens como Charles de Vaux, que ficou conhecido pelos indígenas como o Itagiba (o braço de pedra). A banda tem uma outra canção em francês que é uma homenagem à cidade onde morei, na África, que é Abidjan, Abidjan. Mas em shows na França ou em outros países de língua francesa, até Babilônia em Chamas é cantada em francês.

Jovelina - A *Tribo* de Jah estaria em uma posição de “cultura de elite” no mercado da música e nos espaços das festas, nas pedradas e na cultura *regueira* maranhense, em relação a outras bandas de reggae? Justifique, por favor.

Fauzi - Certamente não! A banda tem forte apelo popular e até hoje, toca em guetos das mais diferentes cidades brasileiras, locais onde outras bandas normalmente não entram.

Jovelina - Tenho a impressão de que a denominação da banda, *Tribo de Jah* é algo que remete para o Velho Testamento, à semelhança das tribos de Israel, estou certa? Esta evocação tem relação com a ideologia do “eterno retorno do profeta”, ou do reaparecimento de um *messias*? A banda é laica e apenas faz referência aos conteúdos relacionados à ideologia *rasta jamaicana* como forma de valorizar a sua arte musical, ou a Tribo de Jah é adepta da ortodoxia Rastafári?

Fauzi - Já respondi sobre o rastafarianismo antes. A banda tem dois evangélicos (um recém convertido) e os outros não têm religião, mas podem ser considerados cristãos. No meu caso, sou de formação cristã na infância, mas também não tenho religião apesar de me considerar espiritualista. Nada a ver com a crença rastafári. Tenho me dedicado a estudar o ensinamento dos Iogues hindus (embora não seja hinduísta). Porém sou seguidor de Paramahansa Iogananda (você pode checar na internet sobre a sua obra).

APÊNDICE E – Modelo do questionário aplicado para levantamento sobre o que pensa o ludovicense sobre a cultura da cidade

I - Perfil do(a) Entrevistado(a):

Gênero: Fem. Masc.

Cidade onde nasceu: _____

Idade: _____

Escolaridade: _____

Profissão: _____

Estado Civil: _____

Questões:

1. Do ponto de vista cultural, qual é a visão ou a referência que você tem da cidade de São Luís?

2. Para você, essa referência cultural está ou é representada através de qual(is) símbolo(s)?

4. Quem fundou a cidade de São Luís? _____

5. Quais são, na sua opinião, as evidências desse fato? _____

6. Você considera São Luís a Atenas Brasileira? Sim Não

Por que? _____

7. Você considera São Luís a Jamaica Brasileira? Sim Não

Por que? _____

8. Você conhece a Praça Gonçalves Dias? Sim Não

Sabe onde fica? Sim Não

Você a frequenta? Sempre de vez em quando nunca

Quem foi Gonçalves Dias? _____

9. Você conhece a Praça João Lisboa? Sim Não

Sabe onde fica? Sim Não

Você a frequenta? Sempre de vez em quando nunca

Quem foi João Lisboa? _____

10. Você conhece a Odorico Mendes? Sim Não

Sabe onde fica? Sim Não

Você a frequenta? Sempre de vez em quando nunca

Quem foi Odorico Mendes? _____

11. Você já foi ao Teatro Artur Azevedo? Sim Não

Sabe onde fica? Sim Não

Você vai ao TAA? Sempre de vez em quando nunca

Quem foi Artur Azevedo? _____

12. Quem foi Sotero dos Reis?

ANEXO A - Leis fundamentais decretadas na Ilha do Maranhão

Ordenamos, pois, expressamente, a todos quaisquer que sejam qualidades e condições, que temam, sirvam e honrem a Deus, observem seus santos mandamentos e prometam não estimar nem empregar senão os que souberem ter essa santa e reta intenção;

Ordenamos que não blasfemem em seu santo nome, sob pena de multa para os pobres de França, arbitrada pelo conselho de conformidade com a qualidade das pessoas, até a terceira vez, devendo na quarta ser punido corporalmente o blasfemador, segundo sua qualidade;

Ordenamos a todos e quem quer seja, que honrem e respeitem os reverendos padres Capuchinhos, enviados por Sua Majestade a fim de implantarem entre índios a Religião Católica, Apostólica e Romana, sob pena de serem punidos os infratores segundo o caso e a ofensa perpetrada;

Ordenamos que ninguém, qualquer que seja à condição, embarace ou perturbe ditos capuchinhos no exercício da religião ou de sua missão de conversão das almas dos índios; isso sob pena de morte.

[...] ordenamos, pois, que ninguém atente contra nossas pessoas ou contra a vida da colônia, por meio de parricídios, atentados, traições, monopólios, discursos feitos no intento de desgostar os habitantes, e cousas semelhantes, e isso sob pena de ser o infrator considerado criminoso de lesa-majestade e condenado à morte sem esperança de remissão;

Ordenamos expressamente aos que tiverem conhecimento de atos tão perniciosos, que os revele incontinenti sob pena de igual castigo;

[...] ordenamos que cumpram todos os seus deveres para conosco e prestem a obediência que nos é devida, de acordo com a intenção de Sua Majestade, e empreguem suas forças e disponham de suas vidas em benefício desta colônia, em todas as ocasiões, empresas e descobertas necessárias, que porventura ocorra, sob pena de serem considerados covardes e tratados segundo sua infidelidade e desobediência.

[...] ordenamos para manutenção desta companhia e da sociedade, que vivam todos em paz e amizade, respeitem-se mutuamente, segundo as condições e qualidades pessoais, e desculpem uns aos outros suas fraquezas, como Deus manda; e isso sob pena de serem considerados perturbadores do sossego público.

Ordenamos que o edito relativo aos duelos, baixado pelo invicto monarca de feliz memória, Henrique o Grande, nosso falecido rei, que Deus haja, seja estritamente observado em sua plenitude; e juramos nós jamais fazer algo em contrário, quaisquer que sejam as considerações, bem como não perdoar aos infratores. Por isso, proibimos expressamente aos principais de nossa companhia que jamais intercedam a favor dos faltosos, sob pena de nos desagradarem e passarem pelo vexame de uma negativa;

Ordenamos que o autor de qualquer homicídio, a menos de perpetração comprovadamente em legítima defesa, seja punido de morte para exemplo;

Ordenamos que quem quer que seja, convencido de falso testemunho contra quem quer que seja sofra a pena que caberia ao acusado;

Ordenamos que quem quer que se encontre furtando seja, da primeira vez, açoitado ao pé da forca, ao som da corneta, e sirva durante um ano nas obras públicas, com perda, nesse espaço de tempo, de todas as dignidades, salários e proveitos; da segunda vez seja o infrator enforcado. Em se tratando de criado doméstico, seja já no primeiro roubo enforcado.

[...] ordenamos, para a conservação dos índios entregues à nossa proteção, e também para atraí-los pela doçura ao conhecimento de nossas leis humanas e divinas, que ninguém os espanque, injurie, ultraje, ou mate sob pena de sofrer castigo idêntico à ofensa;

Ordenamos que não se cometa adultério, por amor ou violência, com as mulheres dos índios, sob pena de morte, pois seria isso não só a ruína da alma do criminoso, mas também a da colônia; igualmente ordenamos, sob idêntica pena, que não se violentem as mulheres solteiras;

Ordenamos que se não pratiquem quaisquer atos desonestos com as filhas dos índios, sob pena, da primeira vez, de servir o delinquente como escravo na colônia por espaço de um mês; da segunda vez de trazer ferros aos pés por dois meses; da terceira de ser conduzido à nossa presença para o castigo que julgarmos justo;

Proibimos ainda quaisquer roubos contra os índios, seja de suas roças, seja de outras cousas que lhes pertençam, sob as penas supra mencionadas.

E para que tudo fique claro e bem acertado de uma vez por todas, ordenamos sejam estas ordenações lidas e tornadas públicas na presença de tose registradas como leis fundamentais e invioláveis na secretaria geral deste Estado e colônia, para serem consultadas quando necessário. Em testemunho do que, assinamos as presentes ordenações com o nosso próprio punho; e serão subscritas por um de nossos conselheiros, secretário ordinário. Forte de São Luís, Maranhão, dia de Todos os Santos, 1º de novembro, ano da graça de 1612 – Assinado – Ravardièrre – Rasily. Mais abaixo: pelos meus senhores – Abraão.

Seguem-se estas palavras:

As presentes leis e ordenações acima transcritas foram lidas e tornadas públicas, de modo a que ninguém alegue ignorância, neste dia de Todos os Santos, 1º de novembro de 1612, por mim, Conselheiro, Secretário e Chanceler Geral deste Estado e Colônia, na presença de todos os franceses para tal fim reunidos junto ao estandarte de França fincado nesta ilha e terra do Brasil, de que tomaram posse, em nome do Rei, os srs. de la Ravardièrre e Rasily, seus locotenentes. E receberam de todos, e dos índios entregues às mãos de ditos senhores, juramento de fidelidade e promessa de viverem e morrerem na defesa desse estandarte, em prol da conservação desta terra e ao serviço de Sua Majestade.

Depois de publicadas, foram estas ordenações registradas e guardadas no arquivo geral deste Estado e Colônia, para servirem no futuro de leis invioláveis e fundamentais e a elas se recorrer quando necessário. Feito no Forte de São Luís, Maranhão, no dia e ano supra mencionados. Assinado – Abraão.

Conferido o original, no arquivo Geral deste Estado e Colônia francesa no Brasil, assinado por mim, Conselheiro, secretário e arquivista geral do Forte de São Luís, Maranhão, no último dia de novembro de 1612 – Abraão.

ANEXO B – Hino do Maranhão¹

*Entre o rumor das selvas seculares
Ouviste um dia no espaço azul, vibrando,
O troar das bombardas nos combates,
E, após um hino festival, soando.*

*Estribilho
Salve pátria, Pátria amada!
Maranhão, Maranhão, berço de heróis,
Por divisa tens a glória
Por nume, nossos avós.*

*Era a guerra, a vitória, a morte e a vida
E, com a vitória, a glória entrelaçada,
Caía do invasor a audácia estranha,
Surgia do direito a luz dourada.*

*Quando às irmãs os braços estendeste,
Foi com a glória a fulgir no teu semblante
E sempre envolta na tua luz celeste,
Pátria de heróis, tens caminhado avante.*

*Reprimiste o flamengo aventureiro,
E o forçaste a no mar buscar guarida;
Dois séculos depois, disseste ao luso:
- A liberdade é o sol que nos dá vida.*

*E na estrada esplendente do futuro.
Fitas o olhar, altiva e sobranceira,
Dê-te o porvir as glórias do passado
Seja de glória tua existência inteira.*

¹ O hino do Maranhão é uma composição musical do maestro Manuel Antônio dos Reis Raiol, letra do professor Antônio Baptista Barbosa de Godóis com variações para orquestração e canto, do maestro Assis Republicano. Foi adotado pela Lei nº 167562, de 30 de março de 1911 e sancionada pelo governador Luis Antonio Domingues da Silva. (Fonte: Governo do Estado do Maranhão).

ANEXO C- Hino à tarde - Odorico Mendes (Coimbra, 1832)

*Que hora amável! Espiram os favônios;
Transmonta o sol; o rio se espreguiça;
E, a cinzenta alcatifa desdobrando
Pelos azuis diáfanas campinas,
Na carroça de chumbo assoma a tarde.*

*Salve, moça tão meiga e sossegada;
Salve, formosa virgem pudibunda,
Que insinuas co'os olhos doce afeto,
Não criminosa abrasadora chama!
Em ti repousa a triste humana prole
Do trabalho do dia, nem já lavra
Juiz severo a bárbara sentença,
Que há de a fraqueza conduzir ao túmulo.*

*Lasso o colono, mal avista ao longe
A irmã da noite coa-lhe nos membros
Plácido alívio: posta a dura enxada,
Limpa o suor que em bagas vai caindo..
Que ventura! A mulher o espera ansiosa
Cos filhinhos em braço, e já deslembra
O homem dos campos a diurna lida;
Com entranhas de pai ledo abençoa
A progênie gentil que a olho pula.
Não vês como o fantasma do silêncio
Erra, e pára o bulício dos viventes?
Só quebra esta mudez o pastor simples,
Que, trazendo o rebanho dos pastios,
Co' a suspirosa flauta ameiga os bosques.
Feliz! que nunca o ruído dos banquetes
Do estrangeiro escutou, nem alta noite
Foi à porta bater de alheio alvergue.*

*Acha no humilde colmo os seus penates,
Como acha o grande em soberbões palácios.
Ali também no ouvido lhe estremecem
De mãe, de amigo os maviosos nomes;
Conviva dos festins da natureza,
Vê perfazerem-se as funções mais altas:
— O homem nascer, morrer, e deixar prantos...
Agora ia entre prados, após Laura,
O ardido vate magoando as cordas;
E a selvática virgem, recolhendo
A grave dor cristã, que a assoberbava
Do mancebo cedia à paixão nobre,
Grande e sublime, como os troncos do ermo...*

*Ai! mísera Atala!... mas rasga o fogo,
E o sino soa pelas brenhas broncas.*

*Tarde, serena e pura, que lembranças
Não nos vens despertar no seio d'alma?
Amiga terna, diz-me, onde colhes
O bálsamo que esparges nas feridas
Do coração? Que apenas dás rebate,
Cala-se a dor; só geras no imo peito
Mansa melancolia, qual ressumbra
Em quem sob os seus pés tem visto as flores
Irem murchando, e a treva do infortúnio
Ante os olhos medonha condensar-se.*

Longe dos pátrios lares, quem não sente

*Os arrebóis da tarde contemplando
Um súbito alvoroço? Então pendíamos
Dos contos arroubados que verteram
Propícios deuses nos maternos lábios;
E branda mão apercebia o berço
Em que ternos vagidos
Infausto anúncio de vindouras penas.
Sobre o poial sentada a fiel serva
Que vezes atentei chamando ao pouso
A ave tão útil que arrebanha os filhos,
E adeja e canta, e pressurosa acode!*

*Co' a turba de inocentes companheiros,
Agora sobre a encosta da colina,
A casta Lua como mãe saudávamos,
E suplicando que nos fosse amparo,
Em jubilosa grita o ar rompíamos.
Mas da puerícia o gênio prazenteiro
Já transpôs a montanha; e com seus risos
Recentes gerações vai bafejando.
A quem ficou a angústia que moderas,
Ó compassiva tarde? Olha-te o escravo,
Sopeia em si os agros pesadumes:
Ao som dos ferros o instrumento rude
Tange, bem como em África adorada,
Quando (tão livre) o filho do deserto
Lá te aguardava; e o eco da floresta,
Da ave o gorjeio, o trépido regato,
Zunindo os ventos, murmurando as sombras,
Tudo, em cadência harmônica, lhe rouba
A alma em mágico sonho embevecida.*

*Não mais, ó Musa, basta; que da noite
Os pardos horizontes se tingiram,
E me pesa e carrega a escuridade,
Oh! venha a feliz era que, da pátria*

*Nessas fecundas, dilatadas veigas,
Tu mais suave a lira me temperes
Da singela Eponina acompanhado
Na escura gruta que nos cava o tempo
Hei de ao vale ensinar canções melífluas
Nos lindos olhos, nos mimosos beijos,
Nos alvos pomos, no ademã altivo
Irei tomar as cores que retratem
Da natureza os íntimos segredos.
Do ardor da esposa; do sorrir da filha;
Do rio que espontâneo se oferece
Da terra que dá fruto sem o arado
Da árvore agreste que na densa grenha
Abriga da pendente tempestade
A sobreolhar aprenderei haveres,
A fazer boa sombra ao peregrino,
A dar quartel a errado viandante
Lá estendendo pelos livres ares
Longas vistas, nas dobras do futuro,
Entreverei o derradeiro dia...
Venha; que acha os despojos do homem justo
Ó esperança, toma-me em teus braços;
Com a imagem da pátria me consola!(LEAL, 1987, p. 139).*

ANEXO D - Quadros da Nobiliarquia luso-maranhense – Séculos XVIII e XIX - Os Fidalgos

Nomes	Documento de Concessão de Título
Aires Carneiro Homem de Souto-Maior – português (1746-1808)	Brasão passado em Lisboa a 22.8.1787, reg. no Cart. da Nob. liv.IV,fl.20
Antonio Corrêa Furtado de Mendonça - maranhense (1733-1810)	Brasão passado em Lisboa a 04.5.1790, reg. no Cart. da Nob. liv.IV,fl.158-v.
Antonio Gomes da Silva Belfort – maranhense (1778-1846)	Brasão passado em Lisboa a 06.4.1804, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.73
Antonio José Correa de Azevedo Coutinho - maranhense (1774-?)	Brasão passado em Lisboa a 13.3.1806, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.121
Antonio José de Sousa - português (1754-?)	Brasão passado em Lisboa a 27.3.1806, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.125
Antonio Lopes da Cunha - português (1760-?)	Brasão passado em Lisboa a 05.3.1807, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.168
César Augusto Marques – maranhense (1826-1900)	Brasão passado em Lisboa a 22.11.1875, e descrito por Bueno Barata (1999)
Francisco Xavier de Miranda – maranhense (? -1811)	Brasão passado em Lisboa a 20.7.1801, reg. no Cart. da Nob. liv.VI,fl.172
Inácio José Pinheiro – português (1755-?)	Brasão passado em Lisboa a 20.8.1818, reg. no Cart. da Nob. liv.VIII,fl.6
Joaquim Gomes da Silva Belfort - maranhense (1777-?)	Brasão passado em Lisboa a 16.2.1802, reg. no Cart. da Nob. liv.VI,fl.191
José Aniceto de Sousa - maranhense (1820-?)	Brasão passado no Rio de Janeiro a 20.8.1857, reg. no Cart. da Nob. liv.IX,fl.18
José Antonio Gomes de Sousa - maranhense (1750-?)	Brasão passado em Lisboa a 28.9.1798, reg. no Cart. da Nob. liv.VI,fl.45
José Constantino Gomes de Castro – português (1775-1845)	Brasão passado em Lisboa a 28.7.1804, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.79
José Gonçalves da Silva, <i>O Barateiro</i> - português (1746-1821)	Brasão passado em Lisboa a 20.7.1802, reg. no Cart. da Nob. liv.VI,fl.212
José Luís da Rocha – maranhense (1744-?)	Brasão passado em Lisboa a 20.3.1798, reg. no Cart. da Nob. liv.V,fl.12
José Marcelino Nunes - português (1753-1810)	Brasão reproduzido por Costa (1945)
Lourenço Maciel Parente – maranhense (1797-?)	Brasão passado em Lisboa a 29.11.1791, reg. no Cart. da Nob. liv.V,fl.217
Luis Antonio Sarmento de Maia - português (1748-1806)	Brasão passado em Lisboa a 29.10.1798, reg. no Cart. da Nob. liv.VI,fl.53
Luis Antonio Vieira da Silva - português (1759-1796)	Brasão passado em Lisboa a 30.7.1804, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.89-v
Manuel Antonio Gomes de Castro - português (? -1813)	Brasão passado em Lisboa a 15.10.1792, reg. no Cart. da Nob. liv.III,fl.54
Manuel Corrêa de Faria – de família maranhense, nasceu no Pará (1734-?)	Sem os dados de registro do Brasão
Maurício José Berredo de Lacerda – maranhense (1759-1838)	Brasão passado em Lisboa a 12.12.1803, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.51-v
Pedro Jansen Muller de Praet - português (1701-1753)	Brasão reproduzido em Santos (1978)
Sebastião Gomes da Silva Belfort - português (1780-1825)	Brasão passado em Lisboa a 06.4.1804, reg. no Cart. da Nob. liv.VII,fl.75
Teodoro Corrêa de Azevedo Coutinho – maranhense (1738-1792)	Brasão passado no Rio de Janeiro a 25.3.1849 (sem dados do assentamento)
Teodoro Jansen Muller de Praet - português (1715-1782)	Sem os dados de registro do Brasão

Fonte: COUTINHO, Mílson. *Fidalgos e barões: uma historia da nobiliarquia luso-maranhense*. São Luís: Instituto Geia, 2005.

ANEXO E - Quadro da Nobiliarquia luso-maranhense – séculos XVIII e XIX - Os Titulares

Nomes	Titularidade	Documento de Concessão
Antonio Augusto de Barros e Vasconcelos – maranhense (1831-1910)	Barão de Penalva	Barão por decreto imperial de 8.6.1870
Antonio José da Serra Gomes – maranhense (1819-1891)	Conde e Marques de Penafiel	Sem informações
Antonio Marcelino Nunes Gonçalves – maranhense (1823-1889)	Visconde de São Luís do Maranhão, com grandeza	Símbolo heráldico passado em 13.6.1888
Antonio Pedro da Costa Ferreira – maranhense (1778-1860)	Barão do Pindaré, com grandeza	Símbolo heráldico passado por decreto imperial em 2.12.1854
Antonio Raimundo Teixeira Vieira Belfort – maranhense (1818-?)	Barão do Gurupi e Visconde de Belfort	Brasão de barão passado no Brasil em 11.12.1855 e de visconde por Portugal em 12.9.1872
Carlos Fernando Ribeiro – maranhense (1815-1889)	Barão de Grajaú	Símbolo heráldico passado em 19.3.1884
Carlos Luís D'Amour (Dom) – maranhense (1836-1921)	Arcebispo e Conde Romano	Sem informações da data em que foi passado e registrado
Francisco José Brandão de Sousa – maranhense (1818-1868)	Barão de Sousa	Símbolo heráldico passado por decreto imperial em 31.7.1867
Francisco Mariano de Viveiros Sobrinho – maranhense (1819-1860)	Barão de São Bento	Brasão passado no Rio de Janeiro em 6.6.1857, reg. no Cart. do Império. liv.VI,fl.35. Coroa de barão
Jacinto José Gomes – maranhense (1800-1894)	Barão de Monção	Símbolo heráldico passado pelo Imperador em 10.7.1873. Coroa de barão
João Inácio da Cunha – português (1781-1834)	Visconde de Alcântara, com grandeza	Símbolo heráldico passado em 10.10.1826
Joaquim Raimundo Nunes Belfort – maranhense (1820-1898)	Barão de Santa Rosa	Brasão passado por decreto de 24.3.1883. Coroa de barão
José Felix Pereira de Burgos – maranhense (1780-1854)	Barão de Itapicuru-Mirim, com grandeza	Símbolo heráldico passado por decreto imperial de 7.4.1846. Coroa de visconde
José Ferreira da Silva Júnior – maranhense (1834-1888)	Conde de Itacolomi	Sem da outorga
José João Martins de Pinho – português (1849-1900)	Barão e Conde do Alto Mearim	Barão por decreto do governo brasileiro de 23.1.1889. Sem data da outorga por Portugal
José Joaquim Ferreira Vale – maranhense (1823-1899)	Visconde do Desterro, com grandeza	Símbolo heráldico passado em Lisboa, em 13.6.1871

José Joaquim Rodrigues Lopes – (1803-1895)	Barão de Matoso	Sem data da outorga pelo governo português.
José Joaquim Seguíns de Oliveira – maranhense (1858-1929)	Barão de Itapary	Símbolo heráldico passado por decreto imperial de 12.5.1888, em razão de haver Itapary libertado todos os seus escravos antes da Lei Áurea.
José Maria Barreto Júnior – nascido no RJ mudou-se com seus pais em seus primeiros anos de vida, para o Maranhão (1814-1873)	Barão de Anajatuba	Símbolo heráldico passado por decreto imperial em 14.2.1867
José Moreira da Silva Júnior – maranhense (1835-?)	Visconde de Itaqui do Norte	Sem data da outorga
José Teodoro Corrêa de Azevedo Coutinho – maranhense (1775-1855)	1º Barão de Mearim	Brasão passado no Rio de Janeiro a 1.6.1849 reg. no Cart. Nob. liv. IV, fl. 161. Coroa de barão
José Tomás da Silva Quintanilha – português (1799-1878)	Barão de Paquetá, com grandeza	Brasão passado no Rio de Janeiro a 20.1.1872 reg. no Cart. Nob. liv. VI, fl. 2. Coroa de visconde
Luís Antonio de Oliveira Júnior – maranhense (1836-1906)	Barão de Tromaí	Título e símbolo passados por decreto imperial, de 29.9.1883. Coroa de barão
Luís Antonio Vieira da Silva – filho de maranhenses, nasceu em Fortaleza-CE (1828-1870)	Visconde de Vieira da Silva, com grandeza	Sem dados da outorga
Luisa Maria do Espírito Santo Silva Gama – maranhense (1797-1870)	2ª. Baronesa de Bagé, com grandeza	Recebida por transmissão de seu marido, o 2º barão de Bagé, general Paulo da Silva Gama, filho do almirante de mesmo nome, que foi governador do Maranhão (1811-1826)
Manoel de Sousa Pinto de Magalhães – português (1790-1862)	Barão de Turiaçu	Título e símbolo passados por decreto imperial, de 12.12.1828. Coroa de barão
Manoel Gomes da Silva Belfort – maranhense (1788-1860)	Barão de Coroatá	Título e símbolo passados por decreto imperial, de 2.12.1854. Coroa de barão
Marcos Antonio Brício – maranhense (1800-1871)	2º Barão de Jaguarari	Título e símbolo passados por decreto imperial, de 2.12.1854. Coroa de barão
Pedro Henrique da Gama Guimarães – maranhense (1857-1925)	2º Barão de Mearim	Sem a data das outorgas do título e do símbolo
Pompílio Augusto de Azevedo Franco – português (1779-1844)	Visconde de Falcarreira	Sem a data das outorgas do título e do símbolo

Fonte: COUTINHO, Mílson. *Fidalgos e barões: uma historia da nobiliarquia luso-maranhense*. São Luís: Instituto Geia, 2005.

ANEXO F - Letras das canções da Tribo de Jah

Orai, vigiai, a Babilônia vai cair

*Eu vejo os brotos dessa nova
 geração/Crianças, garotos, ainda em
 formação.
 Eu vejo com apreensão/Vivendo nestes
 tempos, tempos de dissolução.
 Rebentos sem discernimento/há tanta mídia,
 tanta desinformação
 Fazendo mais e mais escravos da ilusão
 Mas o dia vai chegar, mais cedo do que se
 crê
 e nada será como está/Todos irão se render
 à brutal transformação.
 Não pense nunca que o mal triunfará: nada,
 ninguém jamais irá mudar
 Os rumos da criação. Jah é o único tesouro
 a se buscar.
 Desperte, liberte-se, entregue a Jah teu
 coração.
 Orai, vigiai, clamai em nome do Senhor
 Só Ele pode nos guiar, só Ele vai nos
 conduzir
 A Babilônia em breve vai se abalar
 E vai tremer, vai tremer, tremer até cair.
 Vai, vai, vai, vai ruir, ruir
 Vai tremer até cair
 Vai, vai, vai, vai ruir, ruir
 A Babilônia vai cair.
 Todo poder transitório ruirá por sua vez
 Corroído em suas próprias entranhas de
 desmandos e, insensatez.
 Assim passará a Babilônia sob o manto
 sombrio
 Da corrupção, da fome e da guerra.
 Consumida em múltiplas noites de insônia.
 Só os mansos e pacíficos herdarão o reino
 da terra
 Soon Babylon shall fall down.*

Babilônia Em Chamas

*Babilônia em chamas, (2x)
Chamas da destruição, chamas da
destruição
Babilônia em Chamas,
Chamas da destruição, chamas da
destruição.*

*Os dias são esses,
Dias de hoje,
O mundo é confuso,
Mundo imundo.*

*Todos têm suas verdades
Todos têm suas mentiras,
Os sábios da iniquidade
Não temem as chamas da Ira,
Da Ira de Jah, ninguém se lembra de Jah.*

*Babilônia em chamas,
Chamas da destruição, chamas da
destruição
Babilônia em Chamas,
Chamas da destruição, chamas da
destruição.*

*Olhe pros guetos,
E veja a escravidão,
As vítimas da pátria,
Filhos da opressão.*

*Vivendo, sofrendo e morrendo,
Pra alimentar os donos da situação.
Quem são? Os donos da situação,
Quem são? Os donos do Poder
Os cérebros do sistema?
Os donos do Capital
Quem são?*

*Fire, fire, fire, fire
Fire in a Babilon now*

*Jah! Jah! Proteja meus filhos das chamas
da destruição.*

*Babilônia em chamas,
Chamas da destruição, chamas da
destruição
Babilônia em Chamas,
Chamas da destruição, chamas da
destruição.*

Existem tantas moradas no Reino do Senhor

*Há um caminho de pedras e espinhos
Há um caminho tortuoso de tormentas e transtornos
De dor e desconsolos, difícil de seguir
Há um horizonte frio, sombrio ao mesmo tempo árido e hostil
Se firmando irreversível
Sem solução a curto, médio, longo prazo
Ou qualquer prazo previsível
Não há solução pacífica, tecnologias específicas
Capazes de salvar a Terra e as nações
Da fome, da miséria, da guerra, e das convulsões
Há um mundo de intrigas crescendo ao redor
Mundo de ratos e cobras em briga
Onde vence o pior
Onde se vê a falsidade escondida em sorrisos
Onde um dia se pensou ter encontrado amigos
Há um mundo de intrigas e maldades evidentes
Intrigas secretas entre as potências sob a calma aparente
Estratégias para abocanhar o mercado mundial
Dominar a opinião pública
Ou simplesmente eliminar o que dizem ser o mal
Ou seja lá quem for que quiser se opor
Falsos estados que concentram o poder e a riqueza em poucas mãos
Falsos por não defender nem garantir direitos aos seus cidadãos
Forjando guerras absurdas, desnecessárias
Revoluções descartáveis, mercenárias
Assim ruiu o sistema comunista, materialista e ateu
Por não conhecer, não temer e nem se ater à lei de Deus
Assim ruirá o capitalismo selvagem e toda iniquidade
Até que se chegue à verdade, ainda que seja tarde*

*A estupidez de muitos não os deixa ver
A ganância inútil por margens de lucro,
por fatias no poder
Não os deixa ver que todo mundo
Pequeno e precioso mundo
Está por se perder
Não se verá sinais de paz, nem mais a
mais fugaz das alegrias
Não se verá jorrar o leite e o mel
Na travessia destes dias de inquietude e
insônia
Apenas os tristes rios, tristes rios tardios
da Babilônia
Rios de lágrimas e sangue rolarão
Quantos estiveram vivos, cedo se
arrependerão
Não terão visto que esta vida é só um
segundo
Não valerá chorar a pena de um mundo
Que é só um grão perdido na imensidão
Há outras tantas paragens no universo
Outras dimensões, realidades
Mundos mais diversos
Sóis maiores e menores
Planetas com tantas luas
Uma, quatro, cinco, três ou até duas
Imagens inimagináveis de esplendor
Existem tantas moradas no reino do
Senhor.*

Globalização

*Globalização é a nova onda
O império do capital em ação
Fazendo sua rotineira ronda*

*No gueto não há nada de novo
Além do sufoco que nunca é pouco
Além do medo e do desemprego, da
violência e da impaciência
De quem partiu para o desespero numa ida
sem volta
Além da revolta de quem vive as voltas
Com a exploração e a humilhação de um
sistema impiedoso
Nada de novo
Além da pobreza da tristeza de quem se
sente traído e esquecido
Ao ver os filhos subnutridos sem educação
Crescendo ao lado de esgotos, banidos a
contragosto pela sociedade
Declarados bandidos sem identidade
Que serão reprimidos em sumária execução
Sem nenhuma apelação*

(refrão):

*Não há nada de novo entre a terra e o céu
Nada de novo
Senão houver o dragão e seu tenebroso véu
de destruição e de fogo
Sugando sangue do povo,
De geração a geração
Especulando pelo mundo todo
É só o velho sistema do dragão
Não, não há nenhuma ilusão, ilusão
Só haverá mais fignação, fignação*

*Os dirigentes do sistema impõem seu lema:
Livre mercado, mundo educado para
consumir e existir sem questionar;
Não pensam em diminuir ou domar a
voracidade
É a sacanagem do capitalismo selvagem
Com seus tentáculos multinacionais querem
mais, e mais, e mais...
Lucros abusivos
Grandes executivos são seus abastados
serviçais
Não se importam com a fome, com os
direitos do homem*

*Querem abocanhar o globo, dividir em
 poucos o bolo
 Deixando migalhas pro resto da gentalha,
 em seus muitos planos
 Não vêem seres humanos e os seus valores,
 só milhões e milhões de consumidores
 São tão otimistas em suas estatísticas e
 previsões
 Falam em crescimento, em desenvolvimento
 por muitas e muitas gerações*

(refrão)

*Não sentem o momento crítico, talvez
 apocalíptico
 Os tigres asiáticos são um exemplo típico,
 Agora mais parecem gatinhos raquíticos e
 asmáticos
 Se o sistema quebrar será questão de tempo
 Até chegar o desabastecimento e o
 racionamento
 Que sinistra situação!
 O globo inchado e devastado pela
 superpopulação
 Tempos de Bavária então virão, tempos de
 êxitos e dispersão
 A água pode vir a uruu!
 O rango um rico tesouro*

*Globalização é uma falsa noção do que
 seria a integração,
 com todo respeito a integridade e a
 dignidade de cada nação
 É o infeliz do grande capital,
 O poder da grana internacional que faz de
 cada país
 apenas mais um seu quintal
 É o poder do dinheiro movendo o mundo
 inteiro,
 E agora:
 Ricos cada vez mais ricos e metidos
 Pobres cada vez mais pobres e falidos
 Globalização, o delírio do dragão!*

**Chanson d'Automne: guerre tribale en
Babylone**

*Les sanglots longs de violins de
l'automne
Blessent mon coeur, d'une langueur
monotone
Tout suffocant, et blême quand sonne
l'heure
Je me souviens des jours enciens et je
pleure.
Et je m'en vais, au vent mauvais qui
m'emporte
Deça, de là, pareil à la feuille morte.
Il y a un vent mauvais qui nos emporte.
Le signe du temps frappe à la porte.
La destruction se fait sentir à l'horizon
On voit une sombre avenir
Il faut pas se faire fausses illusions.
La réalité c'est la dévastation.
La technologie ne saura pas traîner.
La maladie de la récession, de l'inflation,
de la pollution, de la contamination,
Les cataclismes gagnent en intensité
à cause de l'effect de serres, effect de la
stupidité.
C'est le déséquilibre écologique,
suivi des transformations climatiques.
Ce ne sont que quelques prévisions,
C'est n'est que purement de la logique.
Il y a trop de bouches à nourrir.
Peux de pain à repartir.
Ça, c'est la guerre, c'est la guerre tribale
en Babylone.
De la misère, de la faim et puis de
l'hécatombe.
Épidémies, secheresses, inondations,
Froid rigoureux, chaleur torride,
tourmentes en action.
Tempête de plus en plus terrible.
L'homme en pleine dégradation.
C'est l'insurrection de la Planète,
C'est la vie en dégénération....*

Neguinho Babaçu

*Esta é só uma história casual que ficou
 guardada na recordação
 E que se confunde com a própria história
 do reggae no Maranhão
 Um dia, um menino mandou uma cartinha
 muito interessante
 Para o programa Rádio reggae, da rádio
 Mirante
 Garoto muito inteligente, cartinha super
 bacana
 Dizia que não perdia um só programa
 Vivia com a mãe que ganhava muito pouco
 Porque morava no interior e era
 quebradeira de coco
 Em algum lugar da baixada perto de
 Cururupu
 Por isso pessoal lhe chamava de Neguinho
 Babaçu
 Dizia que conhecia as pedras e os nomes
 dos cantores de projeção
 As feras do reggae e as melhores radiolas
 do Maranhão
 Queria uma oportunidade, o seu sonho era
 ser DJ na Ilha
 Apesar da sua idade, já tinha um radinho de
 pilha
 Pediu que lançasse um melô com seu nome,
 melô do Neguinho Babaçu
 E que se tivesse uma radiola se chamaria
 sonzão Upaon-Açu
 Homenagem à Ilha regueira, capital do
 reggae na Jamaica brasileira*

*Nego baba, nego
 Neguinho babaçu
 Queria ser DJ na Ilha de Upaon-Açu*

*Sonho de um menino do interior
 De seguir seu destino, ter o seu valor
 Sonho de um menino que se revelou
 Por força do destino, cedo se transformou
 Um bom tempo se passou e um certo dia
 Andando pelas ruas do centro, não me
 lembro bem aonde ia
 Um rapaz me parou e perguntou se era eu
 que fazia
 O programa Rádio Reggae que ele sempre
 curtia*

*Queria que mandasse um alô
Pra ele e toda a moçada ali do setor
Disse que ouvia o programa desde menino
E que uma vez enviou uma carta em meu destino.*

*Mas tinha vindo trabalhar na capital
Porque sua mãe tava muito mal
E como não tinha emprego certo
Tava dando um trampo ali por perto
Lavando carros e levando uns trocados
quando dava
E que ali era conhecido como Nego Baba*

*Nego baba, nego
Neguinho babaçu
Queria ser DJ na Ilha de Upaon-Açu*

*Mas depois de algum tempo, estranhamente,
ninguém mais viu
Neguinho Babaçu
Um amigo seu dizia que ele cogitava muito
em ir para o sul
E que talvez tivesse ido porque realmente
tava sumido*

*Sempre foi um cara tranquilo, gente fina
demais
Um rapaz de princípios, um cara capaz
Tinha o maior cartaz com as gatinhas
Grande admiração, pela presença que tinha
E de como sabia dançar um reggae no
salão*

*Mas soube-se que um dia ele voltava de um
som e quando vinha numa boa
Não sei se no bairro do João Paulo ou ali
pela Jordoa*

*Foi abordado por quatro elementos
armados
Que desceram de um carro ao seu lado
Seu colega, pressentindo o perigo, saiu
voando*

*Mas ainda viu de longe que ele tava sendo
interrogado*

*Perguntaram de onde ele tinha saído
E diziam que era regueiro e que todo
regueiro era bandido*

*Levou umas porradas, queriam para ele
abrir o jogo*

*Entregar logo a parada, não se fazer de
bobo*

Mas ele não sabia de nada

*Disse que tava sendo confundido
Aí levou uma coronhada
E embarcaram ele no carro
Rumo ao desconhecido
Nego Baba, nego
Neguinho babaçu
Queria ser DJ na Ilha
De Upaon-Açu*

*Nego Baba. nego
Neguinho Babaçu
Será que se
Perdeu na Ilha
Ou se mandou pro sul*

*Sonho de um menino do interior
De seguir seu destino, ter o seu valor
Sonho de um menino
Que se transformou
Por força do destino
Não se realizou.*

ANEXO G – Dicionário Rasta

I & I (Eu e Eu): Termo rasta que expressa a unidade entre homem e Deus, assim como entre homem e homem, nós.

ADONAI: Jah Rastafári, o Pai da criação. Selassié I.

BEASTS: A polícia. Baseado no livro das Revelações 13:18, sobre os números da besta (666/999) na testa e em suas mãos.

BINGHIMAN: Nome dado aos irmãos que praticam adoração e cantos a Jah, com tambores e ritmos de Nyabinghi.

COROA (Crown): Ver TAM. Os dreadlocks também são a coroa de um Rasta.

CULTUR: Usado para nomear a cultura africana e a toda cultura originária. Sabedoria cultural de eu e eu (I & I) Rastafári.

CUTCHIE/CHALICE: Sagrada pipa, para a ganja santificada ao sacramento de Rastafári. Pipa da paz para as meditações e iluminações em Eu E Eu (I & I).

DREADLOCKS: Cabelo natural dos Rastas que não se penteia e não se corta. Jovens que usam "dreads" para aproximar-se a Rastafári. Eu e Eu sabe "não todo dreadlock é um Rasta e não todo Rasta é um dreadlock". Dreadlocks se lavam com produtos naturais extraídos de plantas silvestres como camomila e aloé vera, misturado com sumo de plantas de vários arbustos, para os mais radicais.

GANJA: Erva jamaicana. Palavra derivada do rio Ganges da Índia, de onde se crê que venha a marihuana. Erva natural que Jah deu para dar saúde a todas as nações. Aplica-se também como espécie para cozinhar e na preparação de bebidas medicinais, para o tratamento dos resfriados, febre, glaucoma, asma, pele irritada das crianças, entre outros usos.

GANJAHR: Ato de Fumar a Ganjah.

IGREJA TRIUNFANTE: O templo do homem, o corpo vivo em que o homem reside durante sua vida terrena.

ISRAEL/ISREAL: A raça africana. Usado para nomear aos africanos que não são rastafári.

ITHIOPIA: Etiópia africana e o continente africano como foi conhecido nos tempos de suas origens.

JAH: Nome de Deus em sua septuagésima segunda encarnação na terra, na pessoa de Hailé Selassié I. Seu nome invoca o poder do Todo Poderoso. Salmo 68:4 "Cantai a Deus, cantai Salmos em seu nome; exaltai ao que cavalga sobre os céus. JAH é seu nome; alegrai-vos diante dele."

JAH LOVE: O grande amor que Jah tem por seus filhos.

JAH MAN: Rastafári. Como o homem de Jah.

NATTY DREAD: Jovens inspirados no caminho de Rastafári. Também é o que usa suas Dreadlocks jovens (curtas).

NEGUS: Rei. Palavra amhárica (etíope); usada para referir-se a Selassié I. Também foi tomado por irmãos Rastas para ser batizados com este e outros nomes africanos, deixando seus babilônicos e ingleses nomes.

PACTO: Usado para referir-se aos Dreadlocks do Rasta, que são um pacto selado entre Eu e Eu e o todo poderoso.

PAI (Father): Jah Rastafári, Selassié I. O Altíssimo.

PAN REAL: Também "Pan dos Reis". Erva sagrada de especial qualidade e quantidade.

POLITRICS/POLITICALHA: Políticos. Eles vivem fazendo truques às costas do povo. Estão cheios de vaidades e irresponsabilidade.

PRINCESS: Menina ou adolescente Rastafári.

PRINCE: Semente de Israel. Menino ou Jovem Rastafári.

RAS: Palavra amháric que significa "cabeça", "chefe" ou "rei". É usado pelo Rasta para antepor ao seu nome.

RAS TAFARI: O nome do Imperador antes que fosse coroado.

RASTA:

Nome pelo qual, o povo chama a Ras Tafari.

RASTAFARI:

Nome dos filhos espirituais e da irmandade Haile Selassie I, que tomam o nome de seu pai Ras Tafari.

RAINHA (Queen):

Titulo dado à mulher adulta Rastafári

CORES RASTA:

O vermelho é símbolo do sangue derramado pelos mártires negros Africanos, o verde representa a natureza, O amarelo representa o sol e o negro é para representar a cor do povo africano.

ANEXO H – Samba enredo da escola de samba Beija-Flor – Carnaval 2012

O Poema Encantado do Maranhão

Autores: J.Veloso, Adilson China, Carlinhos do Detran, Samir Trindade, Serginho Aguiar, JR Beija-Flor, Silvio Romai, Hugo Leal, Gilberto Oliveira, Ricardo Lucena, Thiago Alves e Romulo Presidente.

Tem magia em cada palmeira que brota em seu chão
 O homem nativo da terra
 Resiste em bravura
 A dor da invasão
 Do mar vêm três coroas
 Irmão seu olhar mareja
 No balanço da maré
 A maldade não tem fé sangrando os mares
 Mensageiro da dor
 Liberdade roubou dos meus lugares
 Rompendo grilhões, em busca da paz
 Na força dos meus ancestrais

Na Casa Nagô a luz de Xangô axé
 Mina Jêje em ritual de fé
 Chegou de Daomé, chegou de Abeokutá
 Toda magia do Vodun e do Orixá

Ê rainha o bumba-meu-boi vem de lá
 Eu quero ver o Cazumbá, sem a serpente acordar
 Hoje a minha lágrima transborda todo mar
 Fonte que a saudade não secou
 Ó Ana assombração na carruagem
 Os casarões são a imagem
 Da história que o tempo guardou
 No rádio o reggae do bom
 Marrom é o tom da canção
 Na terra da encantaria a arte do gênio João

Meu São Luís do Maranhão
 Poema Encantado de Amor
 Onde canta o sabiá
 Hoje canta a Beija-Flor

ANEXO I – Versão sonora das canções:

Conteúdo do CD:

Babilônia em chamas

Existem tantas moradas no reino do Senhor

Ilha Bela

Orai, vigiai, a Babilônia vai cair

Chanson d'Automne

Globalização

Neguinho Babaçu

Samba enredo da Beija-Flor, 2012.