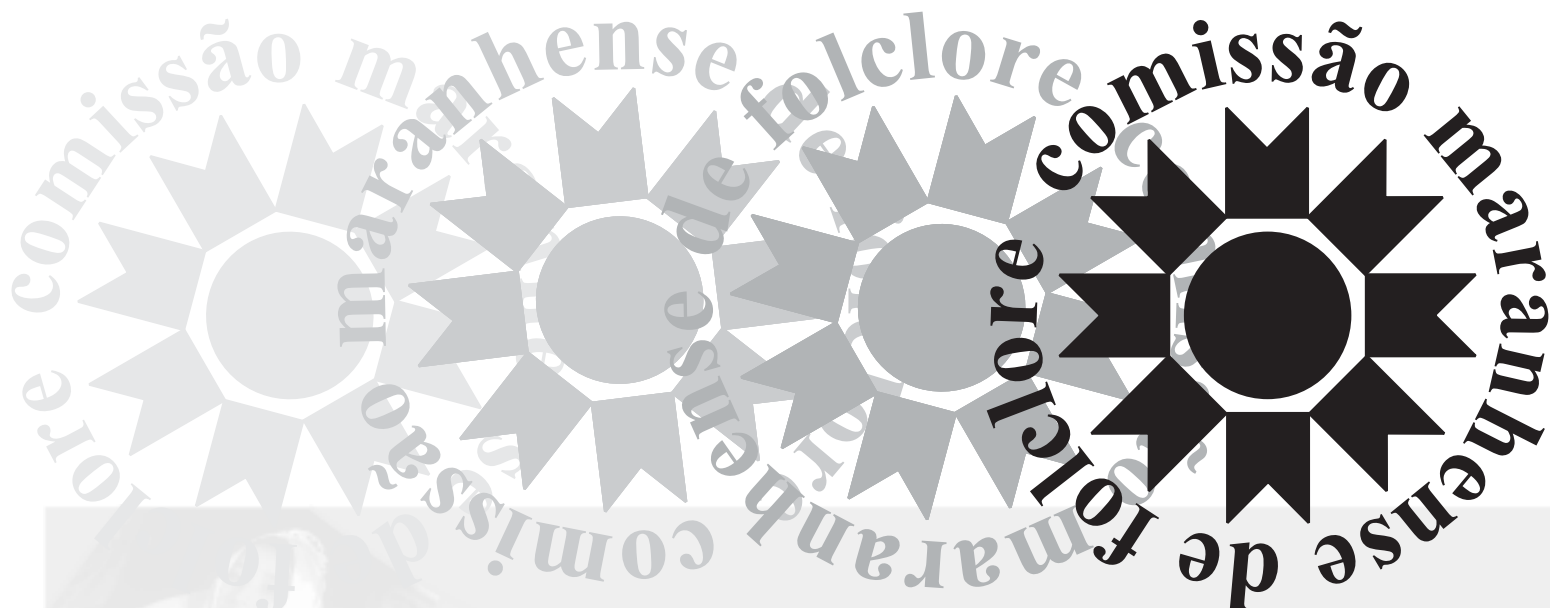




BOLETIM DA CMF Nº 33

DEZEMBRO 2005

ISSN: 1516-1781

SUMÁRIO

Editorial	02
Até para o ano, se nós vivo for! Mundicarmo M.R. Ferretti	02
Orixás e voduns nagô no Maranhão Sergio F. Ferretti	03
Respeito, mas não gosto: prestígio ou preconceito para com os cultos afro-brasileiros? Paulo Jéferson P. Araújo e Lisbet Verbeselt	07
Sessão de cura ou pajelança em terreiros de mina Maria Ivana César de Oliveira	09
Tambor de crioula nas festas de tambor de mina e de umbanda de São Luís Ottávio Nava Galvão	11
O entrudo no carnaval de São Luís Ronald Clay dos S. Ericeira	13
Janela do Tempo – Festa de São João que eu vi Lopes Bogéa	15
Resumos e resenhas: - Teses, dissertações e monografias sobre cultura popular do Maranhão	16
Notícias	17
Agenda de Cultura Popular – Ritos Natalinos: queimação de palhinhas dos presépios	19
Perfil Popular - Seu Cadó Deborah Baesse	20

COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE - CMF

DIRETORIA

Presidente: Maria Michol P. de Carvalho
Vice-presidente: Mundicarmo M. R. Ferretti
Secretária: Roza Maria Santos
Tesoureira: Lenir Pereira dos S. Oliveira

CONSELHO EDITORIAL:

Carlos Orlando de Lima
 Izaurina Maria de Azevedo Nunes
 Maria Michol Pinho de Carvalho
 Mundicarmo Maria Rocha Ferretti
 Roza Santos
 Sérgio Figueiredo Ferretti
 Zelinda de Castro de Lima

EDIÇÃO:

Maria Michol P. de Carvalho
 Mundicarmo M. R. Ferretti
 Roza Maria Santos

REVISÃO DE TEXTO:

Izaurina Maria de A. Nunes

VERSÃO PARA A INTERNET:

www.cmfolclore.ufma.br

CORRESPONDÊNCIA

COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE
 Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho
 Rua do Giz (28 de Julho), 205/221 – Praia Grande CEP 65.075-680 – São Luís – Maranhão
 Fone: : (0xx98) 3218-9924

As opiniões publicadas em artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores, não comprometendo a CMF.

Editorial

Ano vai, ano vem e a *Comissão Maranhense de Folclore* sempre trabalhando pela maior valorização da cultura popular em nosso Estado. O número 33 do Boletim da Comissão Maranhense de Folclore reproduz, em mancha d'água, uma foto do presépio do CCPDVF, produzida por Paulo Caruá, para marcar as atividades natalinas de 2005 dos órgãos de cultura popular do Estado.

Os artigos incluídos nesse número são geralmente maiores do que os que vêm sendo publicados. Isso se deve ao interesse crescente de universitários, vinculados a cursos de graduação e pós-graduação da UFMA e da UEMA, sobre folclore.

O texto de Lopes Bogéa sobre Festa de São João liga o número 33 ao anterior e o de Ronald Clay, sobre Carnaval, direciona a nossa atenção para o próximo ciclo de manifestações folclóricas que deverá carrear maior atenção em próximo número do Boletim.

A tônica do número 33 é a religião: catolicismo popular, tambor de mina, umbanda, cura ou pajelança... Paulo Jéferson e Lisbet, em "Respeito, mas não gosto", analisam como os maranhenses encaram a diversidade religiosa e como as religiões afro-brasileiras são vistas por adeptos de outras religiões. A agenda cultural mostra a força da devoção ao Espírito Santo no Maranhão e fornece uma relação de Festas do Divino cadastradas no CCPDVF para os próximos meses.

As notícias e os resumos de obras divulgadas sobre cultura popular maranhense, apesar de também refletirem a importância da religião em nosso Estado, dão destaque para danças, como o cacuriá, para as escolas de samba, para o Português falado em terras de negro e para os elementos formadores da identidade maranhense.

E ainda, como nem tudo no Maranhão é religião, em "Perfil Popular", Deborah Baesse fala de falecido Seu Cadó, de sua habilidade em trabalhos de sola e de como ele passou de seleiro do Rio Grande do Norte a artesão em Santa Rita, no Maranhão.

Esperando continuar merecendo o apoio dos nossos leitores e colaboradores, apresentamos nossas desculpas pelo atraso no lançamento desse número.

Até para o ano, se nós vivo for!

Mundicarmo Ferretti*

O refrão do hino cantado em São Luís, no ritual de "Queimação de Palhinhas", realizado no mês de janeiro diante de presépios armados em residências, terreiros de religião afro-brasileira e no *Centro de Cultura popular Domingos Vieira Filho*, expressa um desejo de continuidade e uma preocupação com o futuro. Viver aparece nele envolto à grande incerteza e à garantia da vida é colocada nas mãos de Deus.

"Adeus meu Menino, adeus meu amor,
até para o ano, se nós vivo for".

"Adeus meu menino, Maria e José,
até para o ano, se Deus quiser"¹.

A continuidade das tradições culturais é, também, um desejo, uma preocupação e uma "bandeira de luta" das Comissões de Folclore. E há quem considere os folcloristas como inimigos do progresso, defensores da manutenção do "status quo" e os acuse de tentar manter os produtos de cultura popular na difícil condição de vida em que geralmente se encontram.

O que pode mudar e o que deve ser conservado nas tradições culturais de um povo é uma grande questão. Mas uma coisa é certa, a decisão em relação à mudança e à manutenção não pode ser tomada de fora por quem tem apenas boas idéias e não está comprometido, na prática, com nenhuma manifestação folclórica.

Há mudanças que descaracterizam e matam as tradições populares, como as que são fruto da imitação pura e simplesmente do que é feito em outros locais e apresentado pela mídia como melhor. Essas mudanças podem trazer, de imediato, algum resultado positivo, como o aplauso de turistas e o maior interesse dos jovens, mas podem provocar a morte ou a transformação de tradições culturais vivas em agonizantes. Por isso a mudança tem que ser feita de modo consciente e responsável e deve ser amplamente discutida antes de se consolidar ou se tornar irreversível (se é que alguma coisa pode ser irreversível).

Talvez o futuro das tradições culturais esteja mais em nossas mãos do que o da vida, que médicos e curandeiros se esforçam para preservá-la e todos nós temos uma parcela de responsabilidade sobre ela. Mas os resultados dessas ações são, às vezes, tão imprevisíveis ou nos parecem tão absurdos que é difícil deixar de acreditar no fator sorte ou na atuação de seres espirituais ou sobrenaturais.

No mês de dezembro, os cristãos comemoram o nascimento de Jesus e, em meio a essas comemorações, a indústria, o comércio e outros setores da atividade econômica tentam compensar suas perdas e obter maior compensação com o esperado aumentando das vendas e do turismo. O mês de dezembro é, também, marcado por confraternizações, reafirmação de amizades e reabastecimento de alegria e esperança no futuro, o que explica o investimento em trabalho e dinheiro havido no período.

Confinado na continuidade da vida e das tradições culturais que nos unem, e parafraseando o hino cantado na *Queimação de Palhinhas*, encerramos 2005 dizendo: "Até para o ano, se nós vivo for".

* Doutora em Antropologia; pesquisadora de religião afro-brasileira; membro da Comissão Maranhense de Folclore.

¹ Folheto distribuído pelo CCPDVF, na *Queimação de Palhinhas* de 2004.

ORIXÁS E VODUNS NAGÔ NO MARANHÃO*

Sergio F. Ferretti*

No tambor de mina do Maranhão pouco se fala em Oxum, Oiá e Obá, conhecidas nos terreiros influenciados pelo candomblé. Os orixás e voduns se agrupam em famílias ou panteões. Vamos comentar aqui aspectos do panteão de voduns e orixás Nagô cultuados no Maranhão e que se relacionam a essas divindades.

O negro trazido como escravo para Maranhão veio de procedências diversas, destacando-se os Jeje ou Fons, de Abomei; e os Nagô, de Abeukutá, da nação Egbá (CASTRO, 2001). Vieram povos de outras procedências como Tapa ou Nupé, Cachéu, Balanta, Bijagó, Manjaro, Nalu, Felupe, Mandinga, Cambinda, Congo e Angola de várias nações (MEIRELES, 1994). A presença desses povos pode ser verificada na pesquisa em arquivos, sendo mais complexa sua identificação nos costumes e ritos, face ao sincretismo religioso e cultural entre os componentes africanos originais.

A religião africana, que se estabeleceu no Maranhão desde a segunda metade do século XIX, conhecida como tambor de mina, teve, assim, origens diversas. A mais estudada é a Mina Jeje, dos Fons de Abomei, que implantaram a Casa das Minas, que não tem casas filiadas e, até hoje, exerce influências no modelo do Tambor de Mina. Outra origem é a da Casa de Nagô, provavelmente de nação Egbá, de Abeukutá, com influências Tapa, Cambinda e outras, como se verifica pela ocorrência do culto às entidades chamadas gentis. Outras nações africanas deixaram marcas menos visíveis e de identificação difícil no tambor de mina. A umbanda, que se difundiu no Maranhão, provavelmente, a partir de década de 1950, se apresenta bastante mesclada, ou "cruzada", com o tambor de mina. O candomblé Jeje-Nagô foi introduzido a partir da década de 1980, em poucas casas, mas exerce influência em alguns terreiros que incluíram cânticos, entidades e a paramentação, dos orixás inspirados do candomblé Nagô Queto.



Na maioria dos terreiros de mina, mesmo em casas antigas, fundadas no século XIX, cantam-se em línguas africanas para voduns e orixás e, depois, em português para entidades caboclas, que, na mina, não são de origem ameríndia, havendo muitas portuguesas, turcas, ciganas e de outras procedências. No interior, em Codó, destaca-se a religião denominada terecô, de origem ainda não bem definida, provavelmente marcada por influências Jeje, Cambinda, Congo e outras (FERRETTI, M., 2001; CASTRO, 2002). Em Cururupu, ao norte do Estado, o tambor de mina costuma ser "cruzado" com a cura ou pajelança e possui, também, características específicas.

Se quisermos destacar aspectos do tambor de mina do Maranhão, deve-se enfatizar a beleza e diversidade das danças. Nas festas de tambor, as filhas-de-santo, ou vodunsis, utilizam roupas semelhantes e as divindades não são paramentadas com vestes próprias, como no candomblé. Outro elemento é a presença de festas da cultura popular, como tambor de crioula, bumba-meu-boi e a festa do Divino. O sincretismo com o catolicismo está presente, mas divindades africanas e caboclas não são confundidas com santos a eles associados. Quase todos são comemorados

com datas do calendário católico e com festas da cultura popular. Dizem que voduns e caboclos são devotos dos santos. Alguns são especialmente importantes como Santa Bárbara, São Sebastião, São Benedito, São João e o Divino Espírito Santo. O sincretismo está muito presente no tambor de mina, mas não descaracteriza seus elementos tradicionais (FERRETTI, S., 1995).

Para muitos, os termos vodum e orixá são sinônimos, tendo o primeiro prevalecido entre os Fon e o segundo entre os Yorubá. O termo vodum é difundido no Benin, Togo, Haiti e no Maranhão, onde é mais usado nos terreiros menos influenciados pelo candomblé. Na mina, usa-se o termo orixá e fala-se mais em voduns, encantados ou invisíveis. O reino do Daomé, atual República do Benin, que se expandiu entre 1600 e 1894¹, com capital em Abomei, possuía organização religiosa e política complexa e dominou reinos vizinhos como Alladá, Savalou, Porto Novo e Quetu, incorporando muitas de suas divindades ou voduns (GLELÉ, 1974). Segundo Mercier (1975), as entradas de deuses no reino decorriam de casamentos dos reis com mulheres de outras regiões, que traziam o culto de suas divindades, muitas originadas de cultos familiares. Os voduns representam ancestrais divinizados ou forças da natureza. São intermediários entre os homens e o ser superior. Muitos foram sincretizados com os santos, num processo iniciado na África que continuou nas Américas a partir de semelhanças na representação simbólica.

A classificação dos voduns é complexa em virtude de seu elevado número, (entre 200 e 600 para MAUPOIL, 1961, p. 55). Como mostra Herskovits (1967, II, p. 101), Nana Buluku gerou o primeiro casal de gêmeos, Mawú-Liçá, que comandou a criação do mundo e rege o panteão do céu. Mawú seria a mulher, a noite, a lua. Liçá é o princípio masculino, o dia, o sol. Tiveram vários filhos. Os três primeiros fundaram vários panteões. Dã, ou Sagbatá, chefia o

Foto: Sergio Ferretti



→ panteão da terra; Sô, ou Sogbô, chefia o panteão do trovão, dos astros e dos ares; e Agbê-Naetê chefia o panteão do mar e das águas. Tiveram mais filhos como Gú, deus do ferro; Age, da caça; Loco, da vegetação; e outros, entre os quais Legba, o mais novo.

A história das divindades é dos assuntos menos comentados no tambor de mina. Embora os rituais sejam numerosos e longos, pouco se fala dos mitos que os fundamentam, o que também ocorre em outras regiões, como comenta Metraux (1968, p. 80) em relação ao Haiti. No Maranhão, evita-se pronunciar o nome da entidade protetora de uma pessoa, chamando-o de senhor, e muitos são conhecidos por apelidos. Os voduns são chamados de “os brancos”, no sentido de “senhores”. Costuma-se guardar segredo e fazer mistério a seu respeito. Seus nomes devem ser preservados e não são pronunciados diante de todos. A curiosidade não é bem vista. Dizem que os africanos não revelaram tudo o que sabiam, que saber é poder, que conhecimento se adquire com a convivência e que sua perda talvez se deva a esses fatores. Pouco se fala sobre as divindades. Conhecem-se seus nomes, cânticos e alimentos dedicados aos voduns de cada família, os grupos de famílias a que pertencem, relações de sexo, idade e parentesco. Quando os cânticos são entoados, em português, pode-se reconstituir elementos de suas histórias, através da análise das letras. Quando em línguas africanas, especula-se sobre entidades a que são relacionados. As explicações sobre os cânticos não são comentadas e diferem de uma casa para outra.

Na Casa das Minas, os voduns Nagô pertencem à família de Quevioçô² e, como os de Aladanu, são hóspedes de toi Zomadonu, o dono da Casa. Eles vieram desde o tempo da fundação, relacionam-se aos astros, ao ar e às águas, controlam os raios e trovões, combatem ventanias e tempestades e curam com passes. No

Daomé, os voduns do trovão são acompanhados pelas divindades das águas e do mar (VERGER, 1954, p. 174). Na Casa das Minas, a maioria dos voduns dessa família, exceto os dois mais novos, não falam, sendo chamados de “mindubis”³ ou mudos, para não revelar os segredos dos Nagô aos Jeje. Comunicam-se por sinais, que os mais jovens interpretam. Suas cantigas são diferentes das demais e em língua Nagô. São animadas e cantadas com os voduns dançando em roda no sentido oposto ao dos ponteiros do relógio. Nas festas do povo de Quevioçô, suas vodunsis são as últimas a receberem voduns e a se retirarem da varanda. Em suas festas se oferecem aves e peixes de couro, sem escamas, como bagre branco, cangatá e jurupiranga.

Um dos voduns nagôs mais velhos conhecidos na Casa das Minas é Nanã ou Vó Missã. É uma velha mãe, que trouxe os Nagôs e protege as lavadeiras. Segundo alguns, Nanã corresponde ao vodum nochê Naé, ou Sinhá Velha, considerada na Casa das Minas a mãe ancestral dos voduns, reverenciada em todos os toques e comemorada em 26 de julho, dia de Sant’Ana. Ela não vem na

Casa das Minas, mas é “adorada”. Quando se enchem as jarras, a primeira água é para ela, pois é mãe velha e tem que ser reverenciada com nochê Sobô. Seu assentamento fica do lado de Naité, Anaité ou Deguesina, representada pela Lua, outra divindade velha Nagô, menos comentada e que é irmã de Sobô.

Santa Bárbara é a santa mais cultuada nos terreiros. Segundo se comenta no Maranhão, é considerada a chefe da mina (COSTA EDUARDO, 1948, p. 94). Sua festa, em 4 de dezembro, é a data de abertura do ano litúrgico no tambor de mina e, quando um terreiro vai realizar toques e sacrifícios no próximo ano, tem que começar com a festa de Santa Bárbara⁴. Em Codó, como em alguns

terreiros de São Luís, Santa Bárbara é associada a Barba Soeira e contam-se histórias sobre ela, inspiradas na lenda de Santa Bárbara, difundida pela Igreja Católica, acrescida de outros elementos (FERRETTI, M., 2001).

Na Casa das Minas, a festa de Santa Bárbara é realizada em homenagem a Sobô, considerada irmã ou mãe de Badé, chefe da família e mãe dos voduns de Quevioçô⁵. Representa o raio e a faísca elétrica e vem na frente nas grandes tempestades, anunciando o estrondo do trovão e se diz que adora Santa Bárbara. Na Casa das Minas, conserva-se sempre um quadro dessa santa em cima da porta do quarto do come ou peji. Alguns a consideram idêntica a Iansã, mas os da Casa dizem que são diferentes, pois, como diz Dona Celeste, Sobô é Nagô assentada no Jeje e Iansã é Nagô. Sobô é uma velha virgem que criou o irmão Badé como sua mãe de criação. A cor de Sobô é azul e uma de suas invocações é “Babá Sobô Babá Didi” (PEREIRA, 1979). Depois da missa de Santa Bárbara, oferece-se a ela uma ave e acarajé é uma das comidas de sua obrigação. Iansã e Oiá são mais conhecidas no Maranhão nos terreiros influenciados pelo candomblé. Na mina, canta-se

→ para Sobô, para Santa Bárbara, para Bárbara Soeira e, algumas vezes, para Iansã.

Badé Quevioçô, ou Neném Quevioçô⁶, representa o trovão e é encantado numa pedra de raio. É guia dos astros, das águas e protege contra os raios. É zangado e briguento, mas obedece à Sobô. Badé é um vodum velho e equivale a Xangô. Na Casa há uma dança que, segundo uns, representa uma peleja de Badé, o trovão, contra Liçá, o sol. Eles dançam pulando numa perna só, levantando os braços, simulando uma luta de espadas. Sobô vem apartar a briga entre um irmão manso e outro teimoso. Eles não se unem, mas são amigos e se abraçam. Canta-se, então, um cântico pedindo perdão pela briga dos dois irmãos, que diz: “Abiéé, abiéé para vodun serini sua dua”⁷. Badé usa na cintura uma faixa branca com guizos e um lenço vermelho, que são suas insígnias. Dizem que Badé é vadio, vai em todos os terreiros, onde oferecem muitos cânticos a ele e a outros voduns Nagô. Em vários terreiros canta-se para Badé Sorogama ou Zorogama, para Badé Obacossô e outros. No tambor de mina há muitos cânticos oferecidos a Badé e a Xangô.

Toi Liçá é vodum dos astros, representa o sol e dizem que é como um índio. Anda muito e carrega os irmãos. Na Casa das Minas ele dançava com uma espada de metal e com lenço na cabeça. Seria equivalente a Oxaguiã dos nagôs. Há um cântico para ele que contém as palavras: “Liçá d’agama, Pelé Bojou”⁸. A palavra *agama* em Fon significa camaleão, um dos símbolos de Liçá, no Benin. Loco representa a tempestade batendo nas árvores. Vem para acalmar os ventos fortes e as tempestades. Corresponderia a Iroco dos Nagôs. Ajanutoe é vodum surdo-mudo e pouco se comenta sobre ele.

Averequete, ou Verequete, Frequetê, Anafrequete, cujos nomes privados mais conhecidos na Casa das Minas são Vonucon e Adunoble, é um dos voduns mais populares. Ele é um rapaz, como um pajem, que vem

na frente chamando os irmãos, é considerado toquém⁹. Em alguns terreiros, como na Casa de Nagô é um velho. Herskovits (1967, II, p. 155-158) diz que, no Daomé, é mulher, filha mais nova de Abgbê e Naeté, a filha querida, que desempenha o papel de “trickster” (trapalhão), comparada com Legba por alguns sacerdotes. É a deusa mais poderosa da família, pois conhece os segredos de seus pais.

No Maranhão, Averequete adora São Benedito e gosta de festas com tambor de crioula (FERRETTI, F., 2002, p 155-130). Foi apontado por Santa Bárbara para agir como seu delegado ou guia nas cerimônias dos terreiros de mina (COSTA EDUAR-



DO, 1948, p. 94). Dona Celeste disse que Averequete estava incorporado em uma pessoa que entrou em transe, se transformou numa pomba e sumiu. Aí cantaram “Averequete é pombo do ar” para ver se voltava. Essa é uma das cantigas comuns para Averequete nos “terreiros da mata”. Outros cânticos dizem: “Verequete é Zuné, Averequete é Zunelô”, ou “Verequete no Maizá”. Em alguns terreiros relacionados à umbanda, diz-se que Averequete pertence à família dos Pretos Velhos, ou à linha de Xangô. Também se diz que ele foi encantado, recebe oferendas ou é rei do mar (FERRETTI, S., 2002, p. 126), ou que se encantou numa estrela do mar. Sabemos da popularidade do culto de Averequete em Ouidá (no Benim), em Cuba e em Porto Alegre, sendo cultuado como homem ou como mulher, conforme o lugar.

Abe faz papel de toquém, que vem na frente, entre os voduns de Quevioçô. É vodum dos astros, a estrela guia caída no mar e se encantou numa pescada. Nas festas de pagamento na Casa das Minas, Abe segura um estandarte azul bordado com ondas do mar e peixinhos brancos. É festejada no dia de São Marçal, em 30 de junho. Sua comida é preparada em separado, sem sal e oferecida em pequenos pratos. Uns dizem que ela equivale a lemanjá dos Nagôs; outros, que lemanjá é diferente e seria a deusa de um rio. Nos terreiros de mina, se canta para nochê Abe e para lemanjá e em muitos desses cânticos aparecem, entre outras, as palavras “Cecila Olodô”.

Ajautó de Aladanu e Avrejô, seu filho, são voduns amigos, que moram com os de Quevioçô e tomam conta dos filhos da família de Dambirá. Ajautó é velho, usa bengala e ajuda Acossi, que é doente. É protetor dos advogados. É um rei Nagô que foi morar com os Jeje para ajudar Acossi, pois os voduns da família Real, ou família de Davice, não podem ajudá-los. Ajautó é um ancestral divinizado dos antigos reinos de Alada, Porto Novo e Abomei. Seu filho Avrejô é toquém.

Oxumaré (Aido-Hwedo), que corresponde ao arco-íris e à serpente, não é conhecido na Casa das Minas com esse nome. Existe, na família de Acossi, culto ao casal de voduns gêmeos Boça e Boçucó. Este se transforma numa serpente que se esconde num termiteiro. Oxum, deusa das águas doces é também pouco conhecida e cultuada¹⁰. Em alguns terreiros cultua-se Navezuarina, que corresponderia a Oxum¹¹. Pessoas antigas confundem o nome de Oxum com Exu, e por temor a esta divindade, considerado equivalente ao demônio, evitam pronunciar. Ogum é cultuado em terreiros de mina como na Casa de Nagô, mas seu culto não é comentado. Uma entidade que recebe muitos cânticos é Ewá, que seria filha de Azonce, da família de Sakpatá, e que foi assentada na Casa de Nagô. Na mina, não são comuns cânticos para Odé, Ossanhe e Oxossi. Este corresponderia ao vodum Zacá, da família de Savalunu, que é caçador. Não se costuma falar em Omolu.

Obaluaê recebe alguns cânticos e seu culto está integrado na família de Acosi Sakpatá entre os Jeje, ou de Xapanã, entre os Nagô, em diversos terreiros.

Há diferenças e semelhanças entre voduns do tambor de mina e os orixás mais conhecidos no candomblé. Muitos voduns não têm correspondência com orixás Nagô e não são identificados com santos católicos. Alguns são considerados devotos de santos e reconhecidos como tendo correspondência com os orixás. Vemos que os nomes pelos quais são conhecidos também variam e diferem em cada região. Essas diferenças se devem, provavelmente, às origens dos escravos trazidos e ao isolamento entre os grupos de culto até boa parte do século XX. Se na própria África, como mostra Verger, não existe um panteão único e idêntico numa mesma área cultural, no Brasil essas diferenças são grandes entre as regiões e entre as casas numa região. Existem, também, entidades africanas cultuadas no Maranhão cujas origens são pouco conhecidas como Légua Buji Buá, Xadatã e Boçu Van Dereji (Ver FERRETTI, M., 2000). Constatamos, ainda, que há divergências entre as casas na identificação de alguns cânticos e com relação às entidades a que se destinam.

O Tambor de mina possui especificidades e rituais extremamente elaborados. A mitologia, embora fragmentada, mantém a força da religião e dos rituais, como forma de dar sentido ao mundo e à vida. Vemos que a influência Jeje é grande no tambor de mina, onde são cultuados muitos voduns. Fizemos referências aqui principalmente aos voduns do panteão Nagô. Existem numerosos voduns Jejes pertencentes a outras famílias, como a de Davice, ou família Real, na qual são cultuadas quase trinta divindades, a maioria pouco conhecida fora da Casa das Minas. Lá são também cultuados voduns da família de Savalunu e de Dambirá, o panteão da terra. Pena que essa riqueza religiosa e cultural hoje quase não tenha perspectivas de continuidade, pois a Casa das Minas atualmente possui número muito reduzido de participantes, encontrando-se ao que parece, em fase de desaparecimento, embora haja expansão de outros tipos de terreiros em São Luís.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*. Um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2001.

_____. *A língua MINA-JEJE no Brasil*. Um falar africano em Ouro Preto do Século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Coleção Mineiriana, 2002.

COSTAEDUARDO, Octávio. *The negro in northeastern Brazil*. A study in acculturation. New York: JJ Augustin Publisher, 1948.

HERSKOVITS, Melville J. *Dahomey*. An ancient Western African Kingdom. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. *Desceu na Guma*. O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000 (Orig. 1991).

_____. *Encantaria de "Barba Soeira"*. Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Sergio F. (Org.) *Tambor de Crioula*. Ritual e Espetáculo. 3ª Ed. São Luís: CMF, 2002, (Orig. 1979).

_____. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

_____. *Querebentã de Zomadonu*. Etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1996. (Orig. 1985).

_____. Andresa e Dudu – Os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense. In: SILVA, Vagner G. *Caminhos da Alma*. Memória Afro-Brasileira. São Paulo: Summus, 2002, p. 15-47.

GLÉLÉ, Maurice A. *Le Danxomé*. Du pouvoir Aja à la Nation Fon. Paris: Núbia Ed. 1974.

MAUPOIL, Bernard. *La Geomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Inst. d'Ethnologie/Musée de l'Homme, 1961 (Orig. 1936).

MEIRELES, Mário M. Os negros no Maranhão. In: *Dez estudos históricos*. São Luís: ALUMAR, 1994, p. 125-160, MERCIER, P. Los Fons Del Dahomey. In: FORD, Darryll (Org.) *Mundos Africanos*. Estudos sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos Pueblos de África. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, (Original, 1954).

METRAUX, Alfred. *Le vaudou Haitien*. Paris: Gallimard, 1968.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*: culto dos voduns jeje no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 1979 (Original, 1947).

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Culte des Orishás et Voduns à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil. Paris: Paul Hartmann, 1954.

_____. *Orixás. Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Currupio/Círculo do Livro, 1981.

* Originalmente apresentado em mesa redonda no V Alaíandê Xirê, Salvador, 27-31/08/2003 - Ilê Axé Opô Afonjá.

** Dr. em Antropologia, professor da UFMA e membro da CMF.

- 1 O último rei do Dahomé Agoli-Agbo (1894 e 1900) reinou quando foi consolidada a conquista francesa.
- 2 Segundo Herskovits (1967, II, p. 151), as divindades de Quevioçô foram trazidas para o Dahomé, de Xevîê, pequena aldeia a meio caminho entre Alada e Uidá.
- 3 Conforme Yeda Castro (2001) mundubi é língua do grupo Ewe-Fon, do território do Benin, conhecida pelo tráfico de escravos, trazida desde o século XVII para várias regiões do Brasil e que inclui outras próximas como jeje, mina, alada, uidá, mahi, savalu, anexo, pedá.
- 4 O dia em que cai esta festa é sempre o dia da semana do Natal e do Ano Novo, como lembra Dona Celeste.
- 5 Conforme Herskovits (1967, II, p. 151), de acordo com informações de um sacerdote, Mawu, o criador do mundo, é chamado por outros nomes e, entre os seguidores de Quevioçô, é conhecido como Sogbô, por isso Sogbô é a maior de todas as deusas, mas seu filho Agbé (que no Maranhão é vodum feminino) exerce o controle direto sobre tudo que ocorre no universo. Entre outros filhos de Sogbô, o mais novo é Gbadé, equivalente, no Maranhão, a Badé. Segundo Dona Deni, Badé é conhecido como o mais velho da família e Sobô é a chefe, mas respeita Badé.
- 6 Segundo Dona Deni, a palavra Quevioçô ou Caviocô significa que ele está em toda parte e dá a volta no mundo.
- 7 Dona Deni diz que esse cântico não é um pedido de perdão, mas um cântico de apresentação de nochê Abe. Em muitos terreiros do Maranhão o cântico "Abieé" é entendido como um pedido de perdão e muitas vezes cantado com um médium em transe batendo com as mãos numa pedra.
- 8 Em alguns terreiros este cântico é interpretado como sendo para voduns da família de Obaluaé.
- 9 Toquem, voduns mais novos que vêm na frente dos outros.
- 10 Segundo Verger (1981, p. 17): "Ainda não há em todos os pontos do chamado território Ioruba um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico. As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do trovão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Iemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida na região de Ijexá. A posição de todos os orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores."
- 11 O terreiro de Pai Joãozinho da Vila Nova chama-se *Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá*.

“RESPEITO, MAS NÃO GOSTO”: prestígio ou preconceito para com os cultos afro-brasileiros?

Paulo Jeferson Pilar Araújo*
Lisbet Verbesselt**

As manifestações culturais afro-brasileiras, em sua grande diversidade, têm recebido um certo prestígio nos últimos anos. Tal prestígio é entendido como uma valorização das mesmas como bem cultural, ou herança africana, evidenciado na Literatura Brasileira com a obra do baiano Jorge Amado, em gêneros musicais, em telenovelas e mini-séries transmitidas pela TV, assim como pelo tombamento por órgãos governamentais de antigos terreiros, a exemplo a Casa das Minas em São Luís, tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Com o movimento negro nas décadas de 1970 e 1980, as questões relacionadas à população afrodescendente entraram em pauta como as das chamadas comunidades quilombolas em todo o Brasil; e outras ficaram mais em evidência como as relacionadas à perseguição exercida tanto pela polícia como pela Igreja Católica a essas manifestações religiosas em décadas passadas. Outro fator importante para a evidência das manifestações afro-brasileiras também na mídia tem a ver com o crescimento do turismo em todo o Brasil, o qual tem feito do calendário de vários terreiros de cultos afro-brasileiros a programação de meses e meses de festa.

Entretanto, com um olhar de dentro, de quem vivencia o universo das religiões afro-brasileiras, é fácil deparar-se com um fato inegável: o do preconceito contra as religiões afro-brasileiras, generalizado quase sempre no termo “macumba” ou “espiritismo”, estendendo-se daí para outras manifestações, mesmo com as atuais conquistas referentes ao reconhecimento delas enquanto bem cultural, dando a impressão de que esse certo prestígio restringe-se a determinados setores da sociedade. Tal preconceito tem raízes históricas que não é nossa intenção pormenorizar aqui, mas é bastante interessante que ao

mesmo tempo em que essas manifestações culturais estão presentes no Brasil da cozinha ao léxico, devido às mais diversas influências trazidas da África, juntamente com os escravos, essas mesmas manifestações carregam estigmas sociais, sendo depreciadas simplesmente por terem um passado comum: a escravidão, ou seja, serem coisas de negro.

O que chamamos aqui de prestígio das religiões afro-brasileiras é um prestígio que acoberta preconceitos, deixando uma impressão meio paradoxal de que as religiões afro-brasileiras recebem algum prestígio hoje por serem heranças deixadas pelos africanos escravizados trazidos para o Brasil, mas ao mesmo tempo estigmatizadas por serem heranças da escravidão (FONSECA, 2001). A dicotomia prestígio-preconceito torna-se indissociável ao se falar em religiões afro-brasileiras. O que vem a ser esse prestígio, se para falar dele é impossível não se deparar com o inverso: o preconceito?

Para uma breve discussão, lembramos alguns fatos acontecidos recentemente: um em São Luís (agosto de 2005) e outro, no mesmo período, no ano anterior, mais precisamente na cidade de Codó, leste maranhense, focando uma importante festa de culto afro-brasileiro.

A cidade de Codó fica a cerca de 300km da capital maranhense, tendo uma população de aproximadamente 112 mil habitantes. Mais de 50% dela na zona rural. Possui um quadro religioso diversificado, sendo forte o catolicismo popular e, ultimamente, tem havido um crescimento do número de evangélicos, como observado em todo o Brasil (ALMEIDA, R. & MONTERO, p., 2004). Além do catolicismo popular da maioria da população, existe também uma manifestação religiosa de origem negro-africana denominada ali de Terecô ou Tambor da Mata (FERRETTI, M., 2001).

A cidade construiu fama de “meca da magia negra” ou títulos como “capital da magia negra”, “terra da macumba” etc. (FERRETTI, M. 2001; BARROS, 2000), devido a figuras do passado e do presente que carregam o nome de feiticeiros, dentre eles houve o velho Deus Quiser, Tobias, Maria Piauí e, atualmente, Bitá do Barão. É sobre este último que nos ocuparemos e traçaremos algumas considerações.

No ano de 2004, no período da festa grande do pai-de-santo Bitá do Barão, estávamos na cidade e acompanhamos durante toda a semana a programação dos toques e obrigações realizadas na Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, a qual completava seus cinquenta anos de funcionamento. Dentre os toques em homenagem a determinadas entidades cultuadas na Mina, no Terecô e a santos católicos, a programação se constituía de passeatas e procissões pela cidade, um espetáculo piracotécnico, rezas, ladainhas e outros. Houve também o batizado da filha de Janaína, filha adotiva de Bitá do Barão e preparada por ele para substituí-lo. A expectativa era grande na noite do batizado da menina devido à presença da futura madrinha da criança, a ex-governadora do Maranhão, Roseana Sarney. O alvoroço foi enorme, muitas câmeras fotográficas, equipe de reportagem do Sistema Mirante de Televisão e a presença de alguns políticos locais, empresários e vários clientes do pai-de-santo, a maioria destes últimos proveniente do sul e sudeste do País.

Era uma festa de glamour para a maioria da população que ali estava presente. Circulavam pelas tendas e altares da casa centenas de pessoas das quais a maioria crianças, jovens e mulheres. Os toques sempre aconteciam por volta da meia-noite, no Palácio de Yemanjá, o maior salão dos dois existentes na casa.

Pelo que constatamos, havia pessoas de diversas partes do país: um jornalista de Teresina que disse estar escrevendo notas biográficas do pai-de-santo; uma equipe de estudantes de jornalismo da UFPE que estava cobrindo a festa para um documentário sobre manifestações culturais; pais e mães-de-santo do Pará, Teresina, Amapá, São Paulo, Bahia, e outros estados.

Com essa breve panorâmica da festa do pai-de-santo Bitá do Barão, demonstramos um aspecto do que seria o prestígio recebido pelos cultos afro-brasileiros observado na figura do Bitá do Barão e sua grande festa ao mobilizar durante uma semana praticamente a cidade toda atingindo todas as camadas sociais.

Já em 2005, no mesmo período em que ocorria a anual festa do pai-de-santo, algo nos chamou novamente a atenção: de como esse provável prestígio foi utilizado como assunto para diversas reportagens no jornal O Estado do Maranhão contra algumas declarações do governador do Estado, José Reinaldo Tavares.

Ao ser indagado numa convenção política o motivo de sua ausência no governo, um dos presentes gritou: "Foi macumba, governador!", o governador brincou então dizendo que a provável causa para a hepatite que o acamou teria sido os tambores de Codó, ou seja, fruto de macumba, ou como ele mesmo disse: "Me disseram que veio lá de Codó, muita gente me disse que bateram muito (tambor para eu ficar doente) lá, bateram muito."¹ Levando toda a plateia ao riso.

Devido a isso, o governador foi duramente criticado por alguns meios de comunicação, tanto que durante todo o mês de agosto, houve várias matérias e entrevistas de autoridades, da cidade de Codó e de movimentos ligados aos cultos afro-brasileiros da Capital contra as declarações do governador.

Até aí tudo bem, houve declarações de um figura pública, com tom jocoso, para com a religiosidade afro-brasileira de uma parcela significativa da população, mesmo que não declarada oficialmente (ALMEIDA, R. & MONTERO, p., 2004). Deixando de lado o pormenor de ser o governador um dirigente político e que o mesmo tem fortes opositores políticos detentores de boa parte dos meios de co-

municação do Estado, as declarações proferidas por José Tavares não são em nada diferentes das que se ouve da maioria dos maranhenses quando se fala de religiões afro-brasileiras, ou como muitos dizem: "macumba".

Não que estejamos propondo defesa para o governador, por considerarmos que ele deveria conhecer a etiqueta de uma figura pública, e estar ciente de suas palavras. Pretendemos sim, mostrar quais verdadeiras intenções estariam por trás de críticas tão veementes contra o governador. Seria devido ao prestígio que as religiões afro-brasileiras conquistaram a ponto de tal postura do governador chocar a população? Ou simplesmente a utilização da outra face da moeda desse provável prestígio: o preconceito, como arma política? Uma frase pode muito bem exemplificar isso. Pergunte para alguém que se diz católico, de preferência "não-praticante", sobre o que acha das religiões afro-brasileiras e veja se uma parte significativa não irá responder algo parecido com: "respeito, mas não gosto". Como se no "respeito" estivesse um prestígio benevolente e no "não gosto" o preconceito, ou seja, um preconceito com roupagem de prestígio, pois muita gente importante tem ou já teve alguma ligação com pais ou mães-de-santo.

O que falar então dos maiores inimigos dessas religiões: os pentecostais, que, depois da Igreja Católica, tomaram para si a missão de extinguir essas "manifestações do diabo", fechando o maior número possível de terreiros e convertendo o maior número de pais-de-santo à sua fé exclusiva, sem a qual não há salvação. Quanto a estes, é difícil imaginar uma postura futura de tolerância, ao menos parcial, como agora observada na Igreja Católica. De acordo com Mariano (1999), as religiões afro-brasileiras têm poucos a quem recorrer contra as investidas dos pentecostais ou evangélicos de modo geral, a não ser à justiça, que, diga-se de passagem, no Brasil não funciona como o esperado.

Retornando para a grande festa do Bitá, embora tenhamos observado muitas pessoas participando das procissões ou assistindo aos toques para os encantados, quando perguntadas sobre o que achavam da festa, grande parte respondia o "respeito, mas não gosto" ou similares: "Tô só

olhando", "acho bonito, mas não sou muito fã, não" ou "tenho medo, é coisa de feitiço".

Ainda é ingênuo o bastante falarmos em prestígio das religiões afro-brasileiras. Em que estaria esse prestígio, em considerá-las simples manifestações culturais? Como aconteceu uma vez numa feira de ciências promovida por uma escola particular ligada à Igreja Católica da mesma Codó. Nela, um grupo de estudantes apresentava um stand sobre religiões afro-brasileiras, mas, ao falarem de seu objeto de estudo, repetiram por diversas vezes que aquilo era só folclore, brincadeiras de negro etc... Acreditamos que o verdadeiro prestígio que essas religiões poderiam receber seria a aceitação de seu status de verdadeiras religiões, como qualquer outra. Serão necessários muitos anos para que os adeptos dessas religiões não tenham que recorrer à dupla pertença: geralmente ao catolicismo e à umbanda, e serem consideradas como tais: religiões, e verdadeiras a seu modo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de & MONTERO, Paula. *Trânsito Religioso no Brasil*. Disponível em <http://www.centrodametropole.org.br/pdf/ronaldo_almeida2.pdf> Acesso em 12 de agosto de 2004.

BARROS, Sullivan Charles. *Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó/MA*. 2000. 163p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.

FONSECA, Eduardo P. de A. *Faces da identidade afro-brasileira: um estudo do estigma e preconceito religiosos*. Cadernos de Estudos Sociais. Recife, v. 17, n. 1, p. 87-108, jan./jun., 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

* Curso de Ciências Sociais (UFMA); Graduado em Letras (UEMA).

** Antropóloga graduada pela Universidade de Louvain (Bélgica).

¹ As reportagens do jornal O Estado do Maranhão são todas do mês de agosto, edições dos seguintes dias: 17, 23, 25, 27, 30, 31.

SESSÃO DE CURA OU PAJELANÇA EM TERREIROS DE MINA*

Maria Ivana César de Oliveira**

O presente trabalho é uma tentativa de entender as práticas de cura de males físicos e espirituais existentes nos terreiros de mina *maranhenses*, tomando por base uma entrevista realizada no Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá, com o pai-de-santo conhecido por Joãozinho da Vila Nova, e observações realizadas naquela casa de culto.

O Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá tem uma grande clientela na ilha de São Luís, no interior do Estado e, também, em outros estados brasileiros. Os clientes que procuram o Terreiro passam, inicialmente, por um atendimento "ambulatorial" com o pai-de-santo para, em seguida, serem encaminhados para tratamento realizado na Casa como: sessão de caboclo, sessão astral, sessão de cura ou pajelança. Segundo Pai Joãozinho, devido à grande repressão policial de que foram alvo, os pajés ou curadores foram obrigados a abrir terreiros e a pajelança ou sessão de cura é hoje um ritual pouco realizado nos terreiros de mina do Maranhão.

Segundo o mesmo pai-de-santo, o ritual de cura, em sua casa, é uma herança do passado. Antigamente, nos terreiros, as pessoas trabalhavam somente com ritual de cura com maracá, mas isso foi abandonado por muitos. Devido à grande perseguição da polícia aos curadores, eles foram, aos poucos, desaparecendo, enquanto surgiam os pais e mães-de-santo, pois quem era curador a polícia ia atrás e prendia. Os curadores inicialmente não tinham terreiros. Eram pessoas que trabalhavam com maracá de cura e, por isso, eram tidas como feitiçeras que trabalhavam somente para matar as pessoas. No entanto, há um ditado conhecido nos terreiros que diz que "feitiço na mina, quanto mais se tira mais mina, morre e não termina".

A pajelança era a tradição dos antigos, de curadores que viviam em sítios, no mato. Segundo depoimento de alguns que viveram essa época, o isolamento era o seu único meio de continuar curando sem serem "encontrados" pela polícia. As pessoas que trabalhavam com pajelança tiravam feitiços, curavam à base de ervas e trabalhavam com muitas orações. Essas pessoas eram feitas no santo "de natureza"¹, pois os curandeiros de origem africana ou indígena não recebiam ensinamento de ninguém.

O pai-de-santo Joãozinho da Vila Nova explica que a "herança" da pajelança na Casa vem de suas avós materna e paterna e, também, da Casa de sua mãe-de-santo Maria Lopes, do terreiro *Vivenda da Trindade*. E justifica: "é daí que vem a minha gran-

de ligação com a cura de maracá, apesar de ter sido feito na mina e de dançar mina. A minha mãe-de-santo era chamada na Casa de "Maria mãe-d'água", porque ela "carregava" Mãe d'Água Grande, que era de cura". Segundo ele, a linha de cura de sua Casa é das "águas", das "mães d'água", do "povo da mata" e de "índio", mas é, também, trazida por uma linhagem de espíritos evoluídos dos índios e de pretos-velhos. "A linha de preto-velho desce muito na Casa, somente para os trabalhos de pajelança".

Apesar da existência de pajelança em terreiros de mina, os cultos são diferentes. "Na mina, a entidade, ao incorporar, pode ficar e trabalhar ou então dançar e cantar a noite toda, ou seja, somente um guia pode ficar a noite inteira. Na pajelança, vão sendo dadas aos diversos guias. Um guia vem, dança e vai embora, outro vem, canta, dança e vai embora - são as passagens dos guias - até ficar o guia da "cabeça", que assume a Casa. Geralmente a cura não firma o guia, somente na mina é possível vermos um guia firmado durante todo o ritual". A dança, na pajelança, é uma dança diferente, devido aos cânticos que são muito diferentes das doutrinas da Mina.

Antigamente existiam pajés que curavam dentro de uma rede. Como disse o pai-de-santo: "eu conheci um curador que curava de maracá em pé, dentro de uma rede. Até hoje fico pensando e acho que essa pessoa não podia estar normal, pois, uma pessoa dançar cura dentro de uma rede, deveria estar realmente incorporada".

Segundo Pai Joãozinho, alguns dos grandes curadores do Maranhão viveram em Alcântara, São Bento e Cururupu, entre outras localidades. Eram pessoas idosas. Aqui, em São Luís, tinha o falecido senhor Demétrio, no Cruzeiro do Anil, que era curador. Todas essas pessoas eram denominadas "curador de maracá". Os curadores não possuíam barracão, trabalhavam em casa. A sala grande era o local ideal para a realização do ritual de pajelança. "Hoje, as pessoas estão mais sofisticadas, têm até um barracão de cura". Antigamente não, o que havia era numa casa uma sala grande, onde se fazia a festa. No ritual de mina todos os filhos-de-santo que estão no barracão dançam. Na pajelança, durante a sessão de cura, não há necessidade de se ter 10 pessoas dançando, por exemplo. Não é preciso ter 10 ou 20 pessoas para curar. Na cura, somente uma pessoa pode dançar e trabalhar a noite toda. Antigamente, durante a sessão de pajelança, não era permitido bater tam-

bor, batiam palmas ou, então, pandeiros. Hoje, ainda temos pessoas que fazem a sessão de cura seguindo o antigo ritual.

No Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá existem muitas pessoas que têm linha de cura. Na pajelança da Casa, o pai-de-santo inicia o ritual com o maracá, acompanhado por vários médiuns, que, depois de algum tempo na Casa, foram manifestando essa linha de cura, mas neles essa linha não é tão desenvolvida como no pai-de-santo e nos antigos curadores citados. São, no entanto, pessoas da Casa que pertencem ao "povo da água doce" ou seja, que trabalham com o "povo das águas". A pajelança, na Casa, é realizada com todos os filhos-de-santo juntos, formando um grande corredor, todos batendo palmas, enquanto o pai-de-santo dança com um maracá nas mãos. Não é como na mina que, ao tocar os tambores, todos os médiuns dançam e incorporam.

Segundo o Pai Joãozinho, a sessão de cura no Terreiro Mamãe Oxum e Pai Oxalá deveria ser realizada com mais frequência, assim como as sessões de caboclo e astral, mas, devido aos inúmeros compromissos dos filhos-de-santo, que são muitos e que têm muitas coisas para fazer, além das obrigações religiosas, as sessões de pajelança são realizadas só uma ou duas vezes por ano e, em alguns casos, como uma festa, a exemplo da realizada para São Expedito. Outras vezes, o pai-de-santo dá passagem para a linha de cura sentado em uma cadeira, com a colaboração de duas ou três pessoas, e realiza a sessão de cura para atender a necessidade de algum cliente que precisa de atendimento nessa linha, como explicou o pai-de-santo. Esse tipo de cura é feito para um cliente que chega na Casa e que, após a avaliação do pai-de-santo, é recomendada a realização de uma sessão de cura. Decidida a realização da cura, o pai-de-santo convoca algumas pessoas para tocar e para fazer a pajelança.

No terreiro de Pai Joãozinho, as práticas de cura percorrem vários caminhos, como já citado anteriormente. Algumas vezes, um caso é resolvido somente na linha dos caboclos ou guias; outras, na linha astral ou dos astros; e outras, ainda, através das sessões de cura ou pajelança. Como explica aquele pai-de-santo, às vezes as pessoas estão com "porcarias", com feitiço, doença de chagas abertas ou feridas e o curador tem necessidade de chamar "o povo de cura", pois trabalham com ervas, rezas e orações. E são os ca-

boclos, os índios, os pretos-velhos e as mães d'água que vêm tratar as pessoas que estão com "porcarias", trabalhos feitos. Mas, atualmente, muitos pais ou mães-de-santo, quando chega uma pessoa na Casa deles com problemas que devem ser tratados na linha de cura, preferem usar o lado mais fácil para eles, ou seja, pedem uma galinha, um bode e outras coisas, para desmanchar o feitiço. Antigamente não era assim, você não olhava esse tipo de pedido. O curandeiro, antigamente, mandava que a pessoa trouxesse, para a cura, velas, incenso, os matos tais e tais e dizia: "vem que vou fazer uma cura, uma mesa para você". Quando o cliente chegava na casa, já na parte da noite, encontrava duas ou três pessoas, médiuns que trabalhavam na linha de cura. O curador fazia uma oração, abria a mesa de cura e a pessoa sentada passava por um ritual para a retirada do feitiço que estava no corpo ou então para a cura de uma ferida aberta. Em seguida, era ensinado, ao paciente, os matos, as ervas e os chás que deveriam ser utilizados durante todo o tratamento, até ficar curado do mal acometido. Os curandeiros aguardavam sempre as orientações do guia, que diziam qual o lugar onde deveria ser realizado o ritual. À noite, eram reunidas as pessoas que saíam para a pajelança de maracá. Hoje, na maioria dos terreiros, em vez desses procedimentos de cura, vemos despacho na praia, na encruzilhada etc. Antigamente havia curandeiros que curavam "no tempo" (fora de casa), mas por não ter um lugar certo para a realização do ritual de pajelança.

Retomando a questão da repressão policial aos curandeiros, quando a polícia ficava sabendo que estava sendo realizado um ritual de cura, os antigos curadores não precisavam ser avisados, pois os guias confundiam os guardas, que ficavam rodando a noite toda e não conseguiam chegar ao local da sessão. Os curandeiros trabalhavam até o dia amanhecer, sem sofrer nenhum tipo de repressão policial, daí porque eram tão temidos. Hoje, quase não encontramos pajelança nos terreiros de mina devido à grande repressão da polícia às Casas de curadores e existem médiuns que nunca viram uma cura, que nunca dançaram cura.

Para Pai Joãozinho, é preocupante ver que muitas casas de culto afro-brasileiro deixaram de lado a pajelança, ritual tão necessário aos terreiros. O mais grave é que "muitos não conhecem as ervas, as plantas, para ensinar alguém a fazer um chá, pois não aprenderam com sua mãe ou pai-de-santo e nem com os caboclos, os índios e os pretos-velhos. Segundo o pai-de-santo, o que ele sabe aprendeu um pouco com a mãe-de-santo, Maria Lopes, e, principalmente, com seus guias de cura, que o orientaram em tudo: purgantes feitos de ervas, chás e uso de matos, que ele nem conhecia e que seus guias mandavam buscar, dizendo onde deveriam ser pegos e, na

hora exata, era tomado o banho. Dentro da linha de cura, segundo o pai-de-santo Joãozinho, muitas coisas que aprendeu ajudam as pessoas: benzer quem estava com problemas de "olho", erisipela, cobreiro etc.

Hoje, existe necessidade do ritual de pajelança dentro das Casas, mas é muito difícil resolver esse problema, até porque, no passado, a pajelança foi proibida. Poucos terreiros fazem pajelança e, quase sempre, só uma vez ao ano. Com o tempo, corre-se o risco dessa tradição cultural acabar, pois os médiuns mais jovens preferem aprender o que é mais fácil, menos complicado e, também, porque tem um dizer dos mais velhos que "na mina o médium pode dançar, mas na pajelança é diferente, pois é um ritual muito perigoso, uma vez que a própria entidade invocada para curar pode fazer mal ao médium, pode "flechar" o médium". O curador é obrigado a trabalhar corretamente na linha de cura ou então, de repente, pode aparecer doente, por uma "flechada" de mãe d'água, de curupira, ou pode ficar "assombrado".

Os curadores antigos mandavam queimar uma grande quantidade de lenha e, quando tudo virava carvão, as brasas eram espalhadas no chão e eles dançavam em cima. É, por isso, também, que o povo dizia, antigamente, que os curandeiros eram feiticeiros, que matavam. O "povo de cura (os encantados?) não tem pena de fazer as coisas, eles fazem mesmo".

Na casa de um curador, uma pessoa podia chegar aos gritos, desesperada, por causa de uma doença e uns tiravam o feitiço com a boca; outros cortavam, botavam um copo sobre o corte, rezavam e diziam "pode tirar, porque o que estava dentro está aqui". De repente, a pessoa ficava curada e pronto. Hoje não vemos mais curadores como aqueles. Antigamente existiam as pedras de "mira" que, quando a pessoa chegava na casa dos curandeiros, eram usadas por eles na palma da mão e eles diziam tudo da vida da pessoa, mostravam a cara de quem estava fazendo mal a elas ou então diziam: "quem lhe roubou foi este, você conhece?" E outro método usado pelos curandeiros para ver o rosto de pessoas que estavam causando mal a seus clientes era o do copo d'água. Hoje não temos mais essas formas de trabalho. Hoje, segundo o pai-de-santo Joãozinho, se entregar um maracá aos jovens pais ou mães-de-santo eles não sabem como iniciar uma pajelança.

Na pajelança não tem aquela coisa, como na Mina, de abrir o tambor e fechar no mesmo ritual e ser obrigado a cantar os mesmos pontos. Na cura existe um ponto para abrir os trabalhos do dono da Casa e o dono da mesa de cura, o restante pertence aos guias que, na hora, dão o ponto para cantar. Às vezes, um pai-de-santo canta aquelas que ele já tem, que são dos guias dele, mas os guias, na pajelança, chegam,

dão o ponto (cantam) e não demoram, vão embora. E, às vezes, é um ponto que ninguém conhece. Outras vezes vêm, cantam um ponto conhecido e vão embora.

A mesa de cura na pajelança é diferente de um altar. Na cura, geralmente, não existe altar, é uma mesa de santo "encruzada", preparada para evitar entrar uma perturbação, uma demanda. Serve para desmanchar um feitiço, para fazer um trabalho de firmeza. A mesa, de fato, é um altar, só que é preparada, cruzada. Cada pessoa prepara de uma forma: uns colocam galhos de ervas, de arruda, de manjerição, vassourinha, palha de tucum, fitas coloridas e punhal em cruz. Tudo isso varia conforme as orientações dos guias de cura. Infelizmente, diz ainda o mesmo pai-de-santo, tudo isso são coisas que estão se acabando.

No *Terreiro de Mamãe Oxum e Pai Oxalá*, a casa de taipa, atualmente usada como moradia por algumas filhas-de-santo, foi construída para a realização da pajelança. Segundo o pai-de-santo, por exigência dos guias, além de ter o piso de "chão batido", deveria ter o teto coberto com palha do buriti, palmeira comum dos alagados. Na Casa, como foi crescendo o número de médiuns curadores, os rituais de cura são hoje realizados nos barracões de Seu Manezinho (encantado), no da "Ilhinha" (espaços destinados à mina) e, às vezes, a cura é feita "no tempo", na mata.

Quando se faz uma cura, a porta está aberta para todos os guias. Passa a linha da mata, a linha da água, do mar, da água doce, que é uma linhagem de cura. Na pajelança da mata, os índios incorporavam muito os espíritos dos bichos. Na cura de terreiro de mina, também são incorporados os espíritos dos animais, mas, quando eles descem e cantam, não se manifestam como animais e sim como um caboclo, como uma entidade que canta o ponto.

Sobre os guias que descem na linha de cura, perguntamos ao pai-de-santo qual a linha mais forte, a linha indígena ou a africana? Ele explicou que depende do grau de desenvolvimento do médium. A linha de índio é muito forte. Outros trabalham com a linha de "mãe d'água", que é também muito forte, e outros na linha de preto-velho. Todas são muitos fortes e a força de cada uma varia de médium para médium.

REFERÊNCIAS

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma*. 2. ed. rev. e atual. São Luís: EDUFMA, 2000.

OLIVEIRA, Maria Ivana. *Práticas de cura em um terreiro de mina*. Monografia de Ciências Sociais. UFMA, 2002

* Retoma texto apresentado no 10º Congresso Brasileiro de Folclore – São Luís, 18 a 22/07/2002.

** Licenciada em Ciências Sociais; pesquisadora de Religião Afro-brasileira.

1 Para os adeptos da Cura, as pessoas "feitas de natureza" já nascem com o dom de curar.

TAMBOR DE CRIOLA NAS FESTAS DE TAMBOR DE MINA E DE UMBANDA EM SÃO LUÍS

Ottavio Nava Galvão*

Em visita a casas de tambor de mina¹ e umbanda² na cidade de São Luís, foi possível observar a presença de manifestações de tambor de crioula³. Nas casas de culto afro é grande o número de festas em homenagem às entidades espirituais durante todo o ano e, em algumas delas, o tambor de crioula se faz presente. Em determinados rituais ele se mostra como sendo a principal atração, enquanto que em outros atua apenas como coadjuvante, como é o caso do dia 13 de maio, em que alguns terreiros tocam em referência a Preto Velho.

Pesquisando, o assunto, nota-se que foram publicados poucos trabalhos sobre o tema. Dentre eles o que melhor trata do assunto é o livro "Tambor de Crioula – ritual e espetáculo", organizado por Sérgio Ferretti. No capítulo cinco, que tem como título "A presença do tambor de crioula nos terreiros de mina", Ferretti faz uma comparação entre tambor de crioula e tambor de mina:

"O tambor de crioula é uma dança de diversão e um meio de pagamento de promessa a S. Benedito, que se caracterizaria pela presença da punça ou umbigada como uma forma expansiva de interação, um convite à dança ou uma demonstração de contacto entre sexos, num grupo de companheiros. Enquanto que o tambor de mina é uma forma de culto dirigido a entidades sobrenaturais, caracterizado pela posseção dos encantados pelas dançantes, como forma de interação entre pessoas e divindades num grupo de culto" (FERRETTI, 1979, p. 126).

Como meu objetivo aqui não é tratar do tambor de crioula, especificamente, mas de sua presença nos terreiros, destacarei duas entidades espirituais e suas respectivas festas: *Preto Velho*, *Jaridama* e farei uma breve referência a *Pedrinho*.

Os *Pretos Velhos* seriam, segundo Vagner Gonçalves da Silva:

"... o espírito de um negro escravo muito idoso que, por isso, anda todo curvado, com muita dificuldade, que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar à terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida." (SILVA, 1994, p.121).

No dia 13 de maio de 2005, estive na casa *YLÊ AJE YEMOVA*, do falecido Jorge Itaci de Oliveira, por volta das 21:30 horas, para observar a festa que aconteceria em comemoração ao dia da Abolição da Escravatura, tendo também a presença de um grupo de tambor de crioula⁴. O local era bem rico e ornamentado com muitos quadros, como os terreiros tradicionais de tambor de mina. No início da festa havia somente mulheres dançando e o tambor de crioula⁵ parecia ser o único meio de celebrar as entidades. Nessa celebração as coreiras dançavam junto com vários filhos-de-santos que demonstravam serem Pretos Velhos devidos seus aspectos rabugentos, como descrito por Mundicarmo Ferretti⁶. A apresentação do grupo se deu por pouco tempo. Terminou às 23:30h. Em seguida um toque de mina foi iniciado.

No dia seguinte, 14 de maio, em visita ao terreiro de umbanda da mãe-de-santo D. Mariinha, assisti a outra apresentação de tambor de crioula⁷. Na festa estavam presentes duas entidades Pretos Velhos, uma delas recebida pela chefe da casa e outra por outro médium que estava presente.

Conhecidos nesse ambiente como curadores e aconselhadores, os Pretos Velhos, - que de acordo com a crença do local incorporam seus médiuns - nesse dia, ficaram sentados, fumando charuto e dando conselhos às pessoas que lhes iam pedir. Algumas vezes, um dos Pretos Velhos se punha a dançar junto às mulheres do tambor de crioula, como ocorreu no dia anterior, no terreiro de Pai Jorge. Porém, diferentemente do outro tambor de crioula, esse teve longa duração. Começou no período da tarde e adentrou a noite.

Como se pode perceber, o tambor de crioula mostrou-se presente em dois terreiros em homenagem a Pretos Velhos. No entanto, a forma como se procedeu à celebração revela a distinção entre ambos. Assim, cada Preto Velho é uma entidade diferente da outra e o próprio termo "Preto Velho" seria apenas um estereótipo de uma entidade que desempenha determinada função. Mundicarmo Ferretti explica bem a diferença que há entre Pretos Velhos:

"Embora se costume classificar como 'preto-velho' toda entidade espiritual que foi escrava, algumas entidades homenageadas em São Luís no dia 13 de maio fogem a essa categoria, como é o caso de Chica Baiana. Os pretos-velhos homenageados em terreiros da capital maranhense no dia da libertação dos escravos nem sempre se aproximam do 'modelo do Pai Tomás'. Enquanto

alguns são mansos e pacientes, como o Preto Velho de Mariinha, outros são rabugentos e, às vezes, até agressivos, como vários dos que 'baixam' naquele dia no terreiro de Jorge Itaci." (FERRETTI, M. 2001)

Vemos assim que os Pretos Velhos não são somente um, mas vários, e cada terreiro teria o seu ou os seus. O importante é enxergar que o tambor de crioula se encaixa tanto na comemoração da abolição, quanto na celebração às entidades.

Em relação à entidade *Jaridama*, ele é homenageado com uma festa no terreiro *Fé em Deus*, no bairro Sacavém, mais conhecido como "Terreiro de Mãe Elzita". A pessoa que recebe o guia⁸ chama-se Dona Diquinha, que é a segunda pessoa no comando da casa. Segundo a própria entidade (*Jaridama*), ele seria um caboclo⁹ turco, filho do rei da Turquia. A festa é realizada no dia 27 de agosto, dia de São Raimundo Nonato.

Sobre como começou a festa de *Jaridama* a São Raimundo, Mãe Elzita relatou que foi a pedido da entidade. Segundo ela, *Jaridama*, através de sua médium, disse que queria fazer uma festa no dia de São Raimundo Nonato, tocando um tambor de crioula, pois a primeira vez que ele tinha incorporado havia sido no dia do santo. Assim, Mãe Elzita aceitou que se tocassem um tambor de crioula no dia de São Raimundo Nonato.

Visitando a casa no segundo dia da festa, pude perceber que os cânticos do tambor de crioula não se mostravam excitados, como é de costume nas rodas convencionais, talvez isso se explique pelo fato de terem sido tocados desde a noite anterior, fazendo-se apenas pequenas pausas para que as pessoas se alimentassem.

Depois de um breve momento, *Jaridama* apareceu. Ele estava com uma blusa branca, saia amarela e uma faixa vermelha. Dirigiu-se para o meio do salão onde o tambor de crioula era tocado e colocou um grande chapéu branco, que tinha bordas vermelhas. Enquanto segurava um lenço azul na mão, ficava arrumando a roda do tambor, para que as pessoas fizessem o círculo corretamente. Nesse momento, pegou um cigarro e ficou tragando. Instantes depois ele também entrou na roda e começou a dançar, ainda que lentamente. Uma mulher acompanhou e pungou com ele, enquanto outra batia as baquetas no tambor. Nesse momento a relação da entidade *Jaridama* com as dançantes tornou-se mais perceptível. O tambor continuava enquanto o salão era defumado.

Quando Surrupirinha¹⁰ entrou na roda de tambor, trazendo na mão uma bandeira vermelha, não demorou muito para as outras mulheres do terreiro também se dirigirem ao mesmo local. Cada uma pegava a bandeira, dançava um pouco e passava para a outra, que repetia o mesmo processo. Enquanto a bandeira era passada, a maioria das mulheres recebia entidades. Outras recebiam enquanto estavam esperando a vez de pegar a bandeira.

Depois de um momento Surrupirinha pegou um pequeno chapéu de palha e dançou com ele na cabeça. O mesmo processo feito com a bandeira também foi feito com o chapéu, sendo que, agora, quem pegava a bandeira também pegava o chapéu. As mulheres do grupo do tambor de crioula não deixavam a música cessar, pois não paravam de dançar. Enquanto umas praticavam obrigações à sua entidade, outras brincavam no seu grupo e tudo isso acontecia dentro de uma roda de tambor de crioula. Assim, pude perceber o momento exato do encontro entre o sagrado e o profano na relação da sensualidade das coreiras¹¹ junto às entidades. Dessa forma é possível perceber que nas manifestações afro sempre há a presença do pungado, do ritmo, da música. A promessa não seria um sacrifício a ser feito, mas uma comemoração, um festejo que traz alegria a quem está dentro. Assim, ao ter visto todo aquele jogo de sensualidade e cânticos cheguei a pensar que o local estava sendo profanado, porém, com um pouco de reflexão, pude notar que isso é uma característica de quem está inserido naquele mundo.

No momento em que as mulheres da casa¹² chegaram ao salão, imediatamente o local se encheu de pessoas. Às vezes Jaridama e Surrupirinha pegavam a bandeira juntos e ficavam girando. No final, todas seguraram as mãos umas das outras e fizeram um círculo, Jaridama e Surrupirinha ergueram a bandeira no meio e dançaram. A partir desse momento as dançantes se uniram, fechando o círculo.

Momentos depois Jaridama começou a cantar:

"Nasci em mouro,
nasci naquela cidade,
onde mora meu rei,
meu pai, meu senhor,
meu pai, minha majestade"
"Caboclo que passa na areia,
que pisa na areia,
que dança na areia,
que rola na areia."

O grupo que se apresentava nessa festa chama-se "Tambor de Crioulos de Raimundo Silva da Alemanha". Esse grupo teria um compromisso com a entidade Jaridama. Todo ano o grupo tem que tocar dois dias no terreiro de Mãe Elzita em reverência a São Raimundo Nonato e Jaridama. A festa, cuja duração é de três dias, começou no sábado, dia 27 de agosto, e se estendeu até o domingo, para reiniciar na terça, dia 30. Nesse último dia só aconteceu um almoço em ho-

menagem a São Raimundo e Jaridama. A participação do tambor de crioula se deu somente nos dois primeiros dias.

Um outro exemplo sobre a presença do tambor de crioula em terreiros de mina é a festa para a entidade Pedrinho, que também aparece na casa de Dona Elzita. De acordo com ela, Pedrinho pediu, através de sua médium, que fizessem uma festa para São Benedito com tambor de crioula. Essa festa é realizada no dia 06 de novembro. Um dia antes acontece um ritual de cura¹³. A médium dessa entidade é conhecida como Roxa e, na casa, é tida como curadora. Sobre a cura, Rosário Carvalho diz que: "... embora o preceito não seja especificamente para curar pessoas, pajés e entidades quando consultadas ensinam e fazem remédios da diversificada medicina popular".¹⁴ O grupo de tambor de crioula que se apresenta nessa festa é o mesmo da festa de Jaridama.

Essa comemoração começa com uma procissão para São Benedito. Na procissão a imagem do santo é levada para a casa de alguma pessoa da comunidade. Um cortejo vai atrás dessa imagem que é trazida de volta ao terreiro, enquanto o tambor de crioula fica sendo tocado na frente da casa, esperando para entrar junto com o santo. Depois disso uma ladainha é cantada e o tambor de crioula começa a ser tocado até o final da tarde.

Como foi mostrado, o tambor de crioula está presente em algumas festas de terreiros em homenagem a entidades, como no caso dos Pretos Velhos, Jaridama e Pedrinho. Dessa forma, o tambor de crioula mostra seu teor sagrado, embora possa, às vezes, ser considerada uma mera brincadeira de entretenimento. Pode-se pensar que ele é apenas divertimento, entretanto também pode ser visto, pelos seus participantes, como uma brincadeira sagrada, ainda mais em se tratando de promessas pagas com a realização desta festa. Existe, também, o fato de que, quando o tambor de crioula está sendo realizado, pode acontecer que os participantes tenham um desprendimento do mundo real, chegando a um estado de êxtase que se mostra presente nas coreiras e nos tocadores através de seus sons e gestos frenéticos. Nos rituais afro-brasileiros esse estado de êxtase é comum quando os médiuns recebem suas entidades. Sendo assim, quando o tambor de crioula é realizado dentro de um terreiro e entidades dançam nele, há uma aproximação de pessoas com seres considerados sobrenaturais. Isso se mostra bem presente no ato da punção, em que a coreira encosta o seu ventre no ventre do médium que está representando a entidade. Assim, há toda uma ligação entre o tambor de crioula e as festas ocorridas nas casas de culto afro. Em algumas ele é apenas mais um meio de homenagem a algum santo e em outros uma obrigação.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, Rosário. *Ritual de Cura no Terreiro de Mãe Elzita*. Boletim on-line nº10 Junho de 1998. Disponível em: <<http://www.cmfolclore.ufma.br>>. Acesso em: 18/12/2005.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2004.
- FERRETTI, Mundicarmo M. R. *Preto Velho na Umbanda e no Tambor de Mina no Maranhão*. Boletim on-line. nº19, junho de 2001. Disponível em: <<http://www.cmfolclore.ufma.br>> Acesso em: 26/12/2005.
- _____. *A presença de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira: sincretismo afro-ameríndio?* Boletim on line CMF nº 19 Disponível em: <<http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos/13.htm>>. Acesso: 26/12/2005. Ver também :<<http://www.cmfolclore.ufma.br>>.
- FERRETTI, Sergio. *O Tambor de crioula nos terreiros*. São Luís. SECMA. 1979.
- FERRETTI, Sergio e SANDLER, Patrícia. *Tambor de Crioula*. Boletim on line nº 3, CMF 1995; Disponível em <<http://cmfolclore.vilabol.uol.com.br/Bol03.htm#tambor1>>. Acesso: 18/12/2005.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci de. *Orixás e Voduns nos terreiros de mina*. São Luís. Secretaria da Cultura do Estado do Maranhão. 1989.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira*. São Paulo. Ática. 1994.

* Curso de Ciências Sociais – UFMA; bolsista de Iniciação Científica da FAPEMA.

- 1 Tambor de Mina pode ser designado como um culto de origem africana. (FERRETTI 1979, p. 111).
- 2 Sincretismo nascido no Rio de Janeiro na virada do século XX e talvez derivado da cabula (q. v.), que já no fim do século XIX registra elementos bantos, espíritas e palavras do jargão umbandista atual. (FERREIRA, 2004).
- 3 O tambor de crioula é uma dança afro-brasileira encontrada no Estado do Maranhão e praticada, sobretudo, por descendentes de africanos. A principal característica coreográfica da dança é a formação de um círculo com solistas dançando alternadamente no centro. Um de seus traços distintivos é a *Punga* ou *Pungada*, (a umbigada). FERRETTI, S. e SANDLER, P., 1995.
- 4 Jorge Itaci fala sobre essa festa no trabalho "Orixás e Voduns nos terreiros de mina". 1989, p.43.
- 5 Esse grupo de tambor de crioula parecia ser contratado. Isso impossibilitou saber o nome do mesmo.
- 6 FERRETTI, M. 2001.
- 7 Segundo os participantes da festa esse grupo é ligado ao NEAB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros).
- 8 Nos terreiros de São Luís é comum as pessoas dos terreiros chamarem as entidades de guias.
- 9 "O caboclo, no tambor de mina, embora tenha, geralmente, alguma ligação com o índio, pode ter uma origem não indígena (pode ser turco, francês ou ter outra nacionalidade)". (FERRETTI, M. 1995 p. 03).
- 10 Surrupirinha é uma entidade cabocla. Nessa casa ele é o guia de Mãe Elzita.
- 11 Mulheres dançantes do tambor de crioula.
- 12 No momento as dançantes estavam em transe com suas entidades.
- 13 Cura ou pajelança, ritual com elementos ameríndios e negros, comum em terreiros de São Luís.
- 14 Boletim on-line nº10 Junho de 1998, p.03 acesso em: 26/12/2005.

O ENTRUDO NO CARNAVAL DE SÃO LUÍS

Ronald Clay dos Santos Ericeira*

"Brincadeira de mau gosto é o que se vem registrando nos últimos carnavais de São Luís... No ano passado, registraram-se dois casos de cegueira irreversível em pessoas atingidas pela brincadeira dos 'gracistas' que, ultrapassando todos os limites do desregramento, atirando-lhes sobre os olhos substâncias corrosivas... A água, os corrosivos, a lama retirada da sarjeta atirada sobre quantos estejam o alcance, em nada recomenda os nossos foros de cidade civilizada... Fica o apelo... à erradicação dos nossos carnavais de tão condenável 'brincadeira'". (QUEREMOS carnaval e, não entrudo. O Estado do Maranhão, 02/02/1974, p.7).

Essa reportagem do jornal *O Estado do Maranhão* incentiva explicitamente as autoridades locais a combaterem a brincadeira do Entrudo no carnaval de São Luís. O objetivo de iniciar este artigo com a transcrição dessa reportagem acima ensejou levantar alguns questionamentos para reflexão: que brincadeira é esta denominada de *Entrudo* que deveria ser erradicada do folguedo de Momo local? Quando se iniciou sua prática no carnaval citadino? Em que formas o Entrudo se expressou na cidade e que sentidos lhe foram atribuídos ao longo dos tempos?

Rastreando fontes bibliográficas para refletir sobre essas questões, é pertinente frisar que na visão de Pereira de Queiroz (1999, p.30) o termo *Entrudo* surgiu em Portugal, antes do cristianismo, e significava 'entrada', sendo festejado para comemorar a entrada da primavera. Após a implantação do cristianismo na Europa, teria havido uma convergência de datas entre a celebração do Entrudo e o período momesco. A autora ainda enfatiza que o Entrudo era, até século XVII, comemorado em aldeias e cidades, porém, gradualmente, ficou restrito às elites. Sua base festiva apoiava-se nos laços familiares e relações de vizinhança e consistia em espécie de batalhas entre os foliões que se sujavam mutuamente, utilizando materiais ao alcance da mão: limões de cheiro, água, farinha, cinzas, lama e, por vezes, excrementos.

No tocante à manifestação do Entrudo no Brasil, Pereira de Queiroz (1999) sinaliza que teria reinado sozinho no período colonial, atingindo sua maior popularização no século XIX, quando começou a ser preterido em nomes dos bailes de mascarados promovidos pelos clubes carnavalescos cariocas conhecidos como Grandes Sociedades. Por sua vez, Leonardo Pereira (2004), ao analisar as representações de literatos sobre o Entrudo no século XIX no Rio de Janeiro, afirma que essas se diferenciavam conforme a classe social dos foliões. Havia escritores que consideram o Entrudo uma 'brincadeira nobre' quando praticada entre as famílias abastadas da cidade que usavam jatos ou bisnagas de cera contendo líquidos aromáticos (limões de cheiro) para molhar

os transeuntes desavisados. Todavia, havia aqueles que o classificavam como 'jogo brutal', quando festejado pelos segmentos populares como escravos, caixeiros e ciganos, posto brincarem o Entrudo sujando uns aos outros de farinha, lama e até mesmo urina. Esse 'mau Entrudo' teria sido condenado pelos literatos porque não se adequava às normas cultas de civilidade que idealizavam.

Embora não oferecendo pormenores sobre as batalhas do Entrudo em São Luís, Ananias Martins (2001) destaca que o Carnaval de Entrudo é comemorado na cidade desde meados do século XIX, atingindo seu apogeu nas primeiras décadas do século XX e envolvendo os diversos sociais citadinos. Na obra deste historiador é possível resgatar, ainda, algumas informações sobre o Entrudo (1819-1924) na capital maranhense a partir das memórias de Maria José Ribeiro, destacadas por ele:

"Não havia 'cordões' nem 'sambas', em compensação havia as 'cabaçinhas', pequenas bolas de borracha fina cheia de água colorida; outras com formato de frutas, cheia de perfume. Usava-se também uns terríveis com alvaide, farinha de trigo, e até fuligens de chaminés... Este carnaval primitivo, tão alegre, tão simples, foi mais tarde substituído pelos esplêndidos lança perfumes, ou rodó, como era chamados..." (Ribeiro Maria apud Ananias Martins, 2001, p.32).

Tomei de empréstimo essa citação para demarcar as transformações que aconteceram no Entrudo em São Luís no recorte de tempo supracitado (1819-1920). Primeiramente, operando com os termos empregados por Maria Ribeiro para se referir ao Entrudo, acredito que o termo carnaval primitivo, devido ao tom nostálgico empregado, foi utilizado como sinônimo de 'primeiras manifestações momescas' da cidade e não como antônimo de *civilizado* como se verá a seguir. Nesse sentido, o Entrudo seria uma das primeiras manifestações carnavalescas de São Luís. É possível identificar, ainda, através dessas lembranças, um carnaval sendo representado como 'simples', ou seja, as brincadeiras de Entrudo eram realizadas sem significativos custos, já que se usaria 'cabaçinhas' contendo perfume, trigo ou fuligens de chaminés. Arriscaria apontar que talvez essas 'batalhas com fuligens de chaminé' foram praticadas por funcionários das antigas fábricas de algodão de São Luís¹, que, criativamente, estariam atribuindo novos sentidos aos restos de tecidos dos seus trabalhos. Ademais, os registros de memória apontam ainda a passagem/substituição das 'batalhas de cabaçinhas' pelo uso do 'Rodó' e essa transição implicou em outras significações para o Entrudo na cidade.

No que tange à designação "Rodó", uma crônica de *O Estado do Maranhão*, de março de 1981, reporta que esse termo seria de-

corrente do nome de uma fábrica chamada Rhodia, que se instalou na cidade paulista de Santo André em 1918 e, desde então, passou a comercializar lança-perfumes com o nome de "Rodó" (UM HÁBITO secular..., 1981, p.3). Foi através desse termo 'Rodó' que Zelinda Lima lembrou-se das batalhas de Entrudo que presenciou na sua infância durante os dias da folia de Momo:

"Era uma coisa que a gente ia pra festa, e todo mundo fazia guerra de lança perfume... Meu pai mesmo comprava caixas e caixas, tinha de vidro que, quando estilhaçavam, feria muito. Então ele comprava aquelas bombas douradas... prateadas e chamava todo mundo. Isso se chamava Rodó. Ninguém chamava lança-perfume, todo mundo chamava Rodó que era a marca do lança-perfume". (informação verbal)²

Cabe ressaltar que o Entrudo 'batalha de Rodó', nas décadas de 1940-1950, além de possuir um caráter familiar, como revelaram as lembranças de Zelinda Lima, também adquiria uma feição romântica ao ser mediadora entre os casais apaixonados, conforme nos revela as memórias de um outro entrevistado:

"O nosso carnaval antigamente tinha muita coisa bonita... desde dezembro já começava a folia... Naquela época o Rodó era uma maneira de você se identificar com uma pessoa, quando você era rapaz e queria conhecer, se dar bem com uma menina, jogava no pescoço... Aquele Rodó ficava meio frio, ela já sabia que tinha que 'tava' paquerando com ela. Esse era um tipo de paquera carnavalesca. Isso até em bloco, em festa, em baile de máscaras". (Informação verbal)³

Malgrado houvesse, por vezes, sentidos positivados ao Entrudo até a década de 1950, cumpre enfatizar que, sobremaneira, a partir da década de 1960-1970, essa expressão carnavalesca passou a receber severas críticas negativas de cronistas, editando em jornais que essa brincadeira, além de ser de 'mau gosto' por sujar as pessoas, tornava-se também um elemento nocivo aos próprios foliões que utilizavam as substâncias dos limões de cheiro (lança-perfume) não mais para molhar/sujar os incautos, mas as consumiam como tóxicos a fim de se obter efeitos alucinógenos. Embora houvesse o combate intensivo a qualquer forma de expressão do Entrudo, as reportagens de jornais narravam as dificuldades encontradas pelas autoridades instituídas em se punir quem ainda insistisse em brincar-lo:

"O lança perfume é tolerado pela polícia, apesar da proibição da lei e também pelas pessoas que não aderem ao hábito, mas não vêem nada de mais em cheira um lenço e embriagar-se, apesar disto, quem comprar ou vender

lança-perfume está sujeita a pena de um a quatro anos de prisão, além de multa... Porém segundo a polícia é impossível dar o flagrante do uso do lança-perfume, porque como as ampolas são de vidro, se o consumidor jogar no chão, a contravenção evapora-se". (UM HÁBITO secular..., 1981, p.3).

No entanto, ainda que cientes dos problemas enfrentados pela polícia para punir os que ousavam infringir a lei ao "brincar de sujar os outros foliões", foram inúmeras reportagens e crônicas, no período da década de 1970, classificando o Entrudo como 'carnaval sujo' e convocando insistentemente a polícia a proibir as "batalhas do Entrudo". A título de exemplo, eis um trecho de crônica transcrito:

"Que não mais se venha a brincar 'carnaval sujo' na Capital da Terra da Cultura, na Atenas Brasileira... E que nossas autoridades coíbam, de uma vez por todas, a falta de educação e de princípios dos que costumam emporcalhar os nossos foros de gente civilizada que sabe brincar sem molestar aos que estão fora da brincadeira". (O RETORNO..., 1977, p.7).

É mister frisar que esse trecho de reportagem possui um marco temporal próximo do que começou este artigo. Em ambas, há uma acentuação e valorização do que eles nomeiam de foros de cidade civilizada, que deveriam ser defendidos das práticas condenáveis do Entrudo pelos poderes públicos. Em outras palavras, São Luís, a Atenas Brasileira, não deveria ter seu carnaval maculado com a presença de brincadeiras apontadas como violentas e desregradas. Valeria sinalizar, respaldado em trabalhos de Rossini (1993) e Lacroix (2002), que as representações coletivas que forjaram o mito da Atenas Brasileira, bem como o da fundação francesa da cidade, foram forçadas pela elite social e intelectual ludovicense e enfatizam a singularidade e a superioridade cultural da capital maranhense. Nessa direção, as críticas e reprovações à manifestação do Entrudo na década de 1970 advinham, sobretudo, de representantes dos segmentos sociais mais cultos que procuravam e incentivavam divertimentos carnavalescos considerados civilizados.

"Coisa de admirar em nossos tempos, surgiu, em São Luís, um grupo de jovens universitários, cônscios de seu papel de futuros líderes da geração nova, de moços amantes da Cultura e da Tradição - o Grupo Punga, que vem arremetendo contra a desmoralização de nosso carnaval, contra a suja e mal-educada maneira que se procurava implantar, de brincar o carnaval à base de banhos de lama, de água suja, de alvaia-de e outras substâncias poluidoras à saúde". (O RETORNO..., 1977, p.5).

Em relação aos incentivos institucionais para as práticas culturais na década de 1970, não se pode esquecer que o País vivia uma ditadura militar. Na visão de Ortiz (2003), embora tenha havido dispositivos visando o controle das expressões culturais, as medidas estatais não se voltavam unicamente para a repressão, possuindo um lado de fomento à

cultura popular. Em São Luís, foi possível identificar incentivos institucionais direcionados para os grupos carnavalescos classificados como organizados: escolas de samba, blocos tradicionais e grupos de tambor de crioula, entre outros. Assim, como o Entrudo era considerado desregrado, não recebia subvenções estatais, logo era perceptível o seu declínio no carnaval de São Luís, o que talvez tenha levado Araújo (2001) a afirmar seu banimento da folia de Momo na década de 1970. Nessa perspectiva, muitos cronistas também já consideravam as 'batalhas de Rodó' como extintas: *"É com saudades que todos falam naquele terceiro lugar, com um carnaval de rua forte... o Rodó também que fez a alegria e a desgraça de muitos foi outro componente que se transformou peça de museu. (JORGE, 1981).* Todavia estavam enganados os que consideravam o Entrudo como morto, pois, em 1982, o Imparcial anunciava seu retorno à folia de Momo cidadina:

"...jatos de água de esgoto, lama e até ovo de galinha, talco e maisena, eis alguns ingredientes que se juntaram ao já tradicional Entrudo do carnaval de rua de São Luís. E isso gerou alguns desentendimentos em muitos pontos da cidade, porém sem consequências drásticas. É o retorno a um período vivido na década passada, onde no período do carnaval, as pessoas se preocupavam muito mais em molhar e sujar os outros que brincar de forma mais sadia.... esquecido durante alguns anos, mas recordado, com entusiasmo em 82". (O RESSURGIMENTO..., 1982, p.5).

Diria que paulatinamente o Entrudo foi retornando ao carnaval de São Luís ao longo dos anos de 1980, sendo novamente percebido e representado de forma positiva por amplos segmentos sociais e pela própria mídia. Além disso, o Entrudo assumiu novas

feições, ao ser celebrado através dos diversos 'blocos de sujo' que se multiplicaram durante a década de 1990 nos diversos bairros periféricos de São Luís. Nos dias de carnaval, o circuito de Rua São Pantaleão/Madre Deus tornava-se "a Pátria da maizena, onde foliões sujam-se dos pés à cabeça em nome de Momo". (APÁTRIA..., 1995, p.1). Assim, próximo à virada do milênio, o Entrudo voltou a adquirir um local de destaque entre as expressões carnavalescas locais: *"Este ano tudo está nos trinques. Vai ter carnaval para todos os gostos e faixa de foliões... Os blocos de sujo já refinam suas latas de leite Ninho e estocam seus pacotes de Maizena para o grande desfile dos bairros. (FARIA, 1998, p.7).*

Acredito que um estudo mais sistemático do Entrudo em São Luís ainda precisa ser realizado, sobretudo, em seus aspectos ritualísticos e de rivalidade. Espero que as indicações bibliográficas e reflexões aqui alçadas permitam novos debates sobre as variações dessa expressão carnavalesca multifacetada. Acrescentaria, ainda, que esta perspectiva diacrônica do Entrudo em São Luís possibilitou suscitar análises iniciais de como essa manifestação momesca foi socialmente representada ao longo do tempo na cidade: ora considerada primitiva por burlar preceitos valorizados socialmente pelos segmentos sociais abastados, ora essa mesma parcela social o classificava como tradicional. Ademais, "batalhas de cabaçinhas", "de Rodó", "de Maizena" significavam e significam brincadeira entre vizinhos, entre familiares, entre namorados, entre amigos ou rivais. Fica o registro de que o Entrudo permaneça vivo entre nós, pois, embora o ato de brincar de sujar o outro por vezes seja visto apenas pelo viés negativo, tal ação tem distintos sentidos subjacentes, quais sejam: 'brincar o carnaval com o outro...' estar socialmente com o outro'...

REFERÊNCIAS

- A PÁTRIA da maizena. *Jornal Pequeno*. fevereiro. 1995.
- ARAUJO, Eugênio. *Não deixa o samba morrer*: um estudo histórico e etnográfico sobre o carnaval de São Luís e a escola Favela do Samba. São Luís: EDUFMA, 2001.
- CORREA, Rossini. *Formação Social do Maranhão*: o presente de uma arqueologia. São Luís: Plano Editorial/SECMA, 1993.
- ERICEIRA, Ronald Clay dos Santos Ericeira. *Haja Deus! A Flor do Samba na festa de Momo da Atenas Brasileira*. (Dissertação de Mestrado). São Luís: UFMA, 2005.
- FARIA, Antônio Nelson. O Bloco da vitória volta para rua. *O Imparcial*. Janeiro. 2004.
- JORGE, Sebastião. Terceiro do Mundo. *O Imparcial*. Janeiro. 1981.
- LACROIX, Maria de Lurdes Lauande. *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*. 2.ed. São Luís: Lithograf, 2002.
- MARTINS, Ananias. *Carnaval de São Luís*: diversidade e tradição. São Luís: Lithograf, 2001.
- PEREIRA DE QUEIRÓZ, Maria Isaura. *Carnaval brasileiro*: o vivido e o mito. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *Carnaval das Letras*: Literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- O RESSURGIMENTO do entrudo no carnaval. *O Imparcial*. Fevereiro, 1982.
- O RETORNO do Antigo Carnaval. *O Imparcial*. Fevereiro. 1977.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- QUEREMOS carnaval e, não entrudo. *O Estado do Maranhão*. Fevereiro. 1974.
- UM HÁBITO quase secular: o lança-perfume. *O Estado do Maranhão*. Março. 1981.

· Mestre em Ciências Sociais - UFMA

1 Rossini Correa (1993) aponta o fim do século XIX e começo do século XX como o período da indústria têxtil em São Luís, fazendo a receber nesse transcurso o título informal de Manchester Brasileira.

2 Entrevista concedida por Zelinda Lima, membro da Comissão Maranhense de Folclore, em junho de 2004, quando realizei pesquisa de campo para o trabalho dissertativo. (ERICEIRA, 2005)

3 Entrevista concedida por Seu Portela, morador do Desterro, em outubro de 2004.

JANELA DO TEMPO

Festa de São João que eu vi*

Lopes Bogéa*

A festa de São João e o Bumba-meu-boi que eu vi.

Na década de trinta eu era um garoto, e estava em companhia de meu velho João Leles dos Santos, inventor do gás em balão de borracha suspenso no ar. Por não registrar seu invento perdeu a paternidade. Lá estávamos no largo do João Paulo, com as bombas, garrafas de ferro, sacos com alumínio cortado, latas de soda cáustica com balões de borracha e tubos de linha. O povo que nunca havia visto tal coisa, se acercava de gente, para assistir serem cheias as bolas e se erguerem no ar presas por linha zero. Era mesmo lindo, ver cambadas de balões coloridos presos nos dedos dos vendedores. Eu era um deles. Saía com os balões para as barracas que estendiam suas mesas entre ariris, cordões com bandeirinhas de papel de seda em cores diversas. Homens, mulheres e bebidas se misturavam nos quadrados de madeira a se divertirem... Chegava eu com as bolas as mulheres desejavam e os cavalheiros compravam, enchendo as mãos das damas que os acompanhavam. Oh! Que saudades daqueles bons tempos.

Vamos a festa: Na noite de vinte e três para vinte e quatro de Junho, dia este consagrado a São João Batista, meu padroeiro. O povo da cidade afluía em massa para o bairro do João Paulo para assistir as brincadeiras do Bumba-meu-boi. O transporte mais usado era o bonde elétrico de preferência o "Caradura". Estes veículos, na época da festa rodavam até o outro dia aparecer, carregando o povo. Os bondes que até há bem poucos anos prestavam serviços à coletividade, era o transporte mais barato, deixaram de ser úteis por terem sido retirados de circulação pelo ex-Prefeito "Cafeteira". Os moradores do bairro eram chamados de "Gente do Barro Vermelho", porque na época a via era de barro bruto, não havia calçamento nem asfaltamento. O largo, como a via chamada "Caminho Grande", também era de barro bruto, socado com os pés da nossa gente humilde que ali habitava. Na praça existia uma igreja que tinha como patrono São Roque, onde hoje funciona o mercado municipal do bairro. A zeladora da capelinha está hoje com seus noventa e cinco anos, chama-se dona Florípedes, reside à rua Agostinho Tórres. Em frente à sua casa, ainda está de pé, uma das tantas mangueiras que davam sombras para os moradores do pequeno lugar, que só na festa de São João sentiam grande alegria pela visita das classes alta e média, que se misturavam em uma só, jun-

tamente com os moradores do bairro. Quinze dias de festa e irmandade de gente, como queria o Criador!

Há certa coisa na vida que se transforma em culto e tradição. Eis que no largo existia uma mangueira secular, bastante copada, que se erguia como um monumento com suas frondes, querendo proteger e abrigar a todos os presentes. Os Bumba-meu-bois vinham fazer suas apresentações no largo, faziam suas "obrigações" na porta da casa de São Roque, depois iam brincar debaixo da tradicional mangueira, isto fazia parte da festança. Diziam mesmo os mais velhos, que quando uma brincadeira não representasse para a mangueira, esta teria má sorte. Não víamos na época a epidemia de quadrilhas por lá não víamos tal brincadeira, era somente o Bumba-meu-boi que é, e será, a tradição do Maranhão. A festança não parava, era contínua, os "bumbas" brincavam até o dia raiar, quando se recolhiam deixando debaixo da mangueira o chão socado pelos pés dos brincantes, ao sapatearem. Vamos falar dos bailes populares que se defrontavam em disputas de orquestras, todos cheios, apinhados, de onde saía um cheirinho de suor, misturado com poeira do piso socado, formando um gás horroroso!... Lembrome muito bem de um que tinha o nome de "Rosa Amarela" de propriedade do Tenente Trinta e Rosilin na rua da Cerâmica. Depois das funções dos bailes os músicos se dirigiam para o largo, onde ficavam tocando e bebendo na maior alegria nas barracas. Entre eles devemos salientar a figura imponente do músico "Paulo Moraes" que em companhia do seu trombone-vara, trepado em uma mesa executava lindas partes musicais, arrancando dos presentes aplausos e ovações... Durante o dia os boêmios com violões, cavaquinhos, pandeiros, tocavam chorinhos e carimbol para a popularíssima "Nega Fulo" (Flor). Filomena era o verdadeiro nome da popular "Nega Fulo". Esta colocava um copo cheio de cachaça na cabeça, requebrava até ao chão, sem o líquido derramar uma só gota. Também colocava o copo cheio no chão, e, ao compasso da música se rebojava até ao solo e apanhava a vasilha com os dentes, virando de um só trago para a garganta, sem derramar um pinga, sem se utilizar das mãos. A turma assistente batia palmas e enchia o copo de "branquinha" para a "Fulo" sorver de um fôlego. "Nega Fulo" fazia parte das festividades de São João do João Paulo. As suas parceiras eram Maria Bernarda, Maria Casadinha, Antônia Praga e outras artis-

tas da arena popular. Devemos salientar com destaque o grande compositor de fama, Messias com seu cavaquinho infernal, tirando sambas de improviso por um trago de cachaça, que os presentes pagavam com satisfação.

Os "Bumbas" que desfilavam, frutos da Ilha: "Madre Deus", na chefia de Zé Igarapé, Vila Passo, do famoso músico Misico, "Fé em Deus", do grande Laurentino (Seu Lola), "Rio São João", "Mata", "São José de Ribamar", as duas "Maiobas": Jenipapeiro e Grande, estas no comando dos poetas populares Eloi, Luís Costa e Dá na Vó, "Guaiba" (Iguaiba) e outros de menor projeção. Minha gente, nesta época a brincadeira era duríssima. Quando duas delas se encontravam, botavam para quebrar. O bumba-meu-boi do "Iguaiba" era o mais "remoso". Os "caboclos de pena" com suas "trupiadas", socando o solo com os pés nus e esturrando como feras bravas, conduziam nas cintas ou nos penachos torêtes de madeira para os encontros. Quando acontecia o pau comia. A pancadaria era grossa, às vezes até mortes surgiam, era um inferno. Sempre um querendo ser melhor do que o outro. Vi e ouvi certa vez no largo do João Paulo dois rapazes assistindo uma brincadeira, quando um deles falou: "Vamos embora rapaz, não vou perder meu tempo espiando um boi de "Fuça". O outro pediu espera mais um pouco, nós já vamos. Foi quando um dos brincantes apitou e agitando o maracá no ar cantou assim:

"Quem chamou meu boi de fuça é melhor arrespeitá

quem quiser espequetá

que se espequete

se não quer vá se deitá!"

- Também o nosso amigo Laurentino, considerado um dos mais festejados cantador da Ilha, estava certa vez assistindo uma brincadeira, todo metido num terno branco, de tubarão, fazenda coqueluche da época, quando o amo cantou saudando o nosso amigo:

"É Laurentino,

Tu é bom na bandaleira,

Tu fez casa de tijolo

E dei bolo no dono da caieira!"

- Por isto os dois poetas foram as vias dos fatos, indo parar a confusão na Central de Polícia. Fatos como estes foram inúmeros. Eu falo como falou o velho Guerreiro: "MENINOS EU VI".

* Jornal Pequeno. São Luís, Ano XVII, Nº 6.121. Terça-feira 30 de Junho de 1970, p.4.

** Jornalista e folclorista maranhense, já falecido.

RESUMOS E RESENHAS

TESES, DISSERTAÇÕES E MONOGRAFIAS SOBRE CULTURA POPULAR DO MARANHÃO

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira – *ILÊ ASHÉ IEMOWÁ*: um estudo etnográfico-midiático sobre um terreiro de tambor de mina em São Luís. Monografia de conclusão do curso de Comunicação Social. UFMA. São Luís: 2004, 78 p. Orientação: Sergio F. Ferretti.

RESUMO: O presente trabalho monográfico é um estudo etnográfico-midiático sobre um terreiro de tambor de mina em São Luís do Maranhão: o Terreiro de Iemanjá, no bairro popular da Fé em Deus. Esse terreiro de mina foi chefiado por mais de 40 anos pelo falecido babalorixá-vodunon Jorge Itaci de Oliveira. Ao longo do trabalho, aborda-se questões importantes como as relações entre a Antropologia e a Comunicação; elenca-se alguns jornalistas com algum tipo de trabalho voltado para as religiões afro-brasileiras; e discute-se a representação das religiões afro-brasileiras pelos meios de comunicação de massa, além de se apresentar aspectos antropológicos referentes ao terreiro de Iemanjá. O fulcro ou ponto essencial da pesquisa foi a vivência no terreiro de Iemanjá, ponto de partida para se contextualizar as religiões afro-brasileiras e as culturas negras no universo dos meios de comunicação.

SOGBOSI, Hippolyte Brice – *CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO A COSMOLOGIA E DO RITUAL ENTRE OS JÊJE NO BRASIL*: Bahia e Maranhão. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2004, 284 p. Orientação: Giralda Seyferth.

RESUMO: O objetivo principal desse trabalho é proporcionar um quadro de discussão de alguns assuntos decorrentes de pesquisas de campo em três unidades de observação no Brasil: Salvador e Cachoeira (no Estado da Bahia) e São Luís, no Estado do Maranhão, onde são praticadas religiões de origem africana denominadas “candomblé” e “tambor de mina”, res-

pectivamente. Trata-se de uma contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje, denominação atribuída à “nação” de origem daomeana, uma das vítimas da escravidão no Brasil. Esse estudo não é uma etnografia das casas, mas um estudo comparativo, onde coloca-se, mais uma vez, o problema do desafio existente entre os métodos a serem adotados numa pesquisa baseada na observação participante. O aspecto mais original da pesquisa foi gravar, num primeiro momento, um repertório de cânticos e rezas e, aproveitando-se a condição de falante nativo da língua fon, língua conventual dos candomblés Jêje, mergulhar, num segundo momento, nas unidades de observação de Cachoeira e São Luís, com a finalidade de fazer um *essai de reconnaissance* do seu legado lingüístico cultural. Neste sentido, a contribuição dos informantes foi fundamental, e proporcionou um intercâmbio frutífero de experiências. A estratégia de entrevistá-los sozinhos em casa funcionou; de outra maneira, teria sido impossível, visto as burocracias e os jogos de poderes inerentes aos terreiros em tempo de atividades. No novo habitat, o parentesco e a organização social, o gênero, o transe e a posse, o mito, o rito, a cosmologia e o simbolismo foram reinterpretados pelos africanos e seus descendentes no Brasil, ao ponto de conferir às práticas religiosas no País uma autonomia e uma identidade particulares. As incursões em outros países das Américas, como Cuba e Haiti, alimentam a discussão com o objetivo de afirmar que as formas comportamentais comuns a esses países lhes conferem unidade dentro da diversidade que é o mundo religioso afro, que é, ao mesmo tempo, uma continuação, dentro do conjunto das religiões chamadas de transe e posse. As entrevistas concedidas no atual Benin são a prova concreta dessa afirmação. As fontes bibliográficas da antropologia clássica e, sobretudo, a produção brasileira e internacional sobre o tema são os instrumentos imprescindíveis para conduzir um trabalho tão substancial.

PACHECO, Gustavo de Brito Freire – *BRINQUEDO DE CURA*: Um estudo sobre a pajelança maranhense. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 2004, 284 p. Orientação: Otávio Velho.

RESUMO: Essa tese tem como tema a *pajelança* ou *cura*, manifestação da religiosidade popular maranhense que apresenta uma forte dimensão lúdica combinada à ênfase no tratamento de doenças e perturbações. A partir de trabalho de campo realizado nas cidades de Cururupu e São Luís, a tese procura tratar das práticas dos *pajés* ou *curadores* maranhenses, abordando-os simultaneamente como mediadores com o sagrado, como agentes terapêuticos e como fontes de entretenimento e prazer estético, mostrando como esses aspectos estão estreitamente entrelaçados. Ao mesmo tempo, cada uma dessas dimensões é tratada como uma porta de entrada para discutir questões mais gerais no âmbito da antropologia da religião, da antropologia médica e da antropologia da performance.

DELGADO, Ana Luiza de Medeiros – *“SÓ PRECISA REBOLAR?”*. Uma investigação sobre performance e dinâmica cultural na tradição do cacuriá. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPE, Recife, 2005. 169 p. Orientação: Carlos Sandroni.

RESUMO: O cacuriá é uma dança conhecida em vários estados do Brasil como manifestação tradicional maranhense. Em São Luís, os grupos são numerosos e a dança está difundida em praticamente todos os bairros populares. Esse trabalho investiga a invenção e difusão da dança do cacuriá, assim como as transformações simbólicas sofridas pela manifestação enquanto contexto cultural.

ERICEIRA, Ronald Clay dos Santos – *HAJA DEUS! É a Flor do Samba na festa de momo da Atenas Brasileira*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, UFMA. São Luís, 2005, 240 p. Orientação: Sergio F. Ferretti.

→ **RESUMO:** Essa dissertação realiza um estudo histórico e etnográfico sobre a escola de samba Flor do Samba. As rememorações dos seus foliões e a pesquisa de campo e documental foram os instrumentos utilizados para analisar a trajetória dessa escola de samba no carnaval da cidade. São privilegiadas suas redes de relações sociais e o papel que desempenhou para a consolidação do ritual das escolas de samba em São Luís. A sociabilidade que permeia a Flor do Samba permite que ela articule mediações entre diversos segmentos sociais populares, intelectuais e políticos. O universo social da Flor do Samba condensa a complexidade urbana de São Luís em seus aspectos morais, míticos, festivos, mágico-religiosos, identitários, políticos e econômicos, que fazem o carnaval da cidade ser um fenômeno social total. Seus conflitos, suas tensões e suas negociações internas apontam para a diversidade e alteridade das experiências humanas, as quais são elementos vitais e complementares que possibilitam a recriação constante da escola. A paixão dos foliões pela Flor do Samba é um dos mediadores que os fazem trabalhar coletivamente para a continuidade dessa agremiação carnavalesca.

BARROS, Antônio Evaldo Almeida – RENEGOCIANDO IDENTIDADES E TRADIÇÕES: Cultura e religiosidade popular ressignificadas na maranhensidade ateniense (1940-1960). Monografia de conclusão do curso de História, UFMA. São Luís, 2005, 155 p. Orientação: Wagner Cabral da Costa.

RESUMO: Analisa-se processos de invenção e reinvenção do Maranhão e do maranhense a partir do estudo de práticas, experiências e discursos acerca de festas e manifestações da cultura popular, bem como de mitos e ideologias que embebem aquela sociedade em meados do século XX (1940-1960). No período em foco, a identidade maranhense continua sendo esculpida a partir de um velho mito, que se reatualiza e redefine o torrão local como Atenas Brasileira, uma singularidade (ou pretensa superioridade) que distingue a região e seu tipo de outras zonas do território nacional. Também, nesse período, manifestações de cultura e religiosidade popular continuam

sendo perseguidas, pintadas como sinais de decadência da região e de sua gente e não estariam de acordo com as ditas verdadeiras tradições da terra timbira. Ocorre que esse, também, é um momento em que elementos daquelas manifestações, especialmente o tambor de mina e o bumba-meu-boi, começam, de modo acentuado, a fazer parte de textos e falas que identificam e significam o ser maranhense. Nessa operação, participam intelectuais diversos, a imprensa, policiais, políticos, clérigos e os próprios populares; uma (re)negociação em torno da maranhensidade, envolvendo, dentre outros, movimentos de apropriação, circularidade, dominação e resistência cultural. O Maranhão e o maranhense não são categorias que se referem a realidades prontas e acabadas, trata-se, ao contrário, de uma região e de um tipo regional que vêm sendo constantemente escritos e reescritos e tais processos de significação e ressignificação, invenção e reinvenção têm um momento exemplar em meados do século XX.

ARAUJO, Paulo Jéferson Pilar - ESTUDO ETNOLINGÜÍSTICO DA VARIEDADE POPULAR DO PORTUGUÊS FALADO NAS TERRAS DE PRETO NO MARANHÃO. Monografia de conclusão do Curso de Letras. UEMA. São Luís, 2005, 50 p. Orientação: Fabíola de Jesus Soares Santana

RESUMO: Parte-se de pressupostos da Etnolingüística para uma descrição da variedade popular do Português falado nas chamadas comunidades negras rurais ou terras de preto no Maranhão. Analisa-se a realidade sócio-cultural, principalmente no âmbito religioso e lingüístico de tais comunidades. Levantam-se alguns questionamentos concernentes à participação de línguas negro-africanas na co-formação histórica do Português do Brasil, levando-se em conta as particularidades históricas desses grupos sociais denominados quilombos. Detendo-se no léxico via religião afro-brasileira, o Terecô, são analisados alguns termos existentes na comunidade Santo Antônio dos Pretos, no município de Codó, considerados africanismos, a partir de trabalhos etnográficos e lingüísticos nessa comunidade.

NOTÍCIAS

MORRE DONA CONCEIÇÃO MOURA

Morre aos 84 anos, por falência múltipla dos órgãos, dia 29 de dezembro, às 22 horas, após quinze dias internada no CTI do Centro Médico Maranhense, Maria da Conceição Moura Macêdo – Dona Conceição Moura - Mãe de Santo da Tenda São Jorge, à Rua Catulo da Paixão Cearense, casa 235, na Vila Passos. Nascida em 08 de dezembro de 1921, bem jovem foi “feita” na mina na Casa de Mãe Alta, na Rua do Outeiro. Foram mais de 65 anos dedicados à re-

ligião afro-maranhense. Começou a trabalhar no astral com seu Marcelino e na umbanda com seu Rompe Mato, quando a Tenda São Jorge situava-se na Rua do Outeiro. Afilhada de batismo de Dom Luís na crôa de Mãe Alta, nochê da Casa de Nagô, somente a partir de 1957, passou a trabalhar com Dom Luís por considerá-lo “muito cheio de responsabilidades”. Dizia que a Tenda São Jorge tinha como chefe, na umbanda, Seu Rompe Mato e na mina, Dom Luís.

I CONFERÊNCIA ESTADUAL DE CULTURA

Realizou-se a I Conferência Estadual de Cultura do Maranhão, nos dias 1, 2 e 3 de dezembro de 2005, convocada pelo Decreto nº 21.494, de 23 de setembro de 2005. Entre os objetivos estavam o de subsidiar o Conselho Federal de Políticas Públicas Culturais na definição das diretrizes do Plano Nacional de Cultura, a ser encaminhado pelo Ministro da Cultura ao Con-

gresso Nacional; contribuir para a formação do Sistema Nacional de Informações Culturais; promover amplo debate sobre os signos e processos constitutivos da identidade e da diversidade cultural maranhense; e eleger delegados que representarão o Estado do Maranhão na I Conferência Nacional de Cultura, para citar alguns dos doze objetivos.

NOTÍCIAS

I ENCONTRO NORTE-NORDESTE DE COMUNICAÇÃO E CULTURA

A Universidade Federal do Maranhão, o Instituto de Comunicação e Cultura Chamamarré e o Núcleo de Estudos em Estratégias de Comunicação realizaram no período de 8 a 10 de dezembro, no Centro de Ciências Sociais da UFMA, o I Encontro Norte-Nordeste de Comunicação e Cultura. Temas como nacionalização da cultura, mídia e cultura regional, política e cultura, economia e cultura foram atualizados pelos conferencistas: Bete Almeida, do MINC; Profa. Dra. Ângela Prysthon, da UFPE; Leonardo Brant, consultor e pesquisador em política cultural; Prof. Dr. Sérgio Gadini, da UEPG; Glauber Filho, jornalista e produtor da TV Ceará; Renato L, do Conselho Municipal de Cultura/Recife; Juiz Federal Carlos Madeira; e o Professor Doutor Francisco Gonçalves, da UFMA, que encerrou o I Encontro Norte-Nordeste de Comunicação e Cultura com a conferência Mídia e Poder. Durante o Encontro aconteceram, ainda, mini-cursos, grupos de trabalhos, lançamentos de livros, apresentações do Quarteto da Escola de Música Lilah Lisboa, Bumba-meu-boi de Maracanã, Cacuriá de Dona Teté, Tambor de Crioula e festa de reggae com a Radiola Vibration Sound.

LIBERDADE RELIGIOSA EM DEBATE NA REDE TV

Pai Francelino de Xapanã, chefe da Casa das Minas de Toy Jarina (Diadema-SP) e a antropóloga e professora de Pós-Graduação da PUC, Terezinha Bernardo, foram os entrevistados sobre o tema Liberdade Religiosa, do dia 23 de dezembro, no Programa Direitos de Resposta, que a Rede TV está exibindo de segunda a sexta, das 16:00 às 17:00 horas. Em pauta o preconceito, disse Pai Francelino: "A presença de brancos, amarelos não muda a visão de que ela (a religião) é uma religião do negro, o que se quer mostrar é que a religião dos negros não tem valor"... Dizer que é católico ou espírita e não

umbandista para o Censo (do IBGE) significa que ela é rejeitada, não é aceita.. A política e a religião têm relação intrínseca: "O que se vê é que um político que é umbandista, quando chega ao poder, tem que optar por outra religião... Sabendo que determinada religião dá mais votos, o político não vai defender uma religião minoritária"....

O Programa Direitos de Resposta - uma arma contra os abusos da TV - é produzido e editado por representantes do Ministério Público e das organizações autoras de Ação Civil movida contra a Rede TV. Mais informações: www.direitosderesposta.com.br

29º FEMACO - FESTIVAL MARANHENSE DE COROS

A Universidade Federal do Maranhão, através do Departamento de Assuntos Culturais da Pro-Reitoria de Extensão, realizou a 29ª versão do FEMACO, de 23 a 29 de outubro, apresentando mostra itinerante com corais infantis e infanto-juvenis no Núcleo de Extensão da UFMA, na Vila Embratel; na Igreja Nossa Senhora de Fátima, no Bairro de Fátima; e na Basílica Nossa Senhora de Nazaré, no bairro Cohatrac. Participaram do Festival 52 grupos de canto coral infantil, infanto-juvenil e adulto.

BRAVO! BRAVO!

O Teatro Arthur Azevedo reabriu com pauta de apresentações no período de

07 a 18 de novembro. Teatro Arthur Azevedo. Que bom que você voltou!!!

PREMIAÇÃO CIDADE DE SÃO LUIS DA FUNC

Ronald Clay dos Santos Ericeira, mestre em Ciências Sociais, ganhou o 1º lugar na Categoria Ensaio, com o tra-

balho "Haja Deus", sobre a Flor do Samba, no XXIX Concurso Literário e Artístico "Cidade de São Luís". Parabéns!

UM NATAL DE BOAS FESTAS

O Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho e a Comissão Maranhense de Folclore levaram às ruas Um Natal de Boas Festas com uma programação não só festiva, mas também bastante instrutiva. Começou dia 9 de dezembro com o III Concerto para o Menino, com 400 vozes de corais infanto-juvenis; Bazar de Natal; Concurso de Exposição Arvoredo VIII; Lapinha III (mostra de diferentes concepções de presépios); e VII Cantata Natalina (no dia 17, um cortejo com personagens da cena natalina e Banda do Bom Menino do Convento das Mercês, concertos de canto coral nas Igrejas da Sé, Remédios, São Pantaleão, Rosário, Santo Antonio, São João Santana, do Carmo, Desterro, na Rua Grande - em frente à Ponte Magazine, encerrando na Escadaria ao lado do Teatro João do Vale, na Praia Grande, com um concerto conjunto de 500 vozes). E o Natal de Boas Festas continuou com o III Serenatal (concerto de músicas natalinas com professores e alunos da Escola de Música Lilah Lisboa); cortejo e apresentação de grupos natalinos de São Luís; show de Fernando de Carvalho, Coral São João e os convidados Tadeu Carvalho e Cecília Leite; e cortejo e apresentação de grupos natalinos do interior do Estado. Como toda boa festa natalina, o encerramento do Natal de Boas Festas aconteceu com a Queimação de Palhinhas do Presépio do Museu Histórico e Artístico do Maranhão, dia 06 de janeiro; e a Queimação da Palhinhas dos presépios dos Paços da Quaresma do Beco da Pacotilha e da Rua Afonso Pena, com mini-procição do Menino Jesus pelas ruas João Vital, Palma, 14 de Julho, Direita e Giz, seguida de ladainha cantada por Dona Teté e Rosa Reis.

AGENDA DE CULTURA POPULAR

RITOS NATALINOS: QUEIMAÇÃO DE PALHINHAS DOS PRESÉPIOS

SÃO LUÍS - ÁREA URBANA

DATA	RESPONSÁVEL// LOCAL	ENDEREÇO// TELEFONE	HORÁRIO
JANEIRO			
06/01	Flávio Veiga	Avenida São Sebastião, nº 04 – Anil	18:00 horas
06/01	Museu Histórico e Artístico do Maranhão – MHAM	Rua do Sol, nº 305 – Centro	18:00 horas
06/01	Maria dos Reis Ferreira Costa	Rua 49, Quadra 37, Casa 19 – Conjunto Vinhais	19:30 horas
07/01	Benedita Águida Ribeiro Moreira	Rua Rachid Abdalla, nº 09 – Fé em Deus	19:00 horas
10/01	Nizeth Aranha	Rua do Coqueiro, nº 29 – Centro	18:00 horas
13/01	Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho	Rua do Giz, 205/221 – Praia Grande	18:00 horas
16/01	Elzita Vieira Martins Coelho	Rua Nossa Senhora da Conceição, 180 - Sacavém	18:00 horas
19/01	Casa das Minas	Rua de São Pantaleão, 857 – Centro	18:00 horas
20/01	Euzamar Soares Costa	Rua das Barraquinhas, 253 - Centro	19:00 horas
28/01	Tereza Cristina Pereira Brenha	Rua 02, Quadra I1, Casa 06 – Alto do Calhau	19:30 horas
22/01	Antônio Raquel	Rua 19 de março, nº 280 – Monte Castelo	20:00 horas
20/01	Therezinha de Jesus Jansen Pereira	Rua Grande, nº 533 - Centro	20:30 horas
FEVEREIRO			
02/02	Casa de Nagô	Rua Candido Ribeiro, nº 799 - Centro	18:00 horas
02/02	Terreiro de Iemanjá	Travessa Fé em Deus, nº 45 – Fé em Deus	20:00 horas
02/02	Ayrton de Ogum	Rua 20, Quadra 39, Casa 07 - Bequimão	20:00 horas
04/02	Maria de Jesus	Rua 20, Quadra 39, Casa 07 - Bequimão	20:00 horas

SÃO LUÍS - ÁREA RURAL E OUTROS MUNICIPIOS

DATA	RESPONSÁVEL// LOCAL	
06/01	Igreja Nossa Senhora da Conceição	3241-7844
06/01	Igreja Santa Rosa de Lima	
06/01	Igreja Nossa Senhora Aparecida	3265-9505
06/01	Igreja Nossa Senhora dos Homens	3224-8038/8
06/01	Tenda da Felicidade do Filho de Deus da Umbanda	
06/01	Igreja Nossa Senhora da Conceição	
06/01	Igreja de São João	3237-2355
06/01	Igreja Santana	3248-2942
06/01	Igreja Nossa Senhora da Conceição	3226-3106
06/01	Igreja São Benedito	3264-7678/7
06/01	Aldenora Cantanhede Gomes	3241-3876
06/01	Terezinha de Jesus Moraes	3241-3683
06/01	Carmem dos Santos Correa	3241-7218
06/01	Pedro Jesus Ferreira Moraes	Av. Principal
06/01	Igreja de São Pedro	Av. Principal
08/01	Parque da Juçara	3241-6005
FEVEREIRO		
02/02	Tenda 7 Estrelas	3241-7650
MARÇO		
08/03	Maria da Conceição Santos Ferreira	Rua Nossa S

Perfil Popular

SEU CADÓ

Deborah Baesse*

Fotos: Acervo da família



João Evangelista de Oliveira chamava-se o artesão conhecido por **Seu Cadó**, nascido em 28 de dezembro de 1928, em Apodi, no Rio Grande do Norte, e radicado em Santa Rita, no Maranhão.

O pai, Raimundo Hermógenes Oliveira, vítima do alcoolismo, abandonou a família por volta de 1950, sem deixar conhecido o seu paradeiro. Seu Cadó teve, pois, uma infância de dificuldades e trabalho, desde a lavoura de milho e feijão até o fabrico de selas e artigos de montaria, ajudando o pai quando este conseguia trabalhar. Passou fome e necessidades mesmo trabalhando exaustivamente.

Em busca de uma vida melhor, a mãe, Maria Vicência de Freitas Oliveira, e os oito filhos emigraram para o Maranhão, fixando-se definitivamente em Santa Rita, onde reencontraram o pai em estado adiantado da doença. O ainda menino *Janjoca* (como carinhosamente era tratado) assumiu os encargos do sustento da mãe e dos sete irmãos.

Dotado de extraordinária inteligência, apesar de ter estudado apenas até a 4ª série do primário, era um leitor inveterado e tinha a vocação do artista nato. Desde muito cedo seus trabalhos passaram a se destacar pela criatividade, beleza e perfeição.

Seguindo orientações do Fundo de Incentivo e Desenvolvimento do Turismo e Artesanato - FURINTUR, Seu Cadó pas-

sou a utilizar a “ciência” de fazer selas para produzir bolsas, carteiras, cintos, sandálias e bauzinhos, repetindo neles os desenhos — pontos, pespontos, arabescos e relevos com que decorava as montarias, tratando o couro com carinho e inventividade e criando verdadeiras obras de arte, as quais hoje figuram em coleções e museus da Europa, Estados Unidos, Argentina e Japão.

Além dessas habilidades com o couro, Seu Cadó ainda participava ativamente da vida cultural de Santa Rita, criando pequenos carros alegóricos carnavalescos, inspirados em acontecimentos históricos como o descobrimento do Brasil e a viagem do homem à lua; aparecendo nos Autos de Natal, representando um pastor de ovelhas; ou desfilando em festas cívicas, apenas para citar algumas de suas realizações na área.

Em 1978, a convite, deu um curso de artesanato em Bacabal e realizou algumas exposições de seus trabalhos em São Luís, com pleno êxito de público e de venda, sendo a última delas promovida por seu filho Aldo Marvão, em 1993, no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho.

Faleceu, vítima de infarto, em 28 de maio de 2001, deixando importante legado cultural e artístico, destacando-se como um dos mais importantes artesãos do Estado do Maranhão.

* Deborah Baesse é mestre em educação, pesquisadora de cultura popular e folclore maranhense e membro da Comissão Maranhense de Folclore.