

**COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE**  
**SETEMBRO DE 2002**      **BOLETIM ON-LINE Nº 23**

**SUMÁRIO**

- **Editorial**
- **Carta de São Pedro aos Ludovicenses - Gustavo Pacheco**
- **O Arraial do Povo de Deus e as Festas Juninas em São Luís - Jacyara de Melo**
- **Comédias, Comeres e Folguedos: relato de festa popular na Alcântara de 1708 - Raimundo Araújo**
- **Festa do Divino Espírito Santo - Carlos de Lima**
- **Transcendendo o nacionalismo: a etnomusicologia no Brasil de hoje - Suzel AnaReily**
- **Dialogando sobre o popular e o erudito na cultura - Ester Marques**
- **Opressão e Resistência na Religião Afro-brasileira - Mundicarmo Ferretti**
- **A Vingança de Surrupira - Marilande Abreu**
- **Práticas Culturais e o Cotidiano: folclore, educação e cidadania - Deborah Baesse**
- **Perseguições e Preconceitos Religiosos no Maranhão - José Antônio Carvalho**
- **Notícias**
- **Perfil Popular**  
     **Dona Roxinha - Mundicarmo Ferretti**

**COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE - CMF**

**DIRETORIA:**

Presidente: Sérgio Figueiredo Ferretti  
 Vice-presidente: Carlos Orlando de Lima  
 Secretária: Izaurina Maria de Azevedo Nunes  
 Tesoureira: Maria Michol Pinho de Carvalho

**CORRESPONDÊNCIA:**

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: (098) 231-1557 / 231 9361

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

**CONSELHO EDITORIAL:**

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

**EDIÇÃO:**

Izaurina Maria de Azevedo Nunes

**VERSÃO PARA A INTERNET:**

Oscar Adelino Costa Neto

**ENDEREÇO ELETRÔNICO:**

[www.cmfolclore.ufma.br](http://www.cmfolclore.ufma.br)

**E-MAIL:**

[cmfolclore@ufma.br](mailto:cmfolclore@ufma.br)

**Editorial**

É com grande satisfação que chegamos a este número 23 do Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, lançando como parte das comemorações da Semana da Cultura Popular de 2002. Há muitos anos a Semana da Cultura Popular vem sendo comemorada no Maranhão como em outros Estados, sempre acompanhada de ampla série de estudos e apresentações de grupos folclóricos. Este ano começamos brilhantemente com a conferência sobre o Local e o Global pela socióloga maranhense Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho, seguida da abertura de muito interessante exposição sobre Instrumentos Musicais usados no Maranhão e em outras partes do mundo. A programação incluiu uma série de apresentações de pequenos conjuntos musicais do interior, que lembram nossas raízes nos trovadores medievais, dos rabequeiros, sanfoneiros, cantadeiras e repentistas nordestinos e maranhenses cujos cânticos continuam povoando o imaginário de nossa gente nas noites do sertão. Depois do 10º Congresso Brasileiro de Folclore realizado em São Luís entre 18 e 22 de junho passado, cujo êxito continua sendo comentado por muitos amigos que nos têm escrito, estamos iniciando trabalhos de preparação dos Anais do Congresso, com a revisão dos inúmeros textos de grande interesse apresentados, que esperamos publicar no ano vindouro. O 10º Congresso contou com mais de 400 participantes e outro tanto de estudantes e interessados que participaram das oficinas e mini-cursos. Fomos honrados com a presença de quase todas as Comissões Estaduais de Folclore, muitas com grande número de representantes, que vieram também conhecer um pouco da beleza extraordinária do folclore junino no Maranhão. Este número do Boletim comenta a Festa do Divino, as festas Juninas em São Luís, apresenta resenha de documento noticiando festa popular com comédias e comeres, na cidade de Alcântara em inícios do século XVIII e uma sutil "carta de São Pedro aos ludovicenses", comentando recentes alterações no espaço da capela de sua festa na cidade. Apresenta debate sobre práticas culturais e o cotidiano, estórias de encantados coletadas no interior, notícias sobre perseguições e preconceitos religiosos, texto sobre opressão e resistência na religião afro-brasileira, diálogo sobre o popular e o erudito e ainda comentário sobre a pesquisa etnomusicológica no Brasil. O número termina apresentando, na coluna Perfil Popular, a simpática figura de Dona Maria Roxinha, da Casa das Minas Jeje de São Luís. O site com quase todos os números anteriores de nosso Boletim continua muito procurado na internet. Esperamos com mais este número corresponder a expectativa de estudiosos e interessados na cultura popular de nossa terra.

Sergio Ferretti Presidente da Comissão Maranhense de Folclore

**Carta de São Pedro aos Ludovicenses**

*Gustavo Pacheco*

Amado povo da cidade de São Luís, Já fui homem um dia, e por vezes as paixões humanas voltam a me assaltar. Peço licença para dividir com vocês algumas delas, e peço ao altíssimo que me inspire na empreitada (se Deus escreve certo por linhas tortas, quão tortas serão as minhas linhas?) A devoção não está nos objetos, mas no coração de cada um. Assim sendo, pouco me importa se me louvarem em uma imensa basílica ou em um barracão coberto de pindoba. Mas não pude deixar de me espantar com o jeito como trataram a antiga capelinha a que eu tinha tanto apreço. Que não tenham me consultado, vá lá, isso posso entender. Mas alguém perguntou aos meus devotos e aos moradores da Madredeus o que eles achavam? Se perguntaram, eu não vi (é verdade que ando sempre ocupado tentando reparar as catástrofes meteorológicas pelas quais vocês são responsáveis). São Paulo, que gosta de política, me diz que em qualquer sociedade democrática uma obra como essa deve ser discutida com a comunidade. Aqui a meu lado, São Luís aproveita pra perguntar: por que gastar tempo e dinheiro para derrubar um prédio em perfeito estado e construir um novo e desnecessário enquanto dezenas de sobrados históricos continuam caindo aos pedaços na cidade que leva seu nome? São Marçal, que gosta de caçoar (desconfio que ele tem inveja da minha festa) me conta que o povo está chamando a

nova capela de "asa delta de São Pedro", mas gosto é gosto e eu não ligo para essas gozações. Santo Antônio me cochicha ao pé do ouvido: no local onde está a nova capela existia uma vida comunitária intensa. De dia, os meninos empinavam pipa; à tarde, a rapaziada fazia seu sambinha olhando o pôr-do-sol majestoso; e, à noite, quantos namorados já não se beijaram embaixo das amendoeiras? Isso não existe mais. Em compensação, colocaram lá embaixo três bancos de madeira. De dia, os bancos recebem o sol a pino e ninguém é doido de sentar lá. À noite, a iluminação afugenta os namorados. Alguns de meus colegas perguntam-me o que achei da minha festa. Há muito tempo a festa tem sido para mim motivo de imensa alegria, e sempre ajudo no que posso (alguém aí se lembra qual foi a última vez que choveu durante a festa?). É sempre gostoso ver o povo se divertindo em meu nome, mas acho que estou ficando velho e saudosista, pois senti falta da festa como era até o ano passado. Senti falta do contato com o povo, e especialmente com meus devotos que brincam Bumba-boi (agora é São João quem me olha invejoso.) Nada me deixava mais alegre do que aquela santa balbúrdia que acontecia todos os anos quando os bois entravam na capelinha. Confesso que fiquei muito desapontado quando percebi que isso não acontecerá de novo. O que eu vi foi um arraial cheio de holofotes, caixas de som e rapazes da segurança que gentilmente se encarregavam de separar os Bois do resto do povo. Eu não preciso de nada disso. Vocês não acham que já há espetáculo demais e devoção de menos por aí? Deixem a minha festa em paz! Bom, chega. Já desabafei e ainda tenho muito o que fazer. Despeço-me desejando-lhes muita saúde, paz e felicidade para que possam continuar fazendo a minha festa por muitos e muitos anos. Com amor, São Pedro.

P.S. Espero que vocês saibam o que estão fazendo...

Gustavo Pacheco (Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional / RJ)

---

### Arraial do Povo de Deus e as Festas Juninas em São Luís

Jacyara de Melo\*

O Arraial do Povo de Deus é uma festa realizada por algumas igrejas evangélicas de São Luís, sob a liderança da Catedral de Louvor Maranhata, do Vinhais. O evento é realizado no mês de junho, durante os festejos juninos. Essa festa foi criada aproximadamente há cinco anos pela Igreja da Paz desse bairro. Todavia, conflitos internos propiciaram uma divisão entre os membros desse grupo religioso e a igreja da Paz foi transferida do local, assumindo o seu templo a Maranhata. De acordo com seus criadores, ou seja, pastores e lideranças evangélicas, o Arraial do Povo de Deus tem como finalidade primordial servir como alternativa para os evangélicos durante o período das festas juninas, isto é, o seu objetivo é afastar a participação de seus fiéis em arraiais considerados profanos e "malignos." Para legitimar a realização do Arraial do Povo de Deus diante dos evangélicos, especialmente de pastores e líderes protestantes, os organizadores do evento aproveitaram-se de literatura bíblica, na qual, conforme informou-nos o pastor da igreja, há referências a um arraial organizado pelo povo de Israel durante a passagem pelo deserto, marcada pela realização de inúmeras festas. Entretanto, a idéia de realizar o Arraial do Povo de Deus gerou e continua gerando muitas polêmicas e conflitos entre diferentes igrejas evangélicas que discordam da realização desse evento. Essas divergências levaram algumas lideranças daquelas igrejas a proibirem a participação de seus membros no Arraial do Povo de Deus. Um dos principais motivos para a tomada dessa decisão por meio desses líderes, de acordo com os depoimentos, foi o mesmo apontado para as festas juninas: "esse arraial não tem propósito divino, mas serve apenas para divertimento, ou seja, para satisfazer os desejos da carne, assim como nos arraiais mundanos." (pastor) O Arraial do Povo de Deus acontece, geralmente, nos fins de semana (sexta, sábado e domingo) das 19 às 24 horas. Nesse ano foi realizado dos dias 21 a 23 e de 28 a 30 de junho. Um palco foi montado no estacionamento da Igreja Catedral de Louvor Maranhata, onde foram recebidos os cantores, bandas e grupos de teatro e feitas coreografias gospel. Quadrilhas também se apresentaram: os passos seguiam os de qualquer quadrilha, mas o conteúdo das músicas é gospel. Há um cantor evangélico que lançou um CD com os ritmos e toadas do Bumba-meu-boi, isto é, utilizou-se de matracas e pandeirões, a letra, enfatiza, contudo, o cristianismo. Para entrar no local do evento passa-se por um portão grande de ferro que leva para o estacionamento, completamente murado. Nesse ano, a entrada no Arraial do Povo de Deus foi gratuita. A cada ano faz-se uma reunião para decidir-se quanto ao pagamento ou não da entrada; no ano passado, por exemplo, os ingressos para o evento foram vendidos. Sempre há um grande número de patrocinadores do evento, como NBT e EUROMAR, entre outros, anunciados nos intervalos das apresentações. Os cantores e bandas que se apresentam durante o Arraial do Povo de Deus tocam forró, rock, pagode, reggae, entre outros ritmos. A maior parte do público presente no local é de adolescentes e jovens que dançam e agitam sensualmente seus corpos, gritam, pulam, se penduram nos ombros uns dos outros; os casais de namorados se envolvem em beijos e abraços apertados e demorados; muitos adolescentes afirmaram que estavam no local para "ficar" (termo que significa ficar com alguém por uma noite), por exemplo: "estou aqui para arranjar uma gatinha" (adolescente de uma igreja Batista). Alguns jovens tiram as camisas e andam apenas de bermuda ou calça. Diante de todas essas manifestações dos jovens, os organizadores do evento vão ao desespero. Eles, de vez em quando, sobem ao palco para pedir moderação, ou seja, "coloquem as camisas"; "não dançam de forma escandalosa", entre outras exortações que não surtem muito efeito. Outro aspecto importante do Arraial do Povo de Deus é a vestimenta: são raras as pessoas que se adornam com roupas típicas das festas juninas, ou seja, com blusas estampadas e coloridas, ou calças com pedaços de tecidos, entre outras. Todavia, os jovens e adolescentes usam roupas sensuais e que chamam a atenção, como cabelos pintados de verde ou vermelho, saias justas e curtas. Caracterizam-se normalmente como roqueiros. No local são armadas barracas que recebem os nomes das 12 tribos de Israel e cada uma delas pertence a uma igreja evangélica diferente que participa do Arraial do Povo de Deus, por exemplo: Tribo de Levi, da Igreja Presbiteriana, e Tribo de Judá, da Igreja Redentora Cristã, entre outras. Distribuídas em um dos lados do muro do estacionamento, as barracas vendem comidas típicas do período junino, como bolo de fubá, mingau de milho e pamonha. Não são vendidas bebidas alcóolicas, apenas refrigerantes e sucos. Além das igrejas mencionadas, participaram do evento membros das igrejas Universal do Reino de Deus, Assembléia de Deus, Batista e Quadrangular, entre outras. Um dado importante a ser ressaltado é a participação de católicos no Arraial do Povo de Deus. No Arraial do Povo de Deus não há apresentação de Bumba-meu-boi, Cacuriá, Tambor de Crioula, ou seja, manifestações da cultura popular maranhense. Na realidade, o folclore de um modo geral é considerado maldito pelo povo evangélico que vê nele a presença do "demônio." Ao mesmo tempo, reconhecem a atração que essas manifestações exercem na mentalidade popular e de seus fiéis, em sua maioria da classe baixa da nossa sociedade. Muitos desses fiéis, conforme alguns depoimentos, antes de ingressarem no rol dos membros de uma dessas igrejas, participou de grupos de bumba-meu-boi e quadrilhas. "Eu participava do Boi da Maioba e saí quando virei crente, mas gosto ainda hoje dos ritmos do Bumba-meu-boi." Essas razões contribuíram para o argumento dos líderes na criação do Arraial do Povo de Deus, reforçando, portanto, a beleza e a força da cultura popular e atração que ela exerce sobre os indivíduos que nasceram ouvindo suas narrativas através dos seus pais e avós e nela se envolveram. O Arraial do Povo de Deus pensado para separar os fiéis protestantes da cultura popular maranhense, especialmente no período junino, demonstra o preconceito em relação às crenças e práticas religiosas e folclóricas do Maranhão e, portanto, de sua gente. Entretanto, por outro lado, usam de ritmos dessa cultura, principalmente o forró, para que seus fiéis se divirtam e não se "desviem" para o Boi, o Cacuriá. A tentativa de romper e repudiar a cultura popular dos protestantes revela e ressalta a importância do folclore na mentalidade de um povo que, antes ser religioso, é maranhense, nascido nos bairros onde se escutam as toadas do Boi, dançando nas quadrilhas, se requebrando no Cacuriá e no Tambor de Crioula.

\*Estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão

---

### Comédias, Comeres e Folguedos: relato de festa popular na Alcântara de 1708

*(Esta pesquisa faz parte do sub-projeto "Igreja e padrões sociais no Maranhão do século XVIII" que, por sua vez, integra o projeto "Reformas Pombalinas e Mudança nos Padrões Sociais" subvencionado pelo PIBIC/CNPq e sob coordenação dos professores José Dervil Mantovani e Antônia da Silva Motta.)*

Raimundo Araújo

(Graduando em História - Licenciatura plena, pela Universidade Federal do Maranhão).

Alcântara, ou Alcântra, pronúncia provável, ano de 1708, no então estado colonial do Maranhão. Dia 24 de julho, festividade de São Cristóvão. O Frei Manoel da Trindade é convidado, juntamente com outros religiosos do convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo, pelo juiz da confraria de São Cristóvão, Antônio Mendes, a celebrar missa e pregar pedidos por ocasião do referido dia.

" (...) neste ano presente de mil e setecentos e oito foi o suplicante com seu prelado e mais Religiosos a aldeia de São Cristóvão para no seu dia do dito Santo Ihe cantarem missa e pregar pedidos pelo Juiz da Confraria que o era Antonio Mendes seuredo Como de Efeito satisfizeram." (O texto do documento bem como sua rigorosa notação paleográfica foram alterados para facilitar a compreensão do leitor. O manuscrito, na íntegra, juntamente com um breve comentário, foi encaminhado para publicação nos anais do X Congresso Brasileiro de Folclore.)

São organizados, como era usual, banquetes de confraternização e em agradecimento aos religiosos. À cabeceira da mesa, Frei Manoel é apresentado com um chouriço. Por não querer comê-lo naquele instante, Juliana Pinheira, esposa do Juiz da confraria de Santa Ana, Jozeph de Souza, embrulha-o e

devolve-o, solicitamente, ao frei, que por fim o guarda sob a manga. Frei Manoel da Trindade, a partir daí, é denunciado pelos demais religiosos; ele cometera, segundo alguns, atos de impiedade: celebrara missa com o chouriço na manga e comera dele em plena sexta-feira sendo alimento impuro. A defesa elaborada por Manoel da Trindade, uma justificação, juntamente com o depoimento de quatro testemunhas, legaram-nos um superficial mas instigante relato sobre as festividades de São Cristóvão e Santa Ana ocorridas naquela quarta e quinta-feira do mês de julho de 1708. Através dele sabemos que, à noite, houve uma comédia, encenada pelos participantes.

" (...) chegados que foram a dita aldeia em vinte e quatro de julho a espera do dia do dito Santo e chegada que foi a noite em a qual houve pelos Seculares muitos folguedos depois da ceia e passadas horas bastantes da noite entraram a representar uma comedia na qual Entre as jornadas dela que foram três houve bailes e entremezes (Segundo o Aurélio, "pequena farsa de um só ato, burlesca e jocosa, de caráter popular ou palaciano, a qual termina geralmente, por um número musical cantado, e cujas origens remontam ao século XII".) e musicas Como antes E no fim da dita Comedia."

Após a encenação, reinaram os folguedos.

"(...) acabada que foi a dita Comedia foram os ditos seculares com suas musicas e dançando pelas Casas dos assistentes com seus instrumentos E a cantar seus tonilhos Em que gastaram muito tempo da noite Como e usual em semelhantes folguedos e comedias gastar-se e passar-se muitas horas."

A respeito das festas populares no Brasil colonial, como esta de que tratamos, Mary Del Priore destaca:

"Procissões, festas ou quaisquer outros momentos de lazer na Colônia acabaram por revelar o quanto era duro o cativo para os escravos e difícil o cotidiano para os colonos pobres. A alegria que irrompia de maneira impetuosa e descontrolada nesses momentos revelava a necessidade que esses grupos sentiam de encontrar formas de expressar sua cultura e o estado de opressão em que viviam." (PRIORE, Mary Del. *Religião e Religiosidade no Brasil colonial*. Ática, São Paulo, 1995).

As festas constituíam, assim, um espaço de liberdade ou liberação de todos os problemas de um sistema social autoritário, violento e excludente. O documento nos transmite, ainda, a idéia de um grande sentimento de religiosidade por parte daquela população e corrobora a visão de vários estudiosos do período, como Eduardo Hoonart (HOONART, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. Brasiliense, São Paulo, 1982), sobre a importância da atividade leiga na conformação de uma religiosidade autônoma e espontânea na colônia. A atividade dos religiosos, por exemplo, estava - percebe-se no relato - subordinada aos costumes e necessidades locais.

"(...) foi o suplicante com seu prelado e mais Religiosos a aldeia de São Cristóvão para no seu dia do dito Santo lhe cantarem missa e pregar pedidos pelo Juiz da Confraria (...) Como de Efeito satisfizeram."

Destaca-se o papel desempenhado pelas confrarias. Destas, diz Priore,

"Sua finalidade específica era promover a devoção a um santo. Geralmente, um grupo de pessoas de uma localidade se organizava para manter o culto, a capela e a festa no seu dia."( Id. *Ibidem*, p. 37).

Coube à confraria, naquela noite, a preparação dos comeres. O próprio Jozeph de Souza designara mulheres para esse fim. Elas passaram a noite inteira preparando os quitutes do dia seguinte. O juiz solicitou-lhes uma missa à parte por esse motivo.

"(...) disse ela testemunha [corr.]( Notação paleográfica: uma palavra corroida.) que seu marido Jozeph de Souza Rodrigues fora mesmo pessoalmente [corr.] que as [corr.] [corr.] estavam e eram horas de se dizer missa e saírem as mulheres antes de amanhecer foi chamar o dito padre para que a fosse dizer Como tinham ficado ao outro dia a noite [preparando os comeres] e disse ela testemunha que lhe parecia serem duas horas antes da manhã porque logo amanheceu sem haver tardança alguma (...)."

Havia uma tênue distinção entre práticas festivas e religiosas e o terreno do proibido. Após os dias de São Cristóvão e Santa Ana sucedeu-se a sexta-feira, ocasião de austeridade e comedimento. Manoel da Trindade sentiria, então, as conseqüências da justaposição ostensiva - ainda que por descuido - de elementos sagrados e profanos.

"(...) no banquete de jantar pôs o dito Juiz na mesa em cada cabeceira dela junto Com o mais [ileg.] (Notação paleográfica: Uma palavra ilegível.) a metade de um chouriço do Reino e como o suplicante presidiu em uma das cabeceiras da dita mesa se lhe oferecesse (...) a metade do dito chouriço para que a guardasse para a tarde o merendarem (...). [Como na hora] de jantar [corr.] não [corr.] quisesse merendar o suplicante inadvertidamente ficou com o dito pedaço de chouriço embrulhado em o dito papel e lenço que por ser coisa tão limitada não avultava mais que o mesmo lenço;"

O chouriço era alimento proibido na sexta-feira. Através da memória oral soubemos ser um doce feito com sangue de porco.( SILVA, Maria de L. A. *Relato recolhido em 07/06/2002*). O dicionário, porém, traz uma outra acepção, mais provável, visto ter sido guardado sob a manga do religioso: "Enchido de porco, cujo recheio é misturado com sangue e curado ao fumo; iguaria feita de sangue de porco, especiarias e açúcar [sin. lus.: chouriça. Cf. lingüiça]" (HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986. ). As admoestações e prescrições da igreja decerto estavam mais presentes no imaginário da população, ou pelo menos mais amedrontantes. Vejamos:

" (...) chegado que foi o suplicante as pousadas do juiz Jozeph de Souza seu compadre e a despedida lembrou o pedaço de chouriço a troco de dizer o dito juiz que se não haviam de ir sem almoçarem o tirasse o suplicante da manga dizendo que se o não tinham merendado almoçariam procurando farinha para isso e começou a repartir pelas pessoas que ali estavam estando já em termos de se comer se advertiu por uma das ditas pessoas ser sexta feira e cada uma delas logo largou os bocados que tinham nas mãos que [corr.] suplicante tinha repartido e dizendos lhe que [corr.] ali entre eles aquele descuido porque donde não havia mal [corr.] não havia pecado."

O relato, aqui simplificada e exposto, aponta pistas fundamentais para se pensar a religiosidade e o cotidiano da população colonial no Maranhão. Corrobora, como foi dito, vários elementos já abordados pela historiografia, como a função das confrarias, por exemplo, na sociabilidade daquele período. Por outro lado, problematiza outros, como a consolidação tardia do teatro na América Portuguesa. Sobretudo, a presença do entremez. Segundo Décio de Almeida Prado, a prática desse gênero teatral chegaria, por exemplo, ao Rio de Janeiro, somente a partir de meados do século XIX (PRADO, Décio de Almeida. *História Concisa do Teatro Brasileiro*, São Paulo, Edusp, 1999, p. 56). Especificamente sobre o tema da festa popular, a superficialidade do relato não permite afirmações categóricas de nossa parte. De fato, sua descrição, embora figure substantivamente no manuscrito, não era o objetivo primeiro do documento. Ainda assim, ele fornece-nos dados importantes; traços gerais do que constituiu, e em grande medida constitui, o vocabulário lúdico das populações pobres e marginalizadas do Brasil: comédias, comeres e folguedos. Essa esfera de liberdade e oposição representada pelo tempo festivo, forjada a partir da vivência de resistência e luta, vale lembrar, não está distante de nossa situação atual.

---

## Festa do Divino Espírito Santo (2a. parte)

1a. parte

Carlos de Lima

Foi trazida para o Brasil no século XVI, segundo Câmara Cascudo, e existe (ou existia) no Amazonas, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro, Santa Catarina e São Paulo. Popularizou-se a ponto de ter dado azo a que José Bonifácio astutamente haja escolhido para Pedro I o título de Imperador, e não Rei, "porque o povo estava mais habituado com o nome", por causa do Divino. (Cascudo). "Mas o caráter arcaico destas festas vai-se progressivamente perdendo. As "folias desapareceram. O terço entoado pelas ruas é substituído pela filarmônica. Ao pobre pedir sucedeu a menina de luvas e vestidos de tule. As moças casadoiras, em grande toilette, são agora os "pajens da coroa" - queixa-se o cronista ilhéu. Tal igualmente vai acontecendo no Brasil. Parece que somente em Santa Catarina e no Maranhão ela ainda se reveste de certo esplendor, e coincidentemente nos dois locais em que foi mais intensa a influência açoriana. Das festas de Mataporcos (Estácio), do Campo de Santana e da Lapa do Desterro (Glória), no Rio de Janeiro, de 1853 a 1855, dá-nos Melo Morais Filho uma descrição minuciosa em uma dezena de páginas de seu livro "Festas e Tradições Populares do Brasil": a música dos barbeiros,

escravos negros, com suas quadrilhas e fandangos; o mastro encimado por uma pomba prateada e, a baixo, a bandeira do Divino; a foguetaria e os repiques de sinos; as cantigas, etc.

"A pombinha vai voando a lua a cobriu de um véu, o Divino Espírito Santo pois assim desceu do céu."

"Nos ranchos - continua - um rapazola ia com a bandeira, sendo as vestimentas de todos casaca e calções escarlates com galões de ouro, colete de seda branca debruada de cores, sapatos baixos de fivela, chapéu de feltro de copa afunilada e abas largas, ornado de fitas, distinguindo-se o porta-estandarte por vestuário mais pomposo e pelo grande tope de flores, pregado no chapéu, de forma diferente." Dos bandos da "folia" à hora em que, "na casa do festeiro roncava o baile", passando pela eleição das mesas das Irmandades, os leilões, a missa, até os "doze velhos cabeçudos, com suas competentes lunetas, casacas de rabo de tesoura e botões de papelão, andando curto, arrastando os pés, que seguiam para o tablado, às risadas dos espectadores, que lhes aplaudiam os desgarrs", figuras egressas das antigas festas religiosas tradicionais de Portugal que, decadentes as do Divino, acabaram, depois, por refugiar-se no Carnaval brasileiro. O Campo de Santana sintetizava o grosso da função: na rua de S. Pedro uma fila de barracas assemelhavam ter os tetos de fogo e nas portas e balcões os vendedores de sorte e de comidas gesticulavam e gritavam como possesos; as lanterninhas das quitadeiras faiscavam, as músicas estrondavam e "a multidão com suas vestimentas pitorescas, apinhada no chafariz que aí existia, ou movendo-se em grupos, lembrava um quadro de mestre da escola veneziana. Quando as luminárias acendiam-se, o campo regurgitava de curiosos e de gente que comprava sortes, ceava nas barracas, caminhava ao acaso e recebia entradas" para as barracas que exibiam desde ginástica e quadros vivos, mímicas, pirâmides humanas, volteios equestres, teatrinho de bonecos, comédias, e mágicas. "No império, o imperador, com seu manto verde e sua coroa dourada, dominava no meio de sua corte... Eis o que era naquele tempo a festa popular do Divino, quando a nossa sociedade não tinha a pretensão de querer impor-se pela decadência de seus costumes e pelo enervamento de seu senso religioso" - lamenta. Vitorino Nemésio, em "O Segredo de Ouro Preto e outros ensaios", depõe como partícipe da festa do Divino no Encantado, em Inhaúma (Rio), realizada no dia 8 de junho de 1852. "Jamais prosa ou voz viva descreverão capazmente esta romaria a ilhéus atrás de uns vitelos enfeitados, ao comprido de subúrbios fragosos de uma metrópole de milhões de, no suor e no pó de uma fila compacta de festeiros, rente aos camiões e bondes de uma população sortida e alegre que traja à frescata." Porque são os descendentes dos açorianos, que há mais de cem anos talham bifes e churrascos nos açougues cariocas e fundaram o Império do Encantado, os que agora fazem a festa. "Hoje os netos de Ti João da Ilha e de Tiazé ainda desfilam ao som do Pezinho, no milagre da fé milenária enriquecida e transmitida - perene!"

"Abençoi a todos nós com a vossa divindade" entoam os cantadores.

Diversos Impérios houve no Rio de Janeiro: no largo do Estácio, o da Floresta, o de Maracanã.

O ten. cel. Lima Figueiredo, em "Cidades e sertões" transcreve crônica de Otávio Tavares sobre o festejo do Divino no lago Janauacá, Amazonas: "Numa canoa engalanada com folhas de palmeira e totalmente iluminada com lanternas e papéis coloridos são colocadas as insígnias do Divino. Noite escura. Acompanhando aquela canoa, mil outras, de todos os feitios, desde a ubá fragilima até a igarité de fundo chato, e menos perigosa, coalham o lago, "dando a impressão de que há boiando pequeninas ilhas floridas. Terminada a procissão são colocados dispositivos cheios de azeite protegidos com papel de seda de todas as cores - e acesas as grisetas (Griseta - Lamparina) - o lago toma um aspecto grandioso oferecendo-nos uma orgia de cores como se houvesse tombado sobre ele um arco-íris aceso e partido aos pedaços, cujos fragmentos ficassem a boiar, a boiar, dentro da moldura tenebrosa das selvas..." Assemelha-se aos "Irmãos da Canoa", Irmandade que promove os festejos do Divino em Tietê, S. Paulo, que Alceu Maynard Araújo descreve em seu "Documentário Folclórico Paulista": "Sociedade sui generis - uma confraria sem estatutos, sem reuniões, sem diretoria eleita (apenas com um presidente perpétuo, o ilustre folclorista e historiógrafo Benedito Pires de Almeida), porém onde há disciplina e fraternidade. Embora se dividam em dois grupos: irmãos do rio acima e do rio abaixo, sob o mesmo uniforme se unem todos os devotos, irmãos de uma só Irmandade - a do Divino Espírito Santo. Dirigem-na o mestre e o contramestre, também denominado "Irmão Andante". Figuram ainda o trio indispensável: "bandeireiro", alferes da bandeira do Divino, e "folião", violero, chefe da "folia", grupo angariador de esmolas (constituído por meninos, com caixa e ferrinhos) e o "salveiro" que, com trabuco, dá "salvas", as descargas louvadoras ao divino patrono. Quarenta e cinco dias antes da festa, os grupos vão esmolar, rio acima e rio abaixo, dançando o religioso "cururu" (Cururu - Dança, canto em desafio, relacionados com as festas religiosas no plano da louvação popular.) e, quando remam, cantando a "serenga" (Serenga - Canto sem palavras, dando a impressão de cantochão, ajudando a ritmar as remadas.). No último domingo do ano é o dia máximo da festa - há o encontro das canoas. Das que angariaram donativos rio acima e rio abaixo. (...) há o "encontro". Os rojões sobem, as bombas espocam ensurdecadoras e a multidão delira. Findo o encontro as canoas voltam para o Porto Velho, onde os irmãos da canoa, festeiros, autoridades religiosas, civis e militares desembarcam, rumando com milhares de pessoas, em procissão, conduzindo o Divino até à matriz. Os romeiros com seus tradicionais uniformes brancos, carapuça vermelha, descalços, remos arvorados, penetram na igreja. Há uma cerimônia religiosa." Em Santa Catarina a festa, sendo a mesma, toma tons diferentes: "Da Bandeira pendem fitas multicores, que na sua romaria são acrescidas de outras fitas ofertadas pelos fiéis; da orquestra constam o tradicional bombo, de batida característica, sem faltar a rabeca, de som indispensável na orquestra, o violão, a viola com suas quatro cordas, a gaita, os pandeiros e a cantoria pelo mestre, que, além dos versos tradicionais, improvisa, homenageando pessoas importantes que prestigiam as bandeiras". Mas até a queixa é a mesma: "Não revestida com as formalidades e simbolismo do passado, quando em cada povoado uma comissão de irmãos da Irmandade do Divino, portando as suas "opas", acompanhava o grupo de "foliões" na sua tarefa de recolher ofertas." (Doralécio Soares, "Folclore Brasileiro". Em São Paulo, segundo Hélio Damante (Folclore Brasileiro), "é intrinsecamente pobre, limitando-se ao grupo de cantadores e músicos, que dão seu recado, levam o Divino, enfeitado de fitas, a percorrer as casas, e depois se despedem "até o ano que vem", como nestes versos, recolhidos em Mogi das Cruzes:

O Divino se despede nesta hora de alegria. Se despede e vai deixando Esta rica companhia.

Viola, cavaquinho, caixa, reco-reco incluem-se no instrumental". Em Goiás festeja-se o Divino em várias cidades: em Pirenópolis, desde o ano de 1819 existe a festa do Divino, que compreende novenário, procissão, mastro, e naturalmente, Imperador e Mordomos, além da Coroa e Bandeira. Mas, o que caracteriza a festa do Divino de Pirenópolis é a presença de 80 a 120 cavaleiros com máscaras de papelão na forma de cabeças de boi, enormes chifres ornados com flores de papel, vestindo roupas coloridas, que percorrem as ruas durante tardes e noites, do sábado à terça-feira, e se apresentam no "campo das cavalhadas". "Na terça-feira, ao final dos festejos, sairão atrás da Banda de Música até à casa do imperador, para, juntamente com muitas outras pessoas envolvidas, "entregar a Festa". (Carlos Rodrigues Brandão, "O Divino, o Santo e a Senhora") As festas populares e tradicionais não podem ser apenas consideradas "eventos", pois, como dizem Francisco Weffort e Márcio Souza ("Um olhar sobre a cultura brasileira") "das mais tradicionais às mais modernas, deitam raízes profundas na vida dos grupos que as promovem". É lícito supor que o culto ao Divino Espírito Santo tenha sido trazido ao Maranhão pelos primeiros açorianos que aqui chegaram, em duas levas: a primeira em 1620, trazida por Manuel Correa de Melo, por conta de Jorge de Lemos Bittencourt, e a segunda por Antônio Ferreira Bittencourt, no ano seguinte, partes da imigração de 200 casais que viriam construir dois engenhos de açúcar, plano do provedor-mor do Brasil Antônio Muniz Barreiros. No Estado o Divino é cultuado em várias localidades, principalmente na capital e em Alcântara. Na cidade destacam-se, entre outras, as festas promovidas pela "Casa das Minas" e pela "Casa de Nagô", dois templos de culto afro-brasileiro. Em Alcântara alcança grande brilho, muito embora não tenha mais a pompa dos tempos da nobreza imperial da velha cidade, quando até 13 festeiros por ano promoviam disputa para fazer a melhor figura. Hoje, se aparecem 3 dispostos a essa responsabilidade, são muitos! Os festejos do Maranhão distinguem-se dos demais pela presença marcante das "caixeiras", geralmente senhoras idosas que, com toques característicos, acompanham os cortejos, ruflando grandes caixas, no feito dos antigos tambores militares. São em número variável, de 6 a 10, e são elas que tiram as cantigas, quase sempre improvisadas. Sobre a festa de Alcântara temos dois trabalhos publicados: "A festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão)", em 2a. edição de 1988, e "Festa do Divino", de 1999, "um roteiro a altura da sabedoria dos melhores "mestres-salas" (segundo a folclorista Maria Michol Pinho de Carvalho), organizado, com a audiência de antigos moradores de Alcântara, do domingo de Pentecostes (primeiro e último dia da comemoração), dia a dia, passo a passo, com o único fim de proporcionar às novas gerações o esquema do tradicional festejo, para que seja ele realizado com, pelo menos, as mínimas obediências aos padrões antigos. Seria fastidioso repetir aqui, para Alcântara, o que foi copiosamente dito acerca do Divino em outros lugares. Falemos apenas das diferenças existentes: O Império compõe-se de 13 pessoas: 1 Imperador (que a cada ano se alterna com 1 Imperatriz), 1 Mordomo-Régio e 5 Mordomos-Baixos (Mordomas, no caso da Imperatriz). A cor oficial do Imperador é a vermelha; o verde, a do Mordomo-Régio. Os demais adotam o azul-claro, ou o rosa. Integram a Folia petitoria, que antigamente percorria léguas e léguas de estradas, 1 bandeireiro, 3 caixeiras, 3 bandeireiras (meninas), 2 cidadãos de confiança e carregadores para o transporte das ofertas, além do "Vicente", um menino que recolhia as esmolas em dinheiro, assim chamado (não se sabe porquê) fosse Pedro, João ou Marcelo. Tais folias não mais se realizam, pois as oferendas são cada vez mais raras, seja pela abertura geral, seja pela religiosidade que parece minguante, não compensando as despesas da viagem. Foram-se os bons tempos em que os devotos ricos davam dois, três bois para a festa, capoeiras inteiras de galinhas, de presente para o Divino. O fazendeiro, hoje, nas mais das vezes "gente de fora", não acredita mais nos poderes do Divino, opera no open-market, acessa a Internet, pertence à UDR. Por outro lado, é muito perigoso, impraticável mesmo, andar por ínvios caminhos carregando uma coroa de prata... se nem os santos antigos têm assegurada sua permanência nos nichos das igrejas! Na quarta-feira, véspera da Ascensão, dá-se a chegada do mastro ao porto do Jacaré: sob intensa foguetaria e música da banda, salta do barco um tronco de 10 metros, ornamentado com ramos de murta e é conduzido aos ombros de uma vintena de caboclos e cavalgado por inúmeras crianças. O cortejo de festeiros, caixeiras, músicos e toda a multidão de gente percorre as ruas da velha cidade até atingir o local apropriado, onde é erguido, plantado e enfeitado com cachos de banana e cocos da praia. No topo, aberta ao vento, oscila nos gonzos, tangida pelo vento, a bandeira do Santo, com a coroa, ou a pomba. Durante o percurso as cantoras tiram versos e os carregadores respondem com o refrão:

"Que bonito pé de mato (arê, arê-ê-ê-ei - a) que a natureza botou (arê, are-ê-ê-ei - a) para me servir de mastro (arê, are-ê-ê-ei - a) para o nosso Imperador (arê, are-ê-ê-ei-a)"

As mesas de doces são uma história à parte pela criatividade de seus autores - Antônio Tavares, Ênio Aymoré Ramos, Diógenes Ribeiro e outros tantos que deixaram fama de grandes decoradores, substituídos por D. Mariazinha Bastos, Antônio Tavares Neto, Gerson Brito etc. e onde se destacam os excepcionais "doces-de-espécie", simples ou duplos, no feitiço de folhas, cestos, bichos etc. etc., receitas e habilidades transmitidas de geração a geração. E as "prisões"? A mando do Imperador, um vassalo, com seu séquito, vai à casa de um Mordomo "prendê-lo". Cada "preso" incorpora-se ao cortejo, ao som dos cânticos das caixeiros e gritos do povo... e vai ao próximo Mordomo. Por fim, todos visitam o mastro, onde, para se libertarem, pagam prendas ao Divino. E as "visitas" dos Mordomos ao Imperador? À porta de cada Mordomo, grita o Mestre-Sala: "- Viva o Mordomo em trânsito! E toca-se um trecho do Hino Nacional. Assim vão, de casa em casa, à luz mortíça das espaçadas lâmpadas de Alcântara e dos fogos de artifício e das lanternas de papel colorido, até ao Imperador, que sai ao encontro da farândola folgazã, e, entrando todos à casa, tem início o baile e os comes-e-bebes até à madrugada! Haja fôlego para tantos folguedos, pois todos os dias da semana são dias de prazer e de alegria! Mas, ainda há o domingo-do-meio e outra semana em que o Imperador retribui as visitas dos Mordomos, e são novos desfiles e bailes, para chegar, finalmente, o grande dia - o domingo de Pentecostes: missa às 10, o Imperador de azul-marinho; Mordomos de ternos escuros; os mais, de vermelho, até as pombinhas, obrigadas à regra, engraçadas nas suas jaquetinhas rubras, aninhadas nas bandejas! O almoço do dia é vário e farto, toda a tradição da cozinha portuguesa apurada pelo negro e pelo índio: a galinha assada, de molho pardo, o vatapá, o bolo de arroz, as tortas (fritadas) dos gostosos camarões de Alcântara, com o acompanhamento indispensável da farinha d'água... e o molho de pimenta grosso pedindo grogue, e o vinho à vontade, que os festeiros têm mão-aberta, o governo deu ajudazinha, os fiéis cooperaram, o comércio também; os doces variados, de coco, de buriti, de goiaba, nas compoteiras antigas remanescentes de outras festas, de outras casas, de outra gente rica e poderosa... branco no Senado da Câmara, pretos no eito plantando algodão, Sinhozinho em Coimbra estudando "leses"! Mas... todos para igreja. Sai a procissão: o rapaz com a bandeira grande, o andor de seda brilhante, em cujo nicho de abriga a Coroa estuando ao sol, levado por quatro moças em toalete de gala, seguido pelo Imperador fardado, botões dourados, dragonas, luvas, cetro, o manto escarlate, guardado por dois vassalos, de roupa cinzenta e faixas verde-amarelas atravessadas ao peito. E os Mordomos com seus séquitos e a orquestra e o povo. De vez em quando estronda um foguete de taboca. Nas janelas as pessoas rezam e se benzem... O Divino vai passando, misericordioso, dispensando bênçãos, concedendo graças! Recolhe-se a procissão. Realiza-se o "pelouro". São revelados os nomes dos próximos festeiros. No dia seguinte o Imperador irá de casa em casa investindo nas funções os escolhidos. Acabou-se a Festa do Divino. Outra Festa do Divino está começando.

### Transcendendo o nacionalismo: a etnomusicologia no Brasil de hoje

Suzel Ana Reily\*

Em diversas partes do mundo, como no Brasil, a pesquisa etnomusicológica iniciou-se com o surgimento da consciência nacional. Em tais contextos, a pesquisa tende a se voltar para a documentação do repertório nacional, para se descobrir as peculiaridades da nação em oposição a outros povos. As escolas nacionalistas, portanto, tendem a reificar a nação e acabam por construir representações essencializadas do caráter nacional, que ocultam as vastas diferenças internas contidas no território do país. No entanto, como o material etnográfico é tido como uma representação do 'nós-nacional', essas tradições produzem vastas coletâneas de música folclórica e uma documentação descritiva detalhada de atividades e eventos musicais, valorizando, assim, as manifestações da cultura expressiva da nação. Essa orientação se contrasta radicalmente com as tradições acadêmicas dominantes no eixo anglo-americano, onde o olhar se volta para o 'outro-exótico', a fim de identificar as dimensões inter-culturais da musicalidade humana. Nessas tradições, a etnografia serve para ilustrar uma proposta teórica de aplicabilidade abrangente. Assim, a ênfase recai sobre a habilidade do pesquisador em gerar idéias inovadoras, enquanto a descrição etnográfica vai sendo desvalorizada. Ao passo que essa tendência se acentua, cresce também a lacuna separando o imaginário teórico da vida real de pessoas de carne e osso. Porém, dada a sua inter-culturalidade, essa é a orientação que se estabeleceu como o 'centro' da disciplina, enquanto as tradições nacionalistas têm sido periferalizadas por seu paroquialismo. Vale notar, contudo, que algumas das monografias tidas como contribuições particularmente significativas na disciplina nas últimas décadas, como Sound and sentiment, de Steven Feld (1982), Why Suyá sing, de Anthony Seeger (1987), ou May it fill your soul, de Timothy Rice (1994), são trabalhos maduros, baseados em sólido material de campo. O que faz com que essas publicações se destaquem é o modo como suas orientações teóricas surgem diretamente da etnografia, mantendo-se fiéis aos grupos sociais que representam ao mesmo tempo em que apresentam propostas de ampla aplicabilidade. Se isto deveria ser a nossa meta, é possível que os pesquisadores, trabalhando em contextos periféricos, estejam hoje numa posição privilegiada para redefinir os critérios de avaliação da disciplina. Como esses pesquisadores geralmente trabalham em tradições acadêmicas voltadas para o repertório local, eles tendem a ter um vasto conhecimento da música de seus países, além de acesso relativamente fácil ao campo para renovar seu material. Por outro lado, a globalização facilitou o acesso ao debate internacional, permitindo aos pesquisadores manterem-se a par das mais recentes tendências na disciplina. As conseqüências dessas circunstâncias já se tornam visíveis, pois tem surgido recentemente várias comunidades acadêmicas 'periféricas' que estão se engajando criativamente no estudo da música. Me parece que esse é o caso atualmente na etnomusicologia brasileira, pois nas últimas décadas a pesquisa musical tem crescido de maneira impressionante. Essa explosão levou à fundação da Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET) em 2001, durante a 36ª Reunião Anual do ICTM, realizada no Rio de Janeiro, com um corpo inicial de 64 membros. Trata-se, portanto, de um momento particularmente encorajador para a etnomusicologia. Vale notar, contudo, que muitos dos pesquisadores, trabalhando com temas de interesse etnomusicológico não se identificam como etnomusicólogos. A pesquisa musical no Brasil engloba também musicólogos, músico-pedagogos, antropólogos, sociólogos, folcloristas, jornalistas, lingüistas, historiadores e outros acadêmicos. As abordagens teóricas e metodológicas sendo utilizadas na pesquisa musical também são bastante diversas, mas há uma orientação unificadora para a pesquisa que remonta aos primórdios da investigação musicológica no país. Desde as primeiras coletâneas folclóricas do final do século 19 até as mais recentes publicações, o interesse pela música e cultura brasileiras têm sido motivado pelo desejo de se compreender o país e de contribuir de alguma forma para a solução de seus problemas. No Brasil, portanto, a pesquisa musicológica sempre foi uma atividade engajada. No entanto, as questões tidas como urgentes e as idéias sobre como a música e sua pesquisa poderiam contribuir para solucionar os dilemas nacionais vêm se alterando ao longo do tempo. Na defesa de suas perspectivas, os intelectuais brasileiros mantiveram contato com os debates surgindo nos centros culturais internacionais, mas em vez de simplesmente apropriá-las, eles as adaptavam às suas preocupações. Com seus estudos dos cantos populares, por exemplo, Sílvio Romero se propôs a determinar as características nacionais que impediavam o desenvolvimento do país, para que o Brasil pudesse alcançar os países desenvolvidos. Nesta tarefa, ele invocou as teorias raciais e climáticas surgindo na Europa para argüir a favor de políticas de 'branqueamento'. Já Mário de Andrade, que via o atraso do país como conseqüência da dependência cultural, pretendia encorajar o desenvolvimento de sentimentos de orgulho pela nação através da valorização de sua cultura expressiva. Invocando teóricos tão díspares quanto Lévy-Bruhl, Taylor, Frazer, Freud e Marx, Mário representou a psique nacional como uma figura híbrida de grandes potencialidades criativas. Com o Estado Novo, um forte discurso nacionalista se instaurou no país, baseado na caracterização do brasileiro como um 'mestiço cordial', tendo, no samba, seu principal emblema, pois esta forma híbrida era capaz de celebrar a feliz integração das raças. A partir de então, a historiografia da música brasileira se concentrou em construir essa 'brasilidade' mestiça, forjando uma memória musical coletiva que daria unidade à população. Estabeleceu-se, assim, uma narrativa canônica, em que o passado foi representado como um processo contínuo - e inevitável - de progressiva nacionalização do repertório musical, isolando-se uma sucessão cronológica de estilos que formaria a autêntica música brasileira. Essa narrativa privilegiou o cenário carioca, de modo que outros repertórios no território nacional passaram a ser vistos como regionais. Esta orientação dominou os estudos da música no Brasil até há pouco tempo. Foi somente como a abertura política nas últimas décadas do século 20 que essa visão de um Brasil unificado começou a ser questionada de forma sistemática e a esfera de debates adquiriu novos contornos. De modo geral, a pesquisa musicológica no Brasil hoje é constituída por duas vertentes complementares: por um lado, os pesquisadores engajados no estudo do papel da música na construção da identidade nacional e, por outro, os que reivindicam uma noção de música brasileira capaz de abarcar a multiplicidade de identidades forjadas através da música no território nacional. Embora o papel da música na construção da identidade nacional já tenha sido reconhecida há algum tempo (ver Ortiz 1986, Reily 1994, Squeff and Wisnik 1983 entre outros), a publicação do livro O mistério do samba, de Hermano Vianna (1995), redefiniu os termos do debate. Enquanto a narrativa canônica destaca dois momentos distintos - uma fase inicial em que o samba é reprimido seguido por uma repentina popularidade que o transforma em símbolo nacional - Vianna nos mostra como o samba vinha sendo forjado a partir de contínuos encontros cotidianos intra e inter-classiais, que foram posteriormente re-interpretados em termos identitários. Enquanto Vianna enfatiza os discursos permeando o samba, Carlos Sandroni (2001) traça o desenvolvimento musicológico do gênero, desvendando os diálogos que levaram à sua transformação e consolidação formal. Outras alternativas para superar a orientação nacionalista no estudo do samba também estão sendo exploradas. No seu estudo do gosto da classes média em Montes Claros, por exemplo, Martha Tupinambá de Uihôa (2000) mostra como a modinha e o samba-canção são compreendidos e usadas num contexto provinciano e patriarcal, proporcionando, com seu conteúdo romântico, um meio de transcender, pelo imaginário, a mediocridade da vida cotidiana. Por sua vez, Mariana Carneiro da Cunha (2001) e Luciana Prass (2001) estão abordando o samba de perspectivas performáticas, vendo as escolas de samba como contextos de instrução musical. Outra alternativa surge com o trabalho de Luiz Tatit (1996), que se volta para o estudo da relação entre a fala e o canto, propondo que toda canção popular (brasileira) tem sua origem na fala. O questionamento da orientação nacionalista também abriu espaço para a investigação de um vasto leque de estilos musicais marginalizados pelo cânone. Mesmo assim, vale dizer que privilegia-se os estilos de música popular e as abordagens históricas continuam bastante visíveis. Isto se torna patente no ambicioso projeto lançado pela Editora 34 em 1995, com a série "Ouvido musical" (agora denominada "Todos os cantos"), sob a direção de Tárík de Souza. A coleção abrange gêneros tão díspares quanto o frevo, a música sertaneja, o Brock e o Afro-reggae. De modo geral, essas publicações são bastante detalhadas, mas a maioria dos autores são jornalistas, cujas preocupações estão centradas mais na documentação meticulosa que na interpretação sociológica. Ao lado dessa coleção, vários cientistas sociais têm se voltado para a música popular 'não-canônica'. Aqui também encontram-se abordagens historiográficas, mas estas aliam-se à preocupação de mostrar como a música articula a experiência social e a identidade dos músicos e suas platéias. Isto, por exemplo, é o caso de dois trabalhos recentes sobre Luiz Gonzaga (ver Ramalho 2000, Vieira 2000). No trabalho de Waldenyr Caldas (1995) e José Geraldo Vinci de Moraes (1997), há uma outra orientação histórica. Esses autores retratam a vida musical cotidiana da cidade de São Paulo no início do século 20, uma estória ofuscada pelo 'rio-centrismo' da

historiografia musical brasileira. Um grande leque de formas musicais localizadas também está sendo investigado, incluindo tradições folclóricas, tradições afro-brasileiras e as formas musicais das sociedades indígenas. Essa literatura é díspar demais para ser discutida aqui, mas vale dizer que, de modo geral, esses estudos empregam perspectivas interpretativas que procuram representar o ponto de vista dos praticantes. Noto, contudo, que abordagens etnográficas também vêm informando alguns trabalhos ligados à música popular. Com a publicação do livro, *O mundo funk carioca*, de Hermano Vianna (1988), por exemplo, surgiu um grande interesse pelas subculturas da juventude urbana, gerando vários novos projetos, muitos dos quais invocam a escola de Chicago e os estudos culturais britânicos (ver, por exemplo, Diógenes 1998, Herschmann 1997, Vianna 1997). Perspectivas etnográficas estão se fazendo presentes até na pesquisa da música colonial, na medida em que pesquisadores, como José Maria Neves (1987), José Leonel Gonçalves Dias (1999), Edésio de Lara Melo (2001) entre outros, voltam-se para a investigação das práticas contemporâneas desse repertório nas cidades históricas de Minas Gerais. Com esta resenha, procurei retratar a vitalidade e maturidade dos estudos musicais contemporâneos no Brasil. Ao passo que os pesquisadores brasileiros exploram novos caminhos em seus trabalhos, eles estão novamente explorando perspectivas globais, relacionando-as às suas preocupações locais. A diversidade de abordagens teóricas que estão sendo adotadas, englobando debates sobre identidade, gênero, semiótica, teoria performática, subculturas e muitas outras perspectivas demonstra a abrangência do contato que os investigadores brasileiros estão mantendo com a comunidade acadêmica mais ampla. E há também alguns que estão contribuindo para o inventário teórico internacional através da produção de modelos analíticos de validade inter-cultural. Mesmo integrando-se ao diálogo internacional, a motivação principal que sustenta a pesquisa no Brasil continua baseando-se sobre um forte compromisso de contribuir para a compreensão da realidade nacional. A utilidade de toda e qualquer proposta teórica é medida em termos de seu potencial para levar adiante este projeto. Este *modus operandi* resulta num estilo documental de rica descrição etnográfica, que reconhece a responsabilidade do pesquisador para com a historiografia futura. Concluindo, a trajetória dos estudos da música no Brasil demonstra como o projeto nacionalista vem sendo superado, permitindo-lhe integrar-se à comunidade acadêmica global, sem comprometer o papel do pesquisador para com as condições locais em que trabalha.

#### Bibliografia

CALDAS, Waldenyr. *Luz neon: canção e cultura na cidade*. São Paulo: SESC/Studio Nobel, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Mariana. "The transmission of musical knowledge: a case study in 'Mocidade Independente de Padre Miguel' samba school". Apresentação na 36ª Reunião Anual do ICTM, Rio de Janeiro, 2001.

DIÓGENES, Glória. *Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o movimento hip hop*. São Paulo: Annablume, 1998. FELD, Steven. *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

GONÇALVES DIAS, José Leonel. *A música em Prados*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1999. MELO, Edésio de Lara. *A música da Semana Santa em quatro cidades da região dos Campos das Vertentes (MG)*. Dissertação de mestrado, Universidade do Rio de Janeiro, 2001.

MORAES, José Geraldo Vinci de. *Sonoridades paulistanas: final do século XIX ao início do século XX*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1997.

NEVES, José Maria. *A Orquestra Ribeiro Bastos e a vida musical em São João del Rei*. Tese de titulação, Universidade do Rio de Janeiro, 1987.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1986. PRASS, Luciana. "The ethnopädagogy of teaching and learning music in the percussion section (bateria) of a samba school: research among the 'Bambas de Orgia'". Apresentação na 36ª Reunião Anual do ICTM, Rio de Janeiro, 2001.

RAMALHO, Elba Braga. *Luiz Gonzaga: a síntese poética e musical do sertão*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

REILY, Suzel Ana. "Macunaíma's music: national identity and ethnomusicological research in Brazil". In: STOKES, Martin, org., *Ethnicity, identity and music: the musical construction of place*. Oxford: Berg, 1994, p. 71-96. RICE, Timothy. *May it fill your soul: experiencing Bulgarian music*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SEEGER, Anthony. *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SQUEFF, Enio e WISNIK, José Miguel, orgs. *O nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983. TATIT, Luiz. *O cancionista*. São Paulo: EdUSP, 1996.

ULHOA, Martha Tupinambá de. "Música romântica in Montes Claros: inter-gender relations in Brazilian popular song." *British Journal of Ethnomusicology*, 9(1):11-40, 2000.

VIANNA, Hermano. *O mundo do funk*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_, org. *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

VIEIRA, Sulamita. *O sertão em movimento: a dinâmica da produção cultural*. São Paulo: Annablume, 2000.

\* Doutora em antropologia, co-ordenadora do programa de etnomusicologia na Queen's University Belfast. Suas publicações incluem o CD-Rom/site, *Venda girls' initiation school* (University of Kent, 1998), a organização de *Brazilian musics, Brazilian identities* (*British Journal of Ethnomusicology*, 2000) e *Voices of the magi: enchanted journeys in southeast Brazil* (Chicago, 2002).

---

### Dialogando sobre o popular e o erudito na cultura

*Ester Marques*

A discussão sobre o erudito e o popular na cultura é um tema recorrente entre as várias teorias que estudam a evolução do pensamento moderno. Desde o século XVIII, o tema se impõe com força no cenário acadêmico por conta das dicotomias que vinculam o erudito e o popular a outras categorias de análise tais como cultura/nação; povo/classe; identidade/autenticidade e tradição/modernidade, entre outros. Nessa discussão, ora o erudito e o popular são vinculados a uma tradição marxista que fala de cultura a partir da noção de classes subalternas, identificando-a como uma cultura radicalmente distinta, contrastante com a de uma elite esclarecida e pensada como potencialidade na construção de uma nova sociedade; ora são vinculados a uma tradição nacionalista e positivista que identifica popular com a noção de povo, associando cultura com nação, identidade e autenticidade. Para a tendência nacionalista, a cultura é considerada como reduto da essência nacional, uma espécie de resistência contra a invasão e a colonização estrangeira. Ao longo da história, a discussão sobre o popular e o erudito (O erudito é pensado neste texto a partir do contexto social de produção como alta cultura, destacando-se duas características principais: primeiro, a cultura erudita é criada, supervisionada por uma elite cultural que opera no interior de alguma tradição estética, literária ou científica; segundo, a produção cultural erudita é submetida à aplicação sistemática de padrões críticos independentes do seu consumidor. A qualidade do pensamento ou expressão do objeto cultural e do meio social no qual é produzido definem a alta cultura. (Wilensky, 1987:257) ) evoluiu conforme as tendências políticas, consolidação das disciplinas e desenvolvimento da sociedade, mas tendo como pano de fundo a emergência da própria modernidade, perspectivada como um projeto de racionalização da experiência. De fato, embora o conhecimento erudito tenha sido ampliado no século XV com a criação das universidades para além dos mosteiros e os estudos sobre o popular tenham começado a despertar o interesse de alguns estudiosos a partir do século XVI (No século XVI surgem os antiquários, predecessores dos folcloristas, que produzem literatura com um caráter normativo e reformista, cuja finalidade é apontar os erros e as credências das classes populares, em consonância com um espírito moralizador e hostil às manifestações folclóricas. A cada análise, é destacada a violência, o protesto e a ironia presentes nas manifestações, estimuladas e preservadas desde que previamente depuradas de sua dimensão explosiva. Os primeiros antiquários são sacerdotes como Jean-Baptiste Thiers ou Henry Bourne. Depois, John Brand inaugura uma outra corrente não clerical ao publicar *Observações Sobre as Antiguidades Populares*, livro que se diferencia da ânsia analítica e episódica dos costumes populares. A curiosidade pela coleta das práticas e narrativas leva à criação, em 1718, da Sociedade dos Antiquários na Inglaterra da qual William John Tohms, criador da palavra folclore é membro.

(ORTIZ 1995, p.11)), é somente no século XVIII que ocorre a distinção entre o erudito e o popular em função de alguns fatores determinantes, pressupostos básicos da própria modernidade. A constituição dos Estados nacionais; a luta das igrejas Católica e Protestante pela submissão dos fiéis somente à religião; a constituição de um espaço público e de uma opinião pública crítica; a organização da sociedade como uma esfera independente do Estado; o aparecimento e a consolidação da imprensa e principalmente o aparecimento de uma cultura de abrangência universal, cristalizando-se no homem esclarecido (*honnête homme*) do Iluminismo de Kant e Rousseau contra as práticas culturais locais, são alguns desses fatores que passam a delimitar as fronteiras entre o que é considerado popular e o que é considerado da nobreza e, portanto, erudito. Até o século XVIII, a divisão entre um saber erudito e um outro não erudito não é formal porque o povo não é sequer considerado como ponto de análise. O saber, tal como é concebido pela ciência, é restrito a um pequeno grupo de nobres, clérigos e artistas ao qual o povo não tem acesso. É portanto esse saber erudito que define o saber popular narrativo como *crendice*, *superstição* e *antiguidade* ao analisá-lo em relação a uma prática (rito, culto, celebração); a um comportamento social anormal (*violento*, *primitivo*, *grosseiro*, *ingênuo*) ou ainda em relação ao imaginário coletivo, mas nunca como um conhecimento dotado de legitimidade, natureza e normas próprias. E, mesmo quando esse saber é considerado, ele o é para ser suprimido como fonte criadora por não se adequar à natureza do verdadeiro conhecimento, aquele ligado a uma determinada noção de *paidéia*, de formação moral, política e estética do homem. Isto acontece porque, enquanto o saber erudito está ligado ao comportamento social do cavalheiro que alia boas maneiras, capacidade de julgar pela razão, contenção da crítica e da violência e formação moral e estética suficiente para conviver com a nobreza, o saber popular é associado a um realismo grotesco, marcado pela subversão dos valores oficiais, pelo caráter renovador e contestador da ordem vigente, pela transgressão permanente da ordem social através dos ritos, dos espetáculos, das festas, das obras cômicas orais ou escritas. Em meio a luta pelo poder entre a Igreja e os Impérios; na convulsão das guerras e das mudanças de regimes e governos, as classes populares conseguem manter suas tradições burlando as regras sociais, sobrevivendo nos subterrâneos da civilização e garantindo uma memória arquetípica que se repete até hoje. No entanto, é no iluminismo com a criação da noção de uma cultura universal, baseada em uma formação humanística que a divisão entre os saberes torna-se mais identificada. A modernidade para livrar o homem das trevas da Idade Média suprime o fundo arcaico (O fundo arcaico aparece aqui como o princípio constitutivo dos conhecimentos religiosos, militares, jurídicos, científicos, sociais e políticos pré-modernos e que volta sempre que é solicitado pela contemporaneidade. Presta-se então a novos reflexos e a novos efeitos de sentido que são lançados no cotidiano efêmero da experiência coletiva por compor um conjunto de estratos subterrâneos, resultado de um imaginário mítico primitivo constante.) de uma cultura já definida como popular e relega-o ao plano do misticismo, do exótico, do irracional e do anormal. Todo o saber popular passa a ser caracterizado como folclore, parte de uma tradição imobilista e oposto ao saber erudito (ou científico) reforçando uma aparente aporia entre os vários saberes. De um lado, a modernidade congrega os conhecimentos tradicionais, oriundos dos mores simbólicos do folclore, e portanto primitivos, mágicos e ingênuos na esfera da cultura popular e, de outro, legitima os saberes científicos e racionais na esfera da cultura erudita. É essa antinomia que aparece na base da análise cultural fundamentando as discussões sobre as relações entre as esferas culturais, a partir do surgimento da sociedade de massas e da consolidação do projeto moderno de racionalização da experiência.

## Cultura e Modernidade

Mas de que modernidade é que estamos falando? Segundo Thompson, a modernidade se estabelece como uma nova época histórica na Europa a partir de três eixos principais de mudanças. Em primeiro lugar, a modernidade é reconhecida por um conjunto específico de mudanças econômicas que faz com que o feudalismo europeu seja substituído por um novo sistema capitalista de produção e intercâmbio. Em segundo lugar, a modernidade é o resultado de várias mudanças políticas pelas quais as numerosas unidades políticas da Europa Medieval são reduzidas em número e reagrupadas num sistema entrelaçado de estados-nação, com soberania sobre um território e com um sistema centralizado de administração e de tributação. Em terceiro lugar, a evolução das sociedades modernas exige o desenvolvimento de um poder militar capaz de concentrar o monopólio do uso legítimo da força dentro de um determinado território (Thompson 1998: 47-48). Ao conjunto dessas transformações Max Weber (Para uma análise mais profunda ver *Sociologia das Religiões* (1975b), *Economia e Sociedade*(1984) e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1996).) dá o nome de modernidade, produto de um processo de racionalização que ocorre no Ocidente entre os séculos XIII e XVIII e que implica na modernização da sociedade (economia e Estado) e na modernização da cultura (o saber, a moral e a arte) autonomizadas em relação aos vínculos comunitários de poder e autoridade das sociedades tradicionais e que culmina no século XVIII com a Ilustração (Alguns autores fazem atualmente a distinção entre Iluminismo e Ilustração. Dentre estes, Sérgio Paulo Rouanet, por exemplo, considera o Iluminismo uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão. Nesse sentido, segundo o autor, o Iluminismo é uma tendência trans-epocal, que cruza transversalmente a história e que se atualiza na Ilustração, mas que não começa com esse movimento e nem se extingue no século XVIII. A Ilustração é, portanto, uma importante realização histórica do Iluminismo, mas não a primeira e nem a última. Assim, a tese do Iluminismo como uma tendência permanente, é sustentada também por Adorno e Horkheimer, para os quais o Iluminismo começa com Ulisses quando a astúcia humana pela primeira vez se volta contra o mito e continua com o positivismo que consagra o retorno do mito (Rouanet 1998: 28-302)). Assim, enquanto a modernização econômica aparece como o resultado da dissolução das antigas formas produtivas, características do feudalismo, e da formação de uma mentalidade empresarial moderna, e em que o Estado é organizado com base no sistema tributário centralizado; no poder militar permanente e na administração burocrática racional, a modernização cultural é entendida por Weber como o resultado do processo de racionalização das visões do mundo em diferentes esferas axiológicas de saber. No processo de modernização cultural, a ciência, a moral e a arte se autonomizam da religião dando ao homem a possibilidade de escolher o seu destino, de pensar por si mesmo, de possuir um espaço de subjectividade próprio e criativo, a partir do imperativo categórico da razão, da vontade e da liberdade. É o Iluminismo que dá expressão à modernização cultural com o seu inconformismo revolucionário através da fundamentação da autonomia da razão, instituída como instrumento capaz de libertar o homem da ignorância, do fanatismo, do obscurantismo e da superstição; que promove uma aversão profunda ao princípio da autoridade tradicional por esta se apoiar, muitas vezes, em pretensas tradições históricas não comprovadas; que acredita na crença de uma ciência universal como um imperativo de regulação da natureza física e da natureza humana e que considera como norma última da conduta humana as paixões em toda a sua pureza original. Deste modo, com o movimento progressivo de secularização e racionalização da experiência, do desencantamento das concepções tradicionais do mundo e do estabelecimento das diferentes esferas de valor tão bem formulados por Weber, a noção de cultura deixa de estar relacionada ao trabalho com a terra na sua relação biológica com a natureza para ser pensada como sinônimo de sociedade e de civilização, e conseqüentemente vinculada à noção de cultivo do corpo, mas também à noção de espírito ilustrado. Ao longo desse processo, uma dicotomia torna-se habitual: de um lado as atividades denominadas nobres ou superiores e consideradas, dessa forma, como culturais e, de outro, as coisas cotidianas e práticas, desprovidas de qualquer aura intelectual e consideradas práticas populares. O processo de secularização da experiência e desencantamento do mundo transforma a cultura num dado social de diferenciação (Segundo analisa Renato Ortiz no princípio do século XVII, a cultura popular formava um sistema de vida coeso, ao abrigo das interferências externas. As fronteiras entre a cultura popular e de elite se misturavam, pois os nobres participavam das crenças religiosas, das superstições e dos jogos, ao mesmo tempo em que as autoridades toleravam as práticas populares porque eram patrocinadas pelos senhores da terra. O gosto pelos romances de cavalaria era generalizado, as baladas e a literatura de cordel não eram associadas, pela minoria educada, ao povo inculto. Para o autor, no entanto, não se deve pensar que o processo de interação cultural inter-classes era simétrico; a elite participava da pequena tradição do povo, mas este não participava do seu universo. Os homens cultos eram anfíbios, biculturais, falavam e escreviam em latim, mas eram capazes de se expressar no dialeto local, que conheciam como segunda ou terceira língua (Ortiz 1995:15). Enquanto o conhecimento erudito é vinculado à razão, à autonomia e à autodeterminação do homem iluminado, o conhecimento popular é vinculado à superstição, à religião, ao misticismo e à magia. A partir de Pufendorf (As idéias de Samuel Pufendorf exercem um papel fundamental na gênese do conceito de cultura porque, pela primeira vez, um autor defende a cultura como um direito natural, isto é, como a capacidade de o homem poder cultivar a sua natureza biológica. Para ele, instruir-se é uma obrigação do homem e a cultura (entia moralia) é o espaço onde as normas determinam a ordem, a moralidade e o belo. ) no século XVII, a idéia de cultura é fundamentada como um direito natural, isto é, como uma possibilidade concreta de o homem poder instruir-se. Por isso, o acesso do homem ao conhecimento torna-se uma das premissas fundamentais da modernidade porque somente deste modo ele pode livrar-se da autoridade secular da Igreja e das superstições ligadas às tradições locais. Mas, quem melhor fundamenta essa idéia no século XVIII é Kant com o famoso ensaio *O que é o Iluminismo?*. O autor parte do princípio que só a espécie humana pode alcançar a ilustração plena, depois de ultrapassar o estado natural de brutalidade, mas, ao mesmo tempo, ressalta que o homem pode sair das trevas para as luzes se pensar por si mesmo, se puder se servir do seu próprio entendimento, se puder sair da comodidade e da preguiça para usar a sua razão, para superar os preconceitos e as superstições deixados com a religião, através da liberdade. A fórmula *sapere aude* ou ousar saber com que Kant define a liberdade intelectual é o princípio máximo da Ilustração projetado como uma ampliação do saber e da ciência para todos os níveis do conhecimento. Mas para isso é preciso que um público a si mesmo se esclareça e, isso é possível, se para tal lhe for dada liberdade, isto é, se fizer o uso público (Kant faz uma distinção entre os dois usos. Assim, o uso privado é aquele que alguém faz da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado. O uso privado significa o esforço que uma pessoa que detém um cargo público deve fazer para que o discurso institucional seja legitimado. Por exemplo, um clérigo está obrigado a ensinar os discípulos de catecismo em conformidade com a igreja, mas como erudito, o clérigo tem plena liberdade, e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos examinados sobre o que há de errôneo com a Igreja ou com a religião. Com efeito, o que ele ensina como ministro da igreja, expõe-no como algo em relação ao qual não tem o livre poder de ensinar, segundo a sua opinião própria, mas está obrigado a expor, segundo a prescrição e em nome de outrem. Mas, como erudito faz um uso público e genuíno da sua razão e, portanto, goza de uma liberdade ilimitada de se servir da própria razão e de falar em seu nome próprio. (Kant 1995:13-15)) da sua razão, ou o uso que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o mundo ao expor suas idéias. Ele acredita que debaixo do duro invólucro da natureza é possível desenvolver a tendência e a vocação para o pensamento livre, de tal modo que ela possa atuar sobre o modo de sentir do povo - pelo que este torna-se-á cada vez mais capaz de agir segundo a liberdade, e por fim, até mesmo sobre os princípios do governo. «Para espalhar as luzes, nada mais se exige para além da liberdade, e na verdade, a mais inofensiva de todas as manifestações que podem usar esse nome, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os domínios» (Kant1995:13). É desta forma que a modernidade associa ignorância e superstição à cultura popular desvalorizando-a em relação ao pensamento erudito que se apresenta como o único capaz de libertar o homem das trevas da Idade Média. O conhecimento popular se apresenta como um entrave às exigências do progresso em grande parte por causa da atitude negativa da aristocracia. Antagonismo marcante, acentuando a separação inequívoca entre um público plebeu e um público nobre e entre as classes que se formam desde então. O quadro cultural da Europa pré-industrial é pontilhado pela descontinuidade tanto por conta da ordem política (o mando aristocrático

não integra as pessoas como cidadãs) quanto por conta da situação econômica que se traduz pelo baixo índice de escolarização, pelo pequeno número de escolas e pelas dificuldades de comunicação. Os conflitos originários da percepção do homem frente ao seu próprio mundo e não a um mundo mítico dos deuses, ou seja, a identificação de uma consciência individual em relação tanto ao mundo social quanto ao mundo religioso, permite a independência do homem, paralela aos princípios religiosos e às regras que regem a vida coletiva. A percepção individual nas várias dimensões do conhecimento, embora esteja na origem da autonomia da experiência coletiva e da tradição, determina também modalidades especulares de identidade. A cada instante, o homem pode provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira no curso da vida e que, em suma, pode dominar todas as coisas pela previsão. O homem deixa de acreditar nos poderes mágicos, proféticos e sagrados, nos espíritos e demônios; em favor de uma razão autônoma. O desenrolar deste confronto coloca lado a lado grupos que passam a sobreviver rejeitando a fragmentação moderna das esferas sociais, optando por manter uma dialética contínua com a natureza numa síntese aglutinadora, e grupos que preferem a fragmentação do conhecimento em prol da «autonomia do sujeito». Neste momento, inicia-se um duplo movimento da modernidade. De um lado, persiste a tradição dos narradores, cuja sabedoria é expressa como resultado da experiência coletiva das classes populares, através de uma moral que ultrapassa o tempo e o espaço. De outro, a percepção moderna de autonomia do sujeito é legitimada pelos saberes e ações racionais devidamente amparados pelo aparecimento da imprensa. O ideal iluminista que legitima esta antinomia universaliza gostos e saberes, patrocina a idéia do progresso e da técnica, acaba com o sentido unívoco da cultura e substitui as narrativas tradicionais pelo conhecimento esfacelado. "O saber que vinha de longe - do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição - dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência", o que segundo Walter Benjamin é substituído pela informação fragmentada, acompanhada pelas devidas explicações que dão razão ao sentido da vida. (Benjamin 1985: 198-199)

### **Tendências de Investigação**

Assim, a fragmentação da experiência do sujeito numa diversidade de campos autônomos - com suas lógicas de funcionamento e modalidades estratégicas - passa a determinar pólos antagônicos em permanente tensão. É Michel de Certeau quem explica essa dualidade que se perpetua entre, de um lado, a cultura erudita e, de outro, a cultura popular, sobretudo a partir do fim do século XVIII. Uma espécie de entusiasmo pelo «popular» toma conta da aristocracia liberal e esclarecida, passando a ser objeto da «ciência». O termo «popular» é associado à infância e adquire as conotações de natural, de verdadeiro, de ingênuo, de espontâneo. "A cultura popular define-se, desse modo, como um patrimônio segundo uma dupla grade histórica (a interpolação dos temas garante uma comunidade histórica) e geográfica (sua generalização no espaço atesta a coesão desta)" (Certeau 1995: 73-125). A cultura popular é analisada sob dois pontos de vista. Uns passam a vê-la como um tesouro oculto de uma tradição oral, fonte primitiva e natural, que deságua na literatura escrita. Outros postulam uma unidade da cultura, mas prolongada no curso de um movimento que faz da literatura de elite a anunciadora das evoluções globais. Assim, por exemplo, para Geneviève Bolléme, a literatura escrita de colportage (almanaques ambulantes ou literatura de Cordel) dos séculos XVII e XVIII possuem a função transitória de despertar no povo o «gosto» da necessidade de saber, de ser instruído. Esse gosto corresponde a uma natureza profunda que é trazida à luz pelos almanaques que representa o povo como o lugar onde habita um Deus pobre e onde uma sabedoria interior se transmite a si mesma (Bolléme apud Certeau 1995:123-124) Os livros e os almanaques deixam transparecer a natureza ambígua do camponês, marginal (homem rústico) social por profissão, sujeito e objeto natural; simplicidade que se rege segundo a evidência evangélica, cuja inocência ao mesmo tempo garante a festa e a violência. É possível ver aí, o indício de uma religiosidade popular em expansão, o refluxo de uma cultura popular em direção à única linguagem que ainda lhe permite exprimir-se diante do triunfo da razão que deseja negá-la. A linguagem da religião é, talvez, o último recurso de uma cultura que não pode mais se manifestar e que deve calar-se ou se disfarçar para que possa ser ouvida por uma ordem cultural diferente. Posição inversa tem M. Soriano, segundo Certeau. Na opinião desse autor é a própria literatura popular que é muito antiga porque enraizada nas origens da história e transmitida por uma tradição oral, que emerge na literatura clássica. Ele vê o movimento remontar às profundezas da tradição popular até as obras clássicas, e não descender de uma literatura de elite para produzir uma vulgarização estimulante. Ou seja, pressupõe que o popular é o começo da literatura e a infância da cultura e, mais, que a tradição popular articula as profundezas da natureza - sobriedade, vivacidade, eficácia, criatividade, originalidade e narração. Tanto uma visão quanto a outra perseguem a origem mesma da cultura popular, através da superfície dos textos, tomados como objetos prontos a desvelarem sua origem perdida (a ficção de uma realidade que deve ser encontrada para conservar o traço da ação política que a engendrou). Para Certeau, no entanto, a cultura popular só pode ser encontrada a partir de uma história social da cultura tomando como base a sua produção, sua difusão e sua circulação num espaço e num tempo regido pelas forças sociais. Só mostrando os mecanismos sociais de seleção, de crítica, de repressão e de proteção fundantes do saber popular é que o historiador pode ter um olhar privilegiado. Apesar dessa perspectiva, a antinomia entre o popular e o erudito percorre o século XIX e chega ao século XX tão evidente que passa como um alicerce comum e não problemático sobre o qual podem apoiar-se as maneiras de tratar os objetos da história intelectual ou cultural, maneiras essas que divergem entre si. A cultura da maioria, que ressalta de uma abordagem externa, coletiva e quantitativa, e, por outro lado, a intelectualidade dos pensamentos do topo, suscetível apenas de uma análise interna, individualizando a irreduzível originalidade das idéias. Na França, conforme relata Roger Chartier, a cultura popular é identificada duplamente com um conjunto de livros de venda ambulante (literatura de cordel) e com um conjunto de crenças e de gestos considerados como constitutivos de uma religião popular. «Em ambos os casos, o popular é definido pela sua diferença relativamente a algo que não é (literatura erudita e letrada; o catolicismo normativo da Igreja)» (Chartier 1990:55) Ora, essas delimitações, na opinião de Chartier, não são suficientes para identificar o nível cultural ou intelectual do popular, tomando por base suas práticas ou seus objetos culturais, principalmente porque tanto o erudito quanto o popular sempre estiveram impregnados de elementos de origens bastante diversas. A literatura de Cordel é produzida por profissionais da escrita e da impressão, mas a partir de processos de reescrita que submetem os textos letrados a arranjos e a delimitações que não o são. Num movimento inverso, a cultura folclórica, que fornece sua base à religião da maioria, é profundamente «trabalhada» em cada época pelas normas ou pelas interdições da instituição eclesiástica" (op.cit.56). Na configuração moderna do erudito e do popular a cultura assume duas concepções complementares. A primeira considera a cultura objetivamente como o conjunto de obras, instituições e realizações que determinam a originalidade e a autenticidade da vida de um grupo humano, incluindo não somente as coisas visíveis, mas também os usos, costumes e opiniões. A segunda concepção é direcionada para a ação psicológica e espiritual que essas obras, realizações e instituições exercem sobre o grupo humano, enquanto ser coletivo, e sobre o homem, como indivíduo e também como ser cultural.

### **O Dedutivismo e o Indutivismo**

A antinomia permanece nos estudos clássicos, através de duas tendências normalmente aceitas para observação da cultura das classes populares: a dedutivista e a indutivista. A primeira define a cultura popular do geral para o particular, segundo as implicações impostas pelo modo de produção - o imperialismo; a classe dominante; os aparatos ideológicos e os meios de comunicação de massa. A segunda encara o estudo do popular a partir de certas propriedades que supunha intrínsecas às classes subalternas, já perdidas pelas outras classes que servem de base para a sua resistência. A maneira de conceituar a cultura, tomando por parâmetro a primeira tendência, é a de vincular todos os aspectos da vida popular como derivantes dos poderes macrosociais, ou seja, analisar uma prática cultural equivale a descobrir as suas formas de dominação. «En todos los casos, el dedutivismo se apoya en dos operaciones: primero, sustancializa los grandes agentes sociales y les atribuye la posesión exclusiva del poder; luego, deduce de sus estrategias de dominación los efectos sobre las culturas populares» (Canclini 1985:8). É a partir da Escola de Frankfurt que estudos com essa tendência, baseada no marxismo, são mais desenvolvidos, colocando a educação e a comunicação de massa como atributos de um sistema monopolista - através dos quais uma burguesia dominante pode impor seus valores ao resto da sociedade. A tendência dedutivista privilegia uma concepção teleológica da cultura, porque imagina o poder sempre como onipotente e onipresente. Os receptores e os consumidores são vistos como passivos executantes de uma indústria cultural, incapazes de distinguir nas mensagens quais as que os beneficiam e quais prejudicam; qual é o valor de uso que se supunha autêntico e qual é o valor artificial. Dessa forma, tira-se qualquer autonomia das classes que aparecem somente como suportes de um poder super-estrutural. Foucault, por exemplo, critica essa tendência, pela perspectiva de buscar o poder fixado em tarefas previamente determinadas ou como blocos de estruturas institucionais. Para ele, o poder não é o ponto central ou um foco único de soberania, mas o nome que se presta a uma situação estratégica em uma sociedade dada. São relações de forças múltiplas que se formam e atuam na produção (Foucault 1981). Canclini, por sua vez, ressalta que as relações de dominação e exploração para reproduzir-se de forma durável devem apresentar-se como um intercâmbio de serviços entre as classes, ou seja, o hegemônico, tal como Gramsci o via, devia prever e controlar o contra-hegemônico. É importante ressaltar que todas, ou quase todas, as iniciativas e contribuições, mesmo quando adquirem formas manifestamente alternativas ou oposicionais, estão na prática ligadas ao hegemônico, principalmente, porque é a própria cultura dominante que produz e limita, ao mesmo tempo, suas formas de contraculturas. O culturalismo antropológico de origem norte-americana e as doutrinas populistas pragmatizaram a tendência indutivista, de filiação evolucionista, rotulando de «residuais» todas as manifestações chamadas de folclóricas. As características vistas também como romântico nacionalistas; romântico regionalistas ou romântico populistas fossilizariam os valores eternamente válidos transmitidos pelo folclore- ignorando as suas vinculações com a cultura de massa ou a cultura erudita. É novamente Canclini quem destaca: «Las culturas latinoamericanas no son tradiciones embalsamadas; son el resultado conflictivo de las relaciones entre grupos muy diversos, con historias comunes y convergentes, que ya no pueden existir separados» (Canclini 1985:11). Para o autor Antonio Augusto Arantes, pensar a cultura popular como sinônimo de tradição é reafirmar a idéia de que sua idade de ouro se deu no passado. Deste ponto de vista, a cultura popular surge como uma outra cultura, que, em contraste com o saber culto dominante, se apresenta como totalidade, ainda que em realidade seja construída, através da justaposição de elementos residuais e fragmentários considerados resistentes a um processo natural de deterioração que escapa ao tempo e ao espaço físico de manifestação (Arantes, 1981). Ora, considerando que nenhuma cultura é oriunda de uma natureza única, mas construída com conteúdos, códigos de expressões e de sistemas de representações, resultantes dos cruzamentos entre os diversos níveis culturais, a história passa a identificar as maneiras como nas práticas, nas representações ou nas produções, se cruzam e se imbricam diferentes formas culturais. Ou seja, esses cruzamentos passam a ser entendidos não como relações exteriores entre dois conjuntos estabelecidos previamente (um letrado e outro popular), mas como produtores de «ligas» culturais tão solidificadas quanto as ligas metálicas. Restituir a historicidade dessas ligas é tratá-las como categorias de análise e enquadrá-las como parte do processo de evolução do próprio pensamento social que, posteriormente, entrelaça a dicotomia aparente entre cultura popular e cultura erudita com outras noções como cultura de massas (O termo cultura de massa é usado para designar produtos culturais manufaturados somente para



um mercado de massa, cujas características são a standardização do produto e o comportamento de massa no seu uso. A cultura de massa tende a standardização porque almeja agradar ao gosto médio de uma audiência indiferenciada. (Wilensky 1987:262)) ou indústria cultural. O aparecimento da produção serial de objetos de consumo na sociedade moderna causa um processo de refuncionalização dos objetos culturais em que o valor cultural ou de culto adquire um valor de exposição. A técnica emancipada aparece como uma segunda natureza propondo o apagamento das fronteiras entre o saber erudito e o popular, descartando uma tradição original em troca de uma outra folclorizada. A antinomia entre o saber erudito e o popular sai do nível puramente romântico entre um conhecimento puro e ingênuo e um conhecimento científico para situar-se num suposto processo de democratização do conhecimento para consumo, com a criação da cultura de massa como pólo opositor da cultura popular. Nesse processo de democratização, a cultura de massa- sem possuir uma criação social própria e profundamente imbricada com a Indústria Cultural - reduz em grande parte as manifestações da cultura popular à função de folclore, visando o entretenimento e o lazer. Aproveitando-se dos aspectos autênticos e diferenciados da vida popular, cujos elementos são resultantes de uma tradição comum, a cultura de massa modifica a relação do público com o objeto cultural ao torná-lo matéria-prima para a indústria de consumo. Amplia-se o prazer de sentir e ver - em que se desfruta o que é convencional sem críticas e critica-se o novo sem desfrutá-lo. Mas a tradição, «O aqui e o agora do original que constitui o conteúdo da sua autenticidade»(Benjamin1985:167), ou o instante cultural que dá singularidade a um determinado grupo, continua a fornecer os conteúdos à produção serial. Nessa evolução, é importante considerar que o «consumo» cultural ou intelectual do conhecimento- seja letrado, seja popular - deve ser tomado como uma produção que não fabrica nenhum objeto, mas constitui representações que nunca são idênticas às que o produtor/autor investe na sua obra. Certeau afirma que «a uma produção racionalizada, expansionista, tanto quanto centralizada, estrondosa e espetacular, corresponde uma «outra» produção qualificada como consumo. Esta é artilosa, encontra-se dispersa, mas insinua-se por toda parte, silenciosa e quase invisível, uma vez que não assinala a sua presença com produtos próprios mas com maneiras de utilizar os produtos impostos por uma ordem econômica vigente».(Certeau apud Chartier 1985:59) Definido como uma «outra produção», o consumo permite escapar à passividade que tradicionalmente lhe é atribuída por um conteúdo ideológico seja erudito, seja popular. Através dos desvios, das reapropriações, das desconfianças e das resistências, identifica-se como um contrapeso aos dispositivos institucionais que esquadriham o tempo e os lugares, disciplinam os corpos e as práticas e modelam, pelo ordenamento regular dos espaços, as condutas e os pensamentos. Nas imbricações que ocorrem entre as esferas, a cultura de massa destrói, na opinião de Bosi, o tempo singular do conhecimento popular, apresentando como espetáculo o que restou desse tempo em apelos imediatos e através de «estruturas de consolação», num vampirismo duplo e crescente. Neste sentido, a relação entre a cultura de massa - essencialmente desintegradora e apelativa - e a cultura popular traduz-se pela resistência de um lado e pela mobilidade de sobrevivência de outro. Deste lado, a cultura popular, cujo significado remete para o retorno cíclico de reminiscências guardadas e transmitidas através das gerações como força singular de sua manutenção e originalidade, funciona nesta antinomia como uma instituição (no sentido sociológico clássico do termo), onde um sistema de valores, hierarquias, crenças, hábitos, comportamentos, costumes e mediações sociais são desenvolvidos, independentes dos demais sujeitos coletivos. Um dinamismo lento e seguro que garante a independência e a sobrevivência da cultura popular convive dialeticamente com as recodificações e reinterpretções que esta faz dos produtos seriados da cultura de massa. Do outro lado, a cultura de massa, que recorta em partes ou tópicos a experiência erudita, fazendo dela um elenco de ítems separados para atender ao «gosto médio de uma audiência conformada», garante doses diárias de sentimentalismo, de curiosidade, de agressividade, de sensualidade, de erotismo, de medo, de saudade, de fetichismo, de memória a um público universal, por meio do que Umberto Eco denomina de «estruturas de consolação». O pendor para o informe, o desgarrado, o atípico e o eventual contrastam dialeticamente com os elementos flexíveis, gregários e reversíveis solidificados das práticas culturais populares, mas também com os elementos seletivos, controlados e críticos da cultura erudita. Nesta convivência nem sempre pacífica, as esferas do conhecimento erudito, popular e de massa propõem novos arranjos ao termo cultura, concebido como fundamento essencial de sociabilidade das sociedades pluralistas contemporâneas. Levar em consideração esse roteiro determina uma nova forma de tratar a cultura, não mais vista apenas como a produção intelectual ou artística de uma elite ou como uma produção totalizante de um povo, mas como um conjunto de significações transmitidas historicamente que se enunciam nos discursos, nos comportamentos ou nos sistemas de representações pautados pelas concepções simbólicas de um grupo.

#### Bibliografia

- ARANTES, Antonio Augusto - O que é cultura popular, São Paulo, ed. Brasiliense, 1981.
- BENJAMIN, Walter - Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política, vol. 1, São Paulo, ed. Brasiliense, 1985.
- BOSI, Alfredo - Dialética da Colonização, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 2ed.
- CANCLINI, Nestor Garcia. Cultura y poder, Revista Espacios: Buenos Aires, Nº 02, julho/agosto, 1985.
- CARVALHO, José Jorge - As duas faces da tradição.O clássico e o popular da modernidade latinoamericana, Série Antropológica, Nº 09, UNB, 1991.
- CHARTIER, Roger - A História Cultural: entre práticas e representações, Lisboa, Difel, 1990.
- CERTEAU, Michel de - A Cultura no Plural, Campinas, Ed. Papyrus, 1995.
- FOUCAULT, Michel. História de la sexualidad: la voluntad de saber ,México:Séc. XXI, 1981.
- KANT, Immanuel. A Paz perpétua e outros opúsculos, Lisboa, edições 70, 1995.
- ORTIZ, Renato - Cultura Brasileira e Identidade Nacional, São Paulo, ed. Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. Mundialização e cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. Românticos e folcloristas: cultura popular. São Paulo: Olho D'Água, 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Mal-Estar na Modernidade, São Paulo, editora Companhia das Letras, 1993.
- RODRIGUES, Adriano Duarte. Comunicação e Cultura: a experiência cultural na era da informação, Lisboa, Editorial Presença, 1993.
- RODRIGUES, Adriano Duarte. Para uma sociologia fenomenológica da experiência quotidiana, Revista Crítica de Ciências Sociais, nº37, junho/ 1993.
- THOMPSON John. A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia, 2 ed., Petrópolis- Rio de Janeiro, editora Vozes, 1998.
- WILENSKY, Harold L. "Sociedade de massa e cultura de massa", in Comunicação e Indústria Cultural, São Paulo, T.A. Queiroz, 1987.

#### **Opressão e resistência na religião afro-brasileira**

*(Apresentado na Oficina: Direitos humanos, diversidade religiosa e territorialidade, realizada no CCP Domingos Vieira Filho, pela ABA/UFMA, em 20-21/9/2001. Retoma texto apresentado no III Simpósio Nacional de História das Religiões (Recife, 20-22/06/2001)).*

*Mundicarmo Ferretti*

*(Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais - UEMA; Doutora em Antropologia Social; Pesquisadora de Religião afro-brasileira. )*

A religião afro-brasileira, trazida por africanos ou originada de tradições culturais de povos que entraram no Brasil como escravos, nem sempre foi professada livremente. Sua organização e expressão foi impedida no período colonial pela Inquisição, que atuou em Portugal de 1536 a 1820, punindo os "crimes contra a fé", e quando foi encarada como feitiçaria e prática diabólica. No Império, embora tenha havido mais liberdade, foi encarada como divertimento de negro, sujeito à autorização da autoridade, e a ser perseguida como feitiçaria e curandeirismo, objeto de penalidade em Códigos de Postura municipais, como os de São Luís (1866), Codó (1848) e Guimarães (1856), estabelecidos no reinado de D. Pedro II. Depois da proclamação da República, apesar da apregoada "liberdade de crença", os terreiros continuaram a ser considerados como casas de diversão (por causa da realização de festas, rituais com toque e dança etc), acusados da realização de práticas mágicas e curandeirismo, enquadrados como crime no Código Penal brasileiro de 1890 e posteriores, e passaram a ser também acusados de crimes contra a saúde pública, sendo encarados como centros geradores de loucura (em virtude do transe ser visto por

eles como uma alucinação, como um estado mórbido). Em decorrência disso, a religião afro-brasileira enfrentou por muitas décadas severo controle e perseguição da polícia e de órgãos governamentais. Hoje, apesar das conquistas realizadas, continua sendo encarada de forma preconceituosa, o que impede que os terreiros recebam do poder público o mesmo tratamento que é dispensado a outras religiões e tem levado muitos dos seus adeptos a negar a sua crença e a sua vinculação a terreiros. O preconceito contra a religião afro-brasileira encorajou também práticas discriminatórias de católicos (principalmente no passado), de espíritas (apesar do espiritismo ter sido também enquadrado nos Códigos Penais brasileiros de 1890 a 1940) e de evangélicos (hoje principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus - IURD). Entre os fatores determinantes dessa situação enfrentada pela religião afro-brasileira têm sido apontados: 1) a sua associação à escravidão, que aparece como uma marca negativa irremovível e que tem justificado para muitos a sua "estigmatização"; e, 2) a falta de conscientização de seu caráter de religião por muitos dos seus ministros e adeptos que são também católicos praticantes, que os levam a considerar a religião afro-brasileira: uma obrigação séria e penosa, deixada por ancestrais afro-descendentes; um culto às entidades espirituais que protegem especificamente os negros (voduns, orixás e outros encantados - os santos dos negros); e, às vezes, uma forma de afro-descendentes cultuarem santos católicos. O preconceito e a discriminação contra a religião afro-brasileira têm sido denunciados e combatidos em diferentes épocas, com estratégias diversas, tanto pelo "povo de santo" como por pesquisadores como: Nina Rodrigues, Beatriz Dantas, Yvonne Maggie, Luiz Mott, Raul Lody, Júlio Braga, Octávio da Costa Eduardo, Maria do Rosário Santos e outros. Em Encantaria de "Barba Soiera": Codó, capital da magia negra?, reunimos em uma tabela informações encontradas em trabalhos daqueles pesquisadores e em documentos localizados por pesquisadores do grupo de pesquisa Religião e cultura popular, entre eles: Jacira Pavão, Manuela Ribeiro, Herlton Nunes e Francisca Frazão. Petendemos aqui refletir um pouco sobre a religião como fator de conscientização e de mobilização popular, sobre a religião afro-brasileira como resistência cultural, e analisar mais detidamente a questão da opressão e resistência na religião afro-brasileira do Maranhão.

#### A religião como fator de conscientização e de mobilização popular

Muitos têm propalado que a religião tem um papel conservador e alienante, daí a expressão do marxismo clássico "a religião é o ópio do povo". Mas, embora ela reflita e possa legitimar a ordem social, são abundantes os exemplos onde ela foi um fator de conscientização e de resistência à dominação. Como é apresentado na Bíblia, em livros sagrados dos judeus e dos cristãos, a religião foi importante na saída do povo judeu do Egito, onde fora escravizado. No Brasil, antes do governo militar, o catolicismo levou muitos estudantes a lutarem contra o sistema capitalista e motivou a criação do partido de esquerda "Ação Popular - AP". E não é à toa que muitos missionários foram presos, perseguidos, expulsos e assassinados pelos detentores do poder. Por essa razão, a conhecida frase marxista "a religião é o ópio do povo" não pode ser generalizada para todos os contextos histórico-sociais. A religião tem sido também utilizada com fins políticos ou a favor de interesses particulares, por lideranças carismáticas, levando populações a ações cegas e fanáticas. Nos últimos dias, ações terroristas contra os Estados Unidos, tem levantado essa questão e direcionado suspeitas e acusações em direção a fundamentalistas islâmicos, capazes de acirrar os preconceitos contra árabes e islâmicos e desencadear uma série de violências contra eles. Embora a maioria dos árabes professem o islamismo e fundamentalistas encontrem no islamismo justificativa para ações terroristas, não se pode considerar todos eles como fundamentalistas e terroristas e ainda não foram encontradas provas de que o atentado havido recentemente nos Estados Unidos tenha sido realizado por eles. Em situações como essa os riscos de acusação de grupos "estigmatizados" é muito grande. Voltando para a questão da religião afro-brasileira, gostaríamos de lembrar que no Brasil, sempre que a mídia noticia um crime e o acusado tem ou teve alguma ligação com ela ou que se encontra entre seus pertences algo associado a ela, a religião afro-brasileira é imediatamente responsabilizada e as batidas policiais a terreiros se multiplicam. Como nos informou o Senhor José Pinheiro, ex-presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, em nosso estado esse problema tem ocorrido com frequência fora da capital. Uma prova de que ela não recebe o mesmo tratamento dado a outras religiões é que, quando, em vez da religião afro, se encontra no caso algum elemento do catolicismo ou do protestantismo, esse é logo abandonado pela mídia, como ocorreu recentemente no seqüestro da filha do empresário Silvio Santos, que, segundo uma informação veiculada por jornal, teria sido o seqüestrador pregador da Igreja a que pertencia a vítima do seqüestro. Todos nós temos condição de imaginar a onda de desconfiança e de difamação que teria ocorrido se alguém tivesse noticiado que o acusado pertencera ou fora cliente de algum terreiro...

#### Religião afro-brasileira e resistência cultural

Apesar de no Brasil o catolicismo ter sido inicialmente imposto à população negra (constituída por africanos trazidos como escravos e por seus descendentes), dos rituais religiosos africanos, confundidos com feitiçaria, já terem sido proibidos no Brasil, e dos terreiros afro-brasileiros terem sido muitas vezes objeto de perseguição policial, a existência hoje de casas de culto abertas por africanos e crioulos antes da abolição da escravidão, como a Casa das Minas e a Casa de Nagô (de São Luís-MA), testemunham a resistência do negro. Mas, apesar daquelas casas serem continuadoras de tradições religiosas africanas, tanto nelas quanto em muitos outros terreiros maranhenses que as adotaram como modelo, as pessoas têm geralmente duas religiões: são "mineiras" (adeptas do Tambor de Mina - denominação religiosa afro-brasileira predominante no Maranhão) e católicas, cultuam os voduns, os orixás (entidades africanas) e os santos canonizados pela Igreja Católica. E, embora seja antigo no Brasil um movimento contra o "sincretismo", que propõe a total separação entre as duas religiões, aquele "duplo pertencimento" é também encontrado em terreiros tradicionais de Candomblé da Bahia, como a Casa Branca, e em muitos outros contextos afro-brasileiros. Mas, se os africanos tornaram-se católicos no Brasil numa estratégia de sobrevivência e passaram a festejar os santos católicos para camuflar suas práticas religiosas africanas, o que teria causado um "sincretismo" entre sua religião tradicional e o catolicismo (explicação clássica para o sincretismo), é ilusório pensar que hoje os sacerdotes e adeptos da religião afro-brasileira que adotam o catolicismo têm uma relação apenas de conveniência com ele. No início dos anos 80 tivemos a oportunidade de conhecer um terreiro de Natal (RN) onde a mãe-de-santo, sendo impedida de receber a comunhão pelo padre da igreja de seu bairro, por ser de Candomblé, realizava uma vez por ano (quando suas finanças permitiam) uma viagem de peregrinação a santuários católicos do Rio Grande do Norte e do Ceará - de Nossa Senhora dos Impossíveis, na serra do Lima, em Patu (RN), de São Francisco, no Canindé (CE) e à terra do Padre Cícero, em Juazeiro (CE), onde, não sendo identificada como mãe-de-santo, podia assistir à missa e receber a comunhão (FERRETTI, M.: 1988). A religião afro-brasileira resistiu bravamente a proibições, perseguições e discriminações e, apesar de ser ainda objeto de preconceitos e desconfianças de muitos, hoje os terreiros são freqüentados por pessoas de todas as camadas sociais e a religião afro-brasileira vem conquistando o respeito da Igreja Católica, principalmente nos setores ligados à pastoral do negro. Espera-se que num futuro próximo esse comportamento seja imitado pelos evangélicos, principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus que vem agredindo sistematicamente a religião afro-brasileira.

#### Opressão e resistência da religião afro-brasileira no Maranhão

Luiz Mott, apresentando os resultados de sua pesquisa sobre a Inquisição nos arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa, afirma não ter encontrado nenhuma referência a rituais religiosos afro-brasileiros realizados no Maranhão no período colonial:

"Diferentemente do observado para outras capitanias, notadamente Minas Gerais, não encontramos sequer uma referência à prática de rituais e cerimônias de origem africana no Maranhão colonial, nem mesmo os populares 'calundus' que aparecem citados, sobretudo no Século XVIII, do Piauí à capitania de São Paulo. Provavelmente os 'tambores de mina' e rituais congêneres deveriam ser praticados tão clandestinamente que os tantãs dos atabaques não chegavam aos pios ouvidos dos fiéis mais afeitos às denúncias junto ao Santo Ofício" (MOTT, 1995, P.,19).

Mas é possível que alguns batuques e cantorias realizadas por negros em festas de santo de São Luís (MA), como os mencionados em 1818 pelo Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, na festa da irmandade de São Benedito (PRAZERES: 1818), e que alguns rituais de "cura" reprimidos em meados do Século XIX em Códigos de Posturas municipais do Maranhão, fossem os primórdios do que mais tarde foi denominado Pajé ("feitiçaria de negro"), como foi noticiado em jornais de 1876, ou que ficou conhecido por Tambor de Mina, Terecô, ou Cura. No período imperial, embora se afirme que a repressão tenha sido menor, a religião afro-brasileira continuou a ser perseguida. Embora, como lembrou Beatriz Dantas, a "feitiçaria" não tenha aparecido como crime no Código Criminal de 1830 (DANTAS: 1989), Códigos de Posturas de alguns municípios maranhenses, como os de Codó (1848), no interior, e Guimarães (1856), no litoral (próximo a Cururupu, onde desenvolvemos pesquisa) previam penas para livres e libertos que "curavam feitiço" e o Código de Postura de São Luís (1866) sujeitava a realização de divertimentos de negros à aprovação das autoridades. É possível também que, antes da fundação da Casa das Minas e da Casa de Nagô (os dois terreiros maranhenses mais antigos, fundados na primeira metade do Século XIX) (De acordo com a história oral, a Casa das Minas-Jeje, situada na Rua São Pantaleão pelo menos desde 1847 (data da escritura do prédio da esquina), é o terreiro de Mina mais antigo. Foi fundada por africanos do Daomé que teriam entrado no país como contrabando (após 1831), e funcionou inicialmente em outro local (PEREIRA, 1979, p.24; FERRETTI, S., 1996, p.58). Emanuela Ribeiro, quando ex-bolsista do PIBIC/UFMA e orientanda de Sergio Ferretti, localizou no Arquivo Público do Maranhão um registro na Polícia daquela Casa ou da Casa de Nagô como mina, datado de 1885, e um de Manoel dos Santos, como Tambor, datado de 1894.), a religião afro-brasileira praticada no Maranhão fosse denominada Pajé, palavra tomada de empréstimo ao tupi, que sugere: 1) o envolvimento dos afro-brasileiros com práticas terapêuticas, o que mais tarde passou a ser o principal alvo de perseguição policial; 2) a influência da cultura indígena nos terreiros; 3) ou a identificação de negros com índios que, como sabemos, tiveram a "tutela" de missionários católicos. Como registra Yvonne Maggie (MAGGIE: 1992, p. 47), o Código Penal de 1890 (anterior a Constituição republicana que foi promulgada em 1891) previa prisão por prática de espiritismo, magia e curandeirismo. O que passou a vigorar em 1942 retirou a condenação ao espiritismo, mas manteve a da magia e do curandeirismo, e a condenação ao curandeirismo foi mantida no Novo Código Penal (de 1985), ainda em vigor. A proibição do curandeirismo tem justificado ainda hoje a invasão a terreiros e tem levado muitos deles a abandonar suas tradições e manipular sua genealogia para simular uma ligação a terreiros fundados por africanos mais prestigiados e mais respeitados pela Polícia (A introdução de tambor - abata e/ou tambor da mata (da Mina e do Terecô) em rituais de Cura/pajelança, registrado por Costa Eduardo em 1943 (EDUARDO, 1948), e, mais recentemente, adoção da Umbanda por curadores e terecozeiros. ). Mas a perseguição ou a discriminação da religião afro-brasileira não é e nunca foi uniforme e geralmente foi maior na cidade do que nas periferias e na área rural. Em alguns períodos foi mais forte e mais abrangente. Em outros foi mais leve, mais

localizada e mais específica. Entre 1876 e 1886, por exemplo, essa repressão foi bastante forte em São Luís e seus arredores (FERRETTI, M.: 2000, p. 272), pois várias foram as prisões de curadores e chefes de culto noticiadas em jornais e citadas por diversos pesquisadores (FREITAS: 1884; SANTOS e SANTOS NETO: 1989 e outros). Em 1876 a imprensa maranhense, noticiando a prisão de uma "curadeira", anunciou o surgimento em São Luís de uma nova religião, denominada Pajé, o que foi retransmitido em Jornal de São Paulo localizado pela pesquisadora Liana Trindade (USP). Em 1934, quando foi realizado em Recife o primeiro "Congresso Afro-Brasileiro", era obrigatório o registro dos terreiros na polícia e, como foi denunciado naquele evento, as "macumbas" e "catimbós" eram perseguidas como crime e anomalia. Embora essa obrigatoriedade tenha caído há mais tempo na Bahia e em outros Estados, no Maranhão vigorou até mais ou menos 1988. Os terreiros de São Luís e de outros Estados eram obrigados a pedir licença à Polícia para realizar suas festas, pois eram cadastrados não como "casas de culto" e sim como "casas de diversão", não só porque costumam fazer várias festas de santo durante o ano, mas também porque a religião afro-brasileira não tem o mesmo "status" do catolicismo e do protestantismo, cujos tempos, certamente, não eram cadastrados na mesma categoria. Embora a acusação de feitiçaria, quando não substituída por "magia negra", esteja caindo em desuso e haja atualmente uma certa valorização de práticas terapêuticas de terreiros como "sabedoria popular na área de saúde", elas tendem a ser encaradas pela classe dominante e seus representantes mais como "crendice" do que como "medicina alternativa". Embora existisse uma tendência a se poupar os terreiros fundados por africanos da acusação de curandeirismo e magia, apresentado-os como uma espécie de "reserva cultural africana" ou como religião africana pura ou autêntica - pois alguns, como a Casa das Minas, de São Luís (MA), conseguiram chegar aos nossos dias continuando muitas tradições africanas e preservando muitos aspectos da língua, culto, mitologia, música, dança e tantos outros elementos da cultura de seus ancestrais africanos -, eles também enfrentaram problemas com a Polícia (FERRETTI, S., 1996). Fala-se que essa "concessão" feita a eles foi usada muitas vezes para negar verdadeiros extermínios culturais ocorrido no Brasil e como prova contra a existência de perseguição à religião afro-brasileira. E, embora os antropólogos, desde o tempo de Nina Rodrigues (precursor dos estudos afro-brasileiros), tenham se tornado conhecidos como defensores do "povo de santo", foram algumas vezes acusados de reforçar o preconceito em relação a grupos religiosos afro-brasileiros menos apegados a um modelo de "pureza africana" que eles próprios ajudaram a construir, como foi tão bem apresentado por Beatriz Dantas (DANTAS, 1988). A liberdade de culto, afirmada na Constituição brasileira de 1891, não garantiu a liberdade dos terreiros de religião afro-brasileira e de lá para cá, embora muita coisa tenha mudado, a religião afro-brasileira continua encarada com desconfiança por muitos. Basta haver um crime com mutilação de cadáver ou o desaparecimento do corpo de um morto para eclodir uma onda de suspeitas direcionadas para o "povo de santo". Mesmo quando o criminoso é considerado "louco", os elementos de seu depoimento que sugerem uma possível ligação com a religião afro-brasileira é logo destacado e encarado como prova de realização de ritual de "magia negra" que, na concepção de muitos jornalistas, é praticada pelas diversas denominações religiosas afro-brasileiras. E, como existe hoje maior consciência dessa discriminação e maior organização dos afro-brasileiros, as ações judiciais contra os agressores têm se multiplicado e muitas delas têm sido estimuladas ou encorajadas por redes de discussão sobre Umbanda e religião afro-brasileira na INTERNET.

Para concluir, gostaríamos de reafirmar que: a religião pode ser opressora ou libertadora, pode levar ao conformismo ou à resistência à dominação; a discriminação religiosa é um desrespeito às diferenças culturais e à liberdade de credo e deve ser combatida tanto pelos que se definem como religiosos, quanto pelos que se apresentam como pesquisadores (sem religião); e a solução de problemas provocados pelo colonialismo e escravismo pode ser facilitada pela religião, se contar com o apoio das igrejas e comunidades religiosas.

#### Bibliografia

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol. 1 e 2. São Paulo: Pioneiras, 1971 (Original de 1960).

CALDEIRA, Jorge e outros. Viagem pela História do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: INL, 1962.

DANTAS, Beatriz Gois. Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRETTI, M. Religião afro-brasileira como resposta às aflições. Cadernos de Pesquisa, São Luís, UFMA, v.4, n.1, p.87-97, 1988.

FERRETTI, M. Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, S. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2. ed. ver. atual. São Luís: EDUFMA, 1996.

FREITAS, João Alfredo de. Lendas e superstições do norte do Brasil. Recife: [s.e.], 1876.

MAGGIE, Yvonne. Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MOTT, Luiz. A Inquisição no Maranhão. São Luís: EDUFMA; 1995 (Monografias Acadêmicas, 2).

----- . O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do IAC, Ouro Preto, v.2, n. 1 e 2, 1994, p. 73-82.

PELTRO, Pertti. Iniciação ao estudo da Antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

PEREIRA, Manoel Nunes. A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979 (Original de 1947).

PRAZERES, Frei Francisco de N. Sra. dos. Poranduba maranhense. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. T.54, Parte 1, p. 4-282, 1818. SANTOS, Maria do Rosário,

SANTOS NETO, Manoel dos. Boboromina: terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

---

### A vingança de Surrupira

Marilande Abreu

(Concludente do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão e bolsista do PIBIC/UMFA.)

*Dona Maria (Dona Maria hoje tem em torno de 38 anos e reside na cidade de Pinheiro. Nos relatou esta história em dezembro de 2001.), conhecida como Piaba, morava na cidade de Pinheiro (MA), num povoado chamado Bolacha. Um belo dia domingo, todos os homens saíram para jogar futebol num povoado vizinho, ficando em Bolacha somente as mulheres e as crianças. À noite, os homens ainda não haviam retornado e, por isso, Dona Piaba se preparou para dormir com seus três filhos pequenos. Como estava com medo de entrar ladrão na sua casa e no seu quintal para roubar seus porcos, ela colocou dois cachorros para vigiar a casa, posicionando um na porta de entrada e outro na porta dos fundos. Quando estava deitada, mais ou menos 11:00 horas da noite, ouviu um barulho no quintal, mais especificamente no chiqueiro dos porcos. Logo pensou: "E agora, meu Deus? Tem um ladrão roubando os porcos! O que faço?" Decidiu então pegar uma "velha" espingarda que seu marido usava nas suas caçadas. Foi até a porta do quintal, e nisso ouviu um barulho mais alto no chiqueiro. Então colocou um dos cachorros para fora, pra ver se conseguia assustar o ladrão. O cachorro foi, mas retornou logo depois assustado, latindo muito e com os olhos muito acesos. Dona Maria, que já tinha ouvido histórias que cachorro vê e tem medo de Surrupira, resolveu pegar uma lamparina e a espingarda e ir até o quintal. Quando chegou a poucos metros do chiqueiro, deu um tiro e, nisso, viu um vulto de um "homenzinho pequeno" com o cabelo arrepiado, saindo assustado lá de dentro. Dona Maria então voltou para casa e tudo voltou ao normal, pois tinha medo de ladrão, não de Surrupira. Mais tarde, o marido dela chegou, ela contou a ele e esqueceram o caso. Um ano mais tarde, Dona Maria, que já tinha três filhos, teve uma filha e quando a menina estava com cinco meses, começaram a acontecer "fatos estranhos". Dona Maria colocava a menina para dormir à noite e quando acordava, ela estava dormindo no chão. Isso começou a acontecer freqüentemente e várias vezes na noite. Nos disse que começou a vigiar a menina, mas dormia e, quando acordava a menina já estava no chão. Uma noite, ela decidiu não deitar na rede, mas sentar num "mocho", perto da rede da criança. Dava alguns cochilos, mas logo acordava. Num certo momento, que ela não sabe se cochilou ou desmaiou, viu novamente o "homenzinho pequeno", como aquele que viu no chiqueiro. Ela disse que o Curupira deu uma gargalhada e disse: "Tu te lembra de mim? Eu prometi pra mim que tu ia me pagar daquele dia que tu me botou pra correr. Agora, tu vai ver o que eu vou fazer com a tua filha!". Depois disso Dona Maria despertou assustada e sentiu como se estivesse sem forças no corpo. No outro dia, contou aos vizinhos que aconselharam-na a ir até o pajé que tinha num povoado perto. Ela foi e contou o que tinha acontecido e o pajé fez um remédio, colocou numa cabaça e disse para Dona Maria "pendurar no punho da rede da menina". Assim fez. Depois disso, Dona Maria disse que ela não mais encontrou a menina no*

chão e durante mais ou menos dois meses tudo estava calmo e ela chegou até a esquecer desse segundo encontro com Surrupira. Passado algum tempo, a cabaça sumiu do "punho da rede" e, como a menina não apareceu mais no chão, não deu atenção. Não sabe se os três filhos menores pegaram a cabaça para brincar ou se foi obra de Surrupira, por isso não voltou ao pajé para que ele fizesse um novo remédio. No entanto, depois de mais ou menos um mês do sumiço da cabaça, a menina começou a chorar muito e sentir febre todas as noites. Dona Maria levou-a ao médico, mas ele não descobriu o que a menina tinha. Ela deu remédio, tanto caseiro como os indicados pelo médico, mas não resolveram e 15 dias depois, sua filha faleceu. Dona Maria nos disse que tem certeza que foi Surrupira que matou a filha dela para se vingar do tiro que deu naquela noite em que estava só e Surrupira entrou no seu chiqueiro para espantar os porcos. Isto porque, segundo Dona Maria, Surrupira, homenzinho pequeno, com cabelo espetado, fica muito bravo quando é contrariado ou fica assustado. Por isso muito cuidado pois nós nunca sabemos quando esse homenzinho pode nos dar o ar da sua graça, pois ele costuma aparecer sem ser convidado.

---

### **Práticas Culturais e o cotidiano: folclore, educação e cidadania - experiência e transmissão do saber popular**

*Deborah Baesse\**

Nossa mesa traz o tema das práticas culturais e sua inserção no dia-a-dia, discutindo a educação como veículo de transmissão do saber cultural; o saber que constitui e legitima um grupo social; a cidadania, expressa pela possibilidade, em primeiro lugar, de se apropriar desse saber social historicamente construído, incluindo-se em um grupo social; e, finalmente, discutindo os meios de transmissão desse saber, que é, de fato, por onde vamos iniciar. Eu tenho aqui, então, a função de trazer algumas contribuições iniciais que possam servir de mediação ao debate e, em seguida, ordenar os trabalhos dos demais membros da mesa, que são, de fato, os mestres desta tarde. De um modo geral, o que marca a existência da cultura é a existência de um saber. É porque há um saber que traduz o jeito de ser, pensar e agir, que há um determinado povo e, conseqüentemente, sua cultura. Do mesmo modo, esse saber se torna um saber dito cultural porque se expande, prolifera e frutifica, sendo transmitido, passado adiante e multiplicado, fazendo circular conhecimentos e tradições. É exatamente aí que surge a educação: é ela, a educação, o instrumento de passagem, de uns aos outros, do saber que o constitui e legitima. Mais ainda: a educação participa do processo de produção dessas idéias e crenças, de qualificações e especialidades, que envolvem as trocas de símbolos, bens e poderes que, em conjunto, determinam tipos de sociedades. A educação é, pois, algo que surge antes da escola. A instituição escolar vai nascer em Atenas, por volta do ano 600 a.C., e dentro de um contexto cultural específico marcado pela separação e, mais tarde, pela oposição dos que sabem e dos que fazem; saber e fazer - teoria e prática, surgindo os que sabem e os que ensinam a saber. Aí a educação transforma-se em ensino e inventa a pedagogia, reduzindo o saber popular ao saber escolar e conferindo apenas ao professor o direito de ensinar. A partir de então começa-se a viver uma redução da educação às práticas escolares, emergindo tipos e graus de saber qualificados e estratificados socialmente. Isso gera os que aprendem para governar e os que aprendem para obedecer, os que pensam e os que agem, os doutores ou os técnicos, resultando nesta sociedade de excluídos que temos hoje, profundamente injusta e desigual. Não podemos falar de educação pensando apenas na escola. Não há uma única forma de educação nem um único modelo. O ensino escolar não é sua única prática e o professor profissional não é seu único praticante. Processos sociais de ensino e aprendizagem são anteriores e precursores do processo ensino-aprendizagem escolar. A transmissão do saber social não solicita aulas. A sabedoria acumulada do grupo social é apreendida aos poucos pela vivência de muitas e diferentes situações de troca entre pessoas, trocas que são corporais, intelectuais e, sobretudo, espirituais. Na aldeia indígena, por exemplo, todas as experiências vividas pela criança na interação com a natureza são sempre guiadas por um adulto que trilha o caminho com, vivenciando junto, mas não pelo outro, a experiência. São situações de aprendizagem. O aprendiz aprende pela imitação, porque vê e se relaciona diretamente com o próprio gesto de fazer a coisa. Todos são, em algum momento, mestres. Têm o saber e o poder de saber, pois quem sabe se torna poderoso exatamente porque detém conhecimentos. É algo que circula pelo grupo. E nesse processo a hierarquia é dada pelo tempo de vivência. É mais sábio quem já viveu mais, quem já experimentou por mais tempo as tradições culturais do grupo, quem já trilhou o caminho mais longo. Assim, para ensinar é preciso primeiro ter vivido. E é essa vivência que vai conferir a quem ensina outro importante componente do processo educativo: a autoridade, a possibilidade de limitar, de socializar, de fazer nascer um cidadão social que corresponda ao idealizado no imaginário coletivo, socialmente construído por cada cultura em tempos e lugares específicos. Brandão diz que "a socialização realiza em sua esfera as necessidades e projetos da sociedade, e realiza, em cada um de seus membros, grande parte daquilo que eles precisam para ser reconhecidos como 'seus' e para existirem dentro dela".(1981). Aqui queremos destacar a característica fundamental da cidadania: seu conceito de pertencimento, de fazer parte, de sentir-se incluído. Essas características de transmissão do saber popular exigem métodos intuitivos capazes de conciliar teoria e prática em um saber único. Quando se faz uma renda de bilros, são aliados conceitos, procedimentos, habilidades e atitudes. Teoria e prática. Saber e fazer. Ao elaborar o "pique", por exemplo, a rendeira, fazendo uso da sua criatividade, planeja e arquiteta o desenho, o tamanho e a forma, adequando o produto final do trabalho ao destino que lhe deseja dar: toalha, gola, guardanapo etc. A pequena menina da Raposa vai aprender a fazer renda vendo sua mãe fazer, e fazendo junto, sem medo de errar. Aliás, nesse modo de transmissão do saber há muita clareza do papel pedagógico do erro. Vai aprender que em dia santo não se descobre a almofada e, sobretudo, vai ensinar para sua filha o orgulho de saber fazer renda, dando continuidade à cadeia de transmissão do saber, num processo que inclui à medida em que transmite; que torna cidadão à medida em que inclui, educando de fato. E a escola que temos, educa? Inclui? Torna cidadão? Ou ao contrário: é ineficiente, excludente e marginalizadora? Que é preciso repensar as práticas e a função desse modelo escolar que temos, não há dúvidas. a questão posta é: - o que colocamos no lugar desse modelo falido? Milhares de teorias e estudos se apresentam. mas, talvez falte a todos os eles uma premissa básica: a desconstrução dos saberes acadêmicos cristalizados, voltando o professor seu olhar e sua escuta aos mestres do saber popular, pois estes, sim, continuam cumprindo com eficiência e eficácia sua tarefa de educar. Quem sabe possamos parar para ouvir, observar, aprender? Um grande problema do professor é sempre ensinar, estar sempre reativo em seu trabalho, esquecendo o que ensinou Guimarães Rosa: "mestre não é quem sempre ensina, mas quem, de repente, aprende". É este o convite que faço a todos nós: vamos aprender com a experiência dos monstros sagrados que esta mesa reúne. obrigada. Com a palavra: Dona Terezinha Jansen, Humberto de Maracanã, Pai Euclides, Jorge Itaci e Zelinda Lima.

---

### **Perseguições e Preconceitos Religiosos no Maranhão**

*(Depoimento apresentado na Oficina de Trabalho: Direitos humanos, diversidade e territorialidade (Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, realizada nos dias 20 e 21 de setembro de 2001) - Mesa: Perseguições e preconceitos religiosos na Maranhão.)*

*José Antônio de Carvalho*

*(Professor da Universidade Estadual do Maranhão, Mestre em Administração; Chefe do Departamento de Ciências Sociais -DCS/UEMA; Membro do Centro Espírita Jardim da Alma (São Luís).)*

Abordarei algumas questões relativas ao tema proposto à mesa, partir da minha experiência no Movimento Espírita, iniciada nos anos 70. Antes de tudo, chamo a atenção que não pertenço ao Movimento vinculado à Federação Espírita do Maranhão, por participar de um Centro que não segue os modelos desta entidade. Começo relembro que durante a minha infância ouvi relatos de minhas tias que antigamente, no Maranhão, referir-se à sessão espírita despertava medo devido à repressão, pois a polícia podia até prender os seus freqüentadores. Comentavam um caso de uma sessão que foi realizada em São Luís, na casa de Seu Cirilo, onde a polícia prendeu o presidente e só não prendeu uma das senhoras participantes porque era mãe adotiva de um destacado professor do Liceu daquela época. A exemplo, no governo do interventor Paulo Ramos (durante o período conhecido como Estado Novo), o chefe de polícia, Flávio Bezerra, era considerado um repressor e perseguidor de sessões espíritas e de outros cultos, como os afro-brasileiros. Nas cidades interioranas do Estado, também há relatos de perseguição da Igreja Católica aos espíritas, como exemplo, em Pedreiras, ao Centro dirigido pela Senhora Elisa, e, em Pinheiro, ao Centro Espírita "Olhar de Maria", presidido pelo oficial da marinha Oly de Castro. Vários outros Centros não resistiram às pressões sociais porque funcionavam nas casas das pessoas praticantes. No passado, mesmo com a participação no Espiritismo de renomados médicos maranhenses, como Tarquínio Lopes e Neto Guterres, o preconceito contra os espíritas não se atenuou e voltava-se para o comportamento das manifestações mediúnicas encarando-o como coisa de loucura e histerismo. Internamente, o preconceito era reproduzido por alguns membros integrantes do espiritismo, sobretudo no aspecto "social", quando legitimavam o casamento, batizados, missas de sétimo dia etc., obedecendo o ritual da Igreja Católica. Fatos, também identificados, como a insegurança dos espíritas em expor obras mediúnicas, freqüentar o Centro ou mesmo as sessões públicas, temendo censura por parte da comunidade, são exemplos da aceitação do preconceito contra o espiritismo. O escritor espírita Clóvis Ramos, em um dos seus trabalhos sobre espiritismo, registra vários centros espíritas antigos no Maranhão, como: o Farol do Espaço, presidido pelo Major Pinheiro; São José de Ribamar, presidido por Waldemiro Reis; o Centro Espírita Maranhense e a Federação Espírita Maranhense (fundada em 1906), presididos pelo Anacleto da Silva. Alguns destes Centros já tinham suas próprias publicações. O Centro Espírita Jardim da Alma, do qual participo, completará 70 anos neste ano. É o mais antigo em funcionamento, sem interrupção, embora não seja filiado à Federação, por apresentar características próprias, sincréticas, divergentes dos demais. Dona Elgita Brandão Nina Rodrigues, fundadora desse Centro, nos anos 40-50 sofreu perseguição do frei Hermenegildo, da Igreja Nossa Senhora da Conceição, no Anil. Ele, quando realizava procissão conduzindo a imagem de santos, em frente ao Jardim da Alma, exorcizava o espiritismo e a sua presidente. Chegou, inclusive, a sair nota no Jornal Pequeno, chamando a presidente de feiticeira e mentirosa. Houve casos também de apedrejamento e se chegou a receber uma ordem para demolição do antigo prédio desse Centro

Espírita. O Centro Jardim da Alma tinha prestígio no governo de Paulo Ramos devido às práticas assistencialistas, tipo distribuição de donativos nas festas natalinas. Até hoje, alguns Centros mais antigos como o Lar de José e a Seara Deus Cristo e Caridade, continuam realizando essa prática. Destaca-se que esses Centros eram localizados em bairros periféricos da capital e apresentavam registros de funcionamento expedidos pelo Estado. O espiritismo no Maranhão, de modo geral, passou a ter uma maior divulgação nos anos 60, através de vários meios de comunicação. A TV Difusora apresentava o programa da professora Maria de Jesus Viana de Carvalho, do Jardim da Alma, "Um Minuto Apenas", pregando mensagens doutrinárias. Neste contexto, vários atores de TV e cantores, relacionados a Chico Xavier, um expressivo representante do Espiritismo, e a Zé Arigó, que fazia cirurgias mediúnicas, fortaleceram a propagação ideológica desta doutrina. Mas, observa-se que, até hoje, alguns frequentadores do Movimento Espírita se definem como simpatizantes para evitarem discriminação, uma vez que ao assumir essa identidade corria-se o risco de ser considerado exótico e provocador de curiosidades sobre o além. Mas existe discriminação também no meio espírita. Um exemplo: o orador Divaldo Pereira Franco, em fluente discurso, ressaltava casos de discriminação de simpatizantes da doutrina e enfatizava a distinção entre as práticas do Espiritismo, da Umbanda e do Candomblé. Quando fui aluno do professor Ferretti, num Curso de Especialização em Sociologia realizado pela Universidade Federal do Maranhão, foi estimulado meu interesse para assistir vários cultos afros, às vezes discriminados por alguns integrantes do Movimento Espírita, que não aceitam a mistura dos credos religiosos e doutrinários. O Espiritismo é doutrinariamente intelectualizado, de origem européia, é considerado ciência, filosofia e religião, com ênfase no aspecto moral, evangélico e na racionalidade. É concebido sob a perspectiva positivista e evolucionista - "nascer, morrer, renascer sempre, tal é a lei" (Alan Kardec). Apresenta também uma estrutura organizacional burocrática, em seu processo de institucionalização, o que lhe possibilita a sua divulgação com uma vasta produção literária. Nos anos 80, foi acentuada a reestruturação da Federação Espírita Maranhense, havendo uma maior preocupação de organização dos Centros Espíritas em todo o Estado, os quais se alinharam às doutrinas propugnadas pela Federação. Antes, embora fossem denominados de Centros Espíritas, reproduziam os dogmas das religiões africanas e ameríndias. No processo de adaptação foi preciso lapidar a ideologia religiosa ao modelo institucional da Federação Espírita Brasileira. Com a difusão da mídia de temas sobre reencarnação, da terapias de vida passadas e das cirurgias espíritas, no Maranhão foram promovidas a vinda de médiuns famosos, como Dr. Edson Queirós, conferências, cursos e seminários. A partir daí houve uma maior afirmação da doutrina espírita neste Estado, sobretudo com eventos do porte da CONESMA e similares. Surgiram, nesse contexto, vários Centros Espíritas, com significativos trabalhos assistencialistas, voltados para as camadas populares. Hoje, identifico na expansão do Movimento Pentecostal e da Renovação Carismática, uma expressiva discriminação para com as religiões de cunho mediúnico e reencarnacionista, tipo espiritismo. Cito como exemplo uma experiência pessoal, em minha família, quando um dos meus irmãos estava na UTI, próximo a morte, e eu fui comunicado por alguns familiares que não deveria entrar ali para orar ou ministrar passe nele, devido o pessoal da Carismática considerar essa prática negativa para o paciente. Anos depois, mais uma vez em minha família, uma prima que freqüentava centros espíritas e de Umbanda, ao ingressar na Carismática, foi induzida a se desfazer de todo o material relacionado àquelas práticas (livros, quadro, pinturas mediúnicas etc.). E, quando a mãe dela, minha tia, estava muito doente, na UTI, a cena de rejeição ao espiritismo se repetiu. No meu curso de Mestrado pretendia produzir uma dissertação sobre Gestão e Administração nos Centros Espíritas, enquanto instituição burocrático-formal, mas a idéia não foi aceita pelo meu orientador e pela coordenação do curso. Também no Departamento de Ciências Sociais, ao qual pertença, a discriminação ideológica é visível, até porque há sempre questionamento sobre a cientificidade dos trabalhos produzidos sobre religiões mediúnicas e outras manifestações de preconceitos de alunos e professores de outras religiões. No Movimento Espírita de outrora, as manifestações mediúnicas eram mais espontâneas, reforçadas pelo aspecto terapêutico, e a prática mediúnica se reforçava pela exterioridade. Hoje, nos Centros Espíritas filiados à Federação, o processo de atendimento e de tratamento é mais burocratizado e fechado, destacando-se mais nas sessões públicas o aspecto doutrinário. Seria isto uma maneira de se diferenciar dos cultos afro-brasileiros? Finalizo informando que no dia 09 de setembro de 2001 a mensagem sobre espiritualidade da Folhinha do Sagrado Coração de Jesus, da Editora Vozes, não menciona o Espiritismo e a Umbanda como religiões cristãs. Isso não seria também uma forma de discriminação, originada do preconceito?

---

## Notícias

---

### **I Encontro Nacional da ABET**

A Associação Brasileira de Etnomusicologia realizará, de 19 a 22 de novembro de 2002, na cidade do Recife, o I Encontro Nacional da ABET, cujo tema geral é "100 Anos do Disco no Brasil: músicos, públicos, pesquisadores e registros fonográficos". Do encontro podem participar etnomusicólogos, estudantes, pesquisadores de música e demais interessados. No Encontro serão realizadas as seguintes sessões temáticas: "Regional", "nacional", "global" e as novas cenas musicais urbanas (Alice Lumi Satomi/UFPB); Continuidade e mudança na música do Norte/Nordeste, 1938/2002: trabalhando com as gravações da Missão de Pesquisas Folclóricas (Carlos Sandroni/UFPE); A música indígena nas Terras Baixas da América do Sul (Deise Lucy Montardo/USP e Maria Ignez Cruz Mello/UFSC); O tradicional no mundo dos hits, a world music no mundo dos clássicos: esquizofonias do terceiro milênio (Heloísa de Araújo Duarte Valente/Unisantos); Músicas tradicionais e patrimônio imaterial (Elizabeth Travassos/Unirio e Letícia Viana/FUNARTE); e Escolas de música, ideologia da arte e etnomusicologia (José Alberto Salgado e Silva/Unirio). Duas outras sessões temáticas estão em vias de concretização: uma sobre "gêneros musicais" e outra sobre "tradições musicais afro-brasileiras".

Centro de Cultura Popular em três espaços

O Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho vai reabrir, no mês de setembro, o prédio Casa da Festa, localizado na rua do Giz, 221. O prédio é o módulo ~~I do CCPDVF, que, agora, terá seu acervo dividido em três espaços museográficos:~~ a Casa da Festa, onde estará exposto o acervo relacionado com ritos e festas (carnaval, festejos natalinos, festas católicas, religiosidade afro-maranhense, e danças); a Casa de Nhozinho, localizada na rua Portugal, 185, onde o visitante encontrará o acervo relativo ao cotidiano do povo maranhense (reciclados, cerâmica, fibras, funilaria, brinquedos populares, coleções adjuntas e cultura material indígena) e o Pavilhão do Boi, no 1º andar da Casa do Maranhão, localizada na rua do Trapiche, onde está todo o acervo da maior festa popular maranhense - o bumba-meu-boi. As três casas ficam na Praia Grande.

### **Semana da Cultura Popular 2002**

"De Repente a rabeça: o improviso e a arte de quem toca e canta" foi o tema escolhida para a Semana da Cultura Popular 2002, realizada pelo Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho. A idéia é mostrar a música popular tal qual ela é vivenciada, na perspectiva de valorizar a arte daqueles que cantam e tocam com a alma. A Semana acontece nos dias 22 e 23 e 29 e 30 de agosto, com a conferência de abertura "O Local Além das Ondas Globais - A Força das Raízes", proferida por Alba Maria Pinho de Carvalho, professora-doutora da Universidade Federal do Ceará, no dia 22, no auditório Rosa Mochel, do CCPDVF. Logo após, na Galeria do Cofo, da casa de Nhozinho, haverá a abertura da exposição "Parafênalia: instrumentos musicais artesanais", que mostrará a arte de tocar associada ao talento do artesão que produz instrumentos com as mãos. A programação do evento contempla uma diversidade de atividades. Além da conferência e da exposição, serão ministradas duas aulas-espetáculos e apresentações de repentistas/violeiros e rabequeiros. As aulas-espetáculos serão ministradas por Gustavo Pacheco e Edmundo Pereira, músicos e antropólogos do Rio de Janeiro, para 100 participantes, no auditório Rosa Mochel. As apresentações se iniciam logo no dia 22, na área de Convivência da Casa de Nhozinho, com repentistas do município de Caxias e um conjunto de rabequeiros "Barba de Ouro da Rebeca", de Buriti Bravo. Na sexta-feira, dia 23 de agosto, prosseguem as apresentações envolvendo repentistas e rabequeiros de Caxias e Matões. Na quinta e sexta-feiras, dias 29 e 30 de agosto, o público receberá repentistas e rabequeiros dos municípios de Fortuna, Viana e Caxias, com destaque para o conjunto "Os Guaranés". O encerramento da programação, no dia 30, ficará por conta da "Turma do Vandico", que apresentará um repertório de música popular maranhense, com ênfase no folclore, concluindo com um arrastão pelas ruas da Praia Grande. Ressalta-se, ainda, que o CCPDVF montou uma programação que envolve rabequeiros que nos seus municípios de origem acompanham vários tipos de manifestações, tais como Bumba-meu-Boi, Folia do Divino, Reisado, Festejos de Santos, Pastor, Baile de São Gonçalo, Lindô, Pagode e Lili além de festas populares, onde executam diversos tipos de músicas: xote, bolero, forró, lambada, baião, samba, chorinho... Já os repentistas são ligados, também, a várias manifestações e ritmos, e tradicionalmente fazem sua cantoria em feiras, aniversários, comícios e outros eventos, que incluem até "visitas de cova" nos cemitérios, como em Caxias.

### **Encontro de Caixeiras da Região do Munim**

Pelo segundo ano consecutivo o Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho estará apoiando Encontro de Caixeiras da Região do Munim, uma iniciativa do Centro Espírita Graça de Maria, do município de Icatu, que promove anualmente a festa do Divino Espírito Santo. Com esse apoio, o CCPDVF cumpre o seu objetivo de incentivar iniciativas populares que visam a preservação e dinamização da cultura popular maranhense. O II Encontro de Caixeiras da Região do Munim acontece nos dias 31 de agosto e 1º de setembro, no município de Rosário e contará com a participação de Impérios e Caixeiras de festas do Divino Espírito Santo de Rosário, Icatu, Axixá e Morros, tendo como convidados especiais participantes de festas do Divino de São José de Ribamar, Humberto de Campos e Casa das Minas de São Luís.

---

**Perfil Popular****Maria Cezarina dos Passos Lisboa: Dona Roxinha***Mundicarmo Ferretti*

Maria Lisboa ou Maria Roxinha, como é mais conhecida, é vodunsi da Casa das Minas. Começou a receber seu vodum em 1950, no tempo de Mãe Andresa, que chefiou aquele terreiro por 40 anos e faleceu em 1954. É dedicada a Jotim, vodum toqüém (adolescente) da família de Savaluno, hóspede de Zomadônu - o dono da Casa. Jotim é filho do vodum Agongono (protetor do rei Agonglô, que governou o Daomé entre 1789 e 1797, ou ele mesmo divinizado). Como todo toqüém, Jotim leva e traz recados ou mensagens dos mais velhos, e abre o caminho para eles, daí porque nos rituais vai sempre na frente. Nasceu em Rosário, mas veio cedo para São Luís e residiu durante muitos anos em uma casa de cômodos, próximo à Casa das Minas, terreiro a que parece ter pertencido uma de suas avós. Trabalhou como operária na fábrica de tecidos Cãhamo. É casada com Rosmino, funcionário público aposentado, tem uma filha, um filho adotivo e vários netos. Apesar dos seus 78 anos de idade e de enfrentar alguns problemas de saúde, continua uma mulher bonita e sempre disposta a ajudar quem a procura. Gosta de fazer crochê e de viajar. Costuma ir no fim do ano a Cururupu, para a festa organizada por Betinho, curador que a procurou há muitos anos em momento de crise e que a considera sua segunda mãe. Participa anualmente da festa do Círio de Nazaré, em Belém, e de festas realizadas em Recurso, no município de Rosário (MA), em terreiro de seus familiares. É membro fundador do INTECAB-MA, coordenado por Dona Celeste, que, como ela, tem 78 anos, recebe vodum toqüém, começou a dançar na Casa das Minas em 1950 e foi operária de fábrica. Maria Roxinha costuma acompanhar Dona Celeste em várias atividades externas à Casa e a colaborar com ela na Festa do Espírito Santo, em oficinas de cultura popular realizadas no Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, na festa de Cosme e Damião, da qual é uma das organizadoras, e em muitas outras de suas inúmeras atividades. Foi preparada na mina por Dona Anéris, vodunsi-gonjai de grande dedicação à Casa das Minas, que muito auxiliou a Mãe Andresa, como mãe-pequena, e a Mãe Leocádia, sua sucessora. Anéris foi criada por Dona Luíza, africana que assumiu o comando do terreiro após a morte da fundadora, Maria Jesuína. Como não constituiu família e morou na Casa desde criança, Anéris era uma pessoa muito importante, de grande competência na mina-jeje. Deveria comandar o próximo barco de iniciação, mas faleceu em 1962, sem realizar essa missão (cerca de doze anos após o ingresso de Maria Roxinha naquela comunidade). Maria Roxinha é uma pessoa discreta, que fala pouco e, às vezes, muito baixo, mas muito persistente e procurada por grande número de pessoas. Além de muito compreensiva e solidária, conhece rezas para curar várias enfermidades e tem uma fé inabalável nos voduns e nos santos. É assídua freqüentadora da igreja de São Pantaleão e tem garantia de que, após a sua morte, muitas missas serão celebradas em sua intenção. Talvez porque tem um vodum jovem, que representa o dono da casa, Maria Roxinha quando está com ele torna-se mais comunicativa e toma iniciativas que jamais tomaria fora do transe. Foi nesse estado que, há vários anos, durante um toque de tambor, me entregou uma cabaça coberta com malha de contas e me disse que se passasse a tocar aquele instrumento, ficaria livre de meus problemas reumáticos... Como há muitos anos a Casa das Minas não tem vodunsi de Zomadônu e Maria Roxinha recebe Jotim, hóspede daquele vodum, as obrigações de Zomadônu são realizadas ou iniciadas por ela, o que a torna uma pessoa muito necessária ao culto dos voduns no Maranhão.