

FESTAS RELIGIOSAS POPULARES EM TERREIROS DE CULTO AFRO*

Por Sérgio Figueiredo Ferretti**

1. Festas populares nos terreiros¹

No Brasil, tradições européias, africanas e ameríndias muito fortes contribuem para destacar a importância das festas populares que têm despertado o interesse de muitos estudiosos (Da Matta, 1979; Alves, 1980, Pereira de Queiroz, 1992, Cavalcanti, 1994, entre outros) com enfoques que se sobrepõem a estudos mais antigos dos folcloristas ou de cronistas do passado.

Nas religiões afro-brasileiras e em outras religiões se constata que muitas vezes a distinção entre sagrado e profano, que constitui a base da definição de religião para Durkheim, é imprecisa, pois, na prática, o sagrado e o profano encontram-se intimamente relacionados. Nas festas de tambor de mina², como das religiões afro-brasileiras em geral, também não são sempre evidentes os aspectos de caos, de violência³, de transgressão a regras, que podem ser encontrados em vários tipos de festas e que costumam ser salientados na literatura sobre o tema.

Acentuando costume existente em várias regiões do Brasil, como no Maranhão⁴, a realização de festas tradicionais da cultura local costuma ser incluída no calendário religioso das casas de culto afro. O tambor de mina pode ser considerado como um dos elementos importantes de preservação de festas e de tradições folclóricas ou da cultura popular da região. Muitas festas da cultura local são organizadas nos terreiros, por exigência de entidades espirituais, enfatizando a relação estreita entre religião e sociedade, entre religião e festas, identificada por Durkheim.

Assim, além de festas especificamente religiosas, relacionadas ao calendário litúrgico em que são comemoradas entidades religiosas africanas ou brasileiras, os terreiros afro-maranhenses organizam também festas tradicionais da cultura local, como o bumba-meu-boi, o tambor de crioula, a festa do Divino e outras, que são oferecidas a determinadas entidades cultuadas em cada casa. Voduns, orixás, caboclos e outras entidades do tambor de mina costumam ser homenageadas com a festa de bumba-meu-boi, denominada “boi ou bozinho de encantado” ou com outras festas da cultura popular.

É importante lembrar que o bumba-meu-boi é a principal festa da cultura popular maranhense. É considerada festa de origem européia, com a presença de elementos brancos, indígenas e negros. Encontra-se difundida em várias regiões do Brasil e está presente na maioria dos terreiros de culto afro da capital do estado.

Outra festa muito comum nos terreiros do Maranhão é a festa do Divino Espírito Santo, ritual do catolicismo popular, de origem portuguesa, largamente difundido no Brasil, trazido sobretudo por populações das Ilhas dos Açores. Em São Luís, capital do Maranhão, curiosamente a festa do Divino é realizada principalmente por grupos de culto afro.

Outro tipo de festa popular nos terreiros do Maranhão são as festas de tambor de crioula, manifestações lúdicas de negros, oferecidas em pagamento de promessa a São Benedito, com toques e dança de tambores, na qual se destaca a umbigada, considerada pelos antigos

* Trabalho apresentado no Simpósio sobre Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades organizado pelo Grupo de Pesquisa Cultura Popular, Identidade e Meio Ambiente na Amazônia e pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM em maio de 2006. Publicado In: BRAGA, S I G. Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades. Manaus, EDUA/ FAPEAM, 2007, p 77-97.

** Professor da Universidade Federal do Maranhão. Doutor em Antropologia. Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA. ferretti@elo.com.br

observadores como um rito de fertilidade. É uma forma popular de pagamento de promessa e de divertimento, realizada em qualquer época do ano em praças públicas e nas residências e que costuma também ser realizada em terreiros de tambor de mina.

O fato de uma entidade sobrenatural solicitar esses e outros tipos de festas populares demonstra que a religião de origem africana se encontra intimamente vinculada à cultura local. Aliás, essa é uma das características das religiões afro-brasileiras em geral, onde as entidades sobrenaturais não se encontram distantes dos homens e de seus interesses, ao contrário, gostam de coisas que os humanos apreciam, como alimentos e formas de divertimento. As entidades ajudam na medida em que são homenageadas, daí o empenho de seus devotos em organizar festas bonitas, que as entidades apreciem. Segundo Mauss (1974), dar, receber e retribuir são características das instituições de prestações totais, como podemos considerar as festas religiosas populares.

A entidade, muitas vezes, quase não aparece ou não é percebida, disfarçada pelo santo do dia, homenageado na ladainha, ou na imagem sobre o altar, mas costuma estar presente em alguns momentos da festa ou ser representada por outra entidade que lhe é próxima. Sua presença é discreta, o que constitui característica específica do tambor de mina e, muitas vezes, passa despercebida, por exemplo num cântico de parabéns para a pessoa que recebe a entidade no estado de transe⁵, nos rituais do batismo ou da morte do boi, ou em outros momentos importantes das festas.

Os terreiros organizam festas de boi ou de tambor de crioula e grupos de bumba-meu-boi ou de tambor de crioula da cidade visitam os terreiros, pedindo bênção a seus dirigentes e às entidades protetoras. É raro que não ocorram visitas periódicas desse tipo. Há, portanto, no Maranhão, uma grande integração entre os terreiros de culto afro e a cultura popular local. Isso se deve, em parte, ao fato de seus membros pertencerem, em geral, à mesma classe social dos produtores da cultura popular. Há familiares e amigos de membros dos grupos de boi ou de tambor de crioula que participam dos terreiros de mina. Constatamos também que brincadeiras surgidas ou difundidas em certa época na cidade e que se tornam moda, como quadrilhas, danças portuguesas e outras, inclusive bailes de radiola e de reggae para os mais jovens, costumam ser incluídas no ciclo das festas de diversos terreiros, variando, evidentemente, em cada bairro e com a realização da festa grande⁶. Tal fato demonstra a interação entre estes e os bairros nos quais estão inseridos, pois muitas brincadeiras se apresentam no espaço dos barracões, que funcionam também como espaço de lazer para a comunidade local. Muitas se reúnem e realizam ensaios no espaço dessas casas de culto, sendo comum a existência de relações intensas entre terreiros e manifestações da cultura local. As entidades e os dirigentes das comunidades de culto afro são convidados para padrinhos dessas manifestações populares.

As características e as épocas de realização dessas festas variam com o calendário de cada casa, mas costumam acompanhar o calendário das festas na cidade. A organização de algumas é especialmente trabalhosa, como a festa do Divino e a festa do boi de encantado, que envolvem diversos membros da comunidade por muito tempo e implicam a participação e colaboração financeira de muitas pessoas. O dinheiro arrecadado destina-se às múltiplas despesas com vestimentas, decoração da casa, música e também ao oferecimento de um grande banquete festivo de conagração entre os participantes, que constitui um dos pontos altos da festa. O banquete é sempre um momento importante e concorrido, sobretudo em ambientes mais pobres, constituindo elemento imprescindível, mesmo quando não há grande fartura. A festa é também um momento de abertura do terreiro à comunidade mais ampla, contando com a presença de amigos e colaboradores. Torna-se, assim, uma oportunidade de reconhecimento público da casa, de seus dirigentes e das entidades sobrenaturais homenageadas.

Fato a ser destacado nessas festas é o montante de despesas efetuadas e o luxo das vestimentas e das mesas de doce, especialmente nas festas do Divino. Os organizadores fazem questão de apresentar festas bonitas e fartas, com vestimentas caras, para agradecer a uma promessa atendida. As festas de terreiro, para serem consideradas boas, devem ter muita fartura, com comida para dar e sobrar, inclusive para se distribuir o que sobra entre os colaboradores e para dar de esmola aos pobres. Todos devem tomar uma xícara de chocolate,

comer doces e levar lembranças. Esse costume funciona tanto em terreiros mais antigos como nos mais recentes.

As partes públicas das casas recebem melhorias, sendo pintadas e decoradas por ocasião das festas. Tudo isso é feito com o dinheiro que se arrecada. Cada festa é assumida por algumas pessoas, que se encarregam de conseguir a colaboração de outras, num trabalho que exige grande capacidade de organização e liderança. Algumas vezes órgãos públicos relacionados à cultura ou ao turismo dão recursos para a organização de algumas festas, fato que às vezes cria conflitos entre a pessoa que recebe os recursos e o grupo que participa. Segundo Canclini (1997: 220), “não há folclore exclusivo das classes oprimidas, nem o único tipo possível de relações interfolclóricas são as de dominação, submissão ou rebelião”. Atualmente, órgãos de promoção do turismo e a Gerência de Estado da Cultura do Maranhão têm distribuindo ajuda financeira para a realização de algumas festas populares em terreiros de culto afro como forma de incentivo ao turismo no Estado, sobretudo na época das festas do Divino.

As cores predominantes na decoração, nos enfeites e nas lembranças relacionam-se com símbolos das festas. Por exemplo, quando o Divino é comemorado em maio, predomina o azul, cor de céu e símbolo do mês de Maria; quando cai em junho, predomina o vermelho, cor do fogo. Essas cores se combinam com o branco, cor da paz e da pomba do Divino. Na festa de São Benedito, predomina o marrom, cor do hábito desse santo. As cores, em geral, se relacionam com sua simbologia no catolicismo popular.

A festa pode ser entendida também como uma forma de identificação dos membros do terreiro. O grupo é visualizado como seguindo determinada devoção, como adepto de uma crença religiosa, como devoto de determinado santo e de tal tipo de festa popular. Como os que torcem por um time de futebol se identificam com seu time favorito, os que participam de festas nos terreiros de mina também se identificam e podem ser identificados, se encontram e se solidarizam nos ritos que praticam em comum. Além disso, organizar festas bonitas e cada vez mais concorridas traz prestígio ao organizador e ao grupo, esperando-se que no próximo ano a festa seja ainda melhor. Comentar a beleza e a organização de uma festa constitui uma forma de valorizar e prestigiar o grupo que a organiza.

As festas da cultura popular nos terreiros de mina, como dissemos, assinalam a presença, a importância e a interação da religião afro com a cultura local. Todo o calendário anual, o Natal, o São João, o Carnaval, as diversas festas de santos em suas múltiplas variedades, as festas de aniversário, ritmadas pela música e pela dança, estão presentes na devoção às entidades sobrenaturais cultuadas nos terreiros, numa forma de religiosidade muito próxima das pessoas do povo. Elas ensinam que fazer festas é uma forma de agradar aos homens e aos seres sobrenaturais.

A fartura em algumas festas como a do Divino e o luxo das vestimentas constituem fatores essenciais e importantes que explicam muito da mentalidade dos participantes dessa religião e dessas festas, contrastando com o dia-a-dia da maioria dos seus membros. Fazer festa, demonstrar luxo e fartura, ao menos algumas vezes, faz parte da rotina anual das festas, embora esteja ausente da rotina diária da maioria de seus participantes. Talvez seja essa uma das razões da importância das festas para populações de baixa renda. Talvez seja também um dos motivos que explicam a presença e a importância de tantas festas da cultura popular na religiosidade afro-maranhense.

2. Festas sincréticas e barrocas

As festas religiosas constituem componente importante das religiões populares, em que o sincretismo encontra-se intimamente relacionado. O sincretismo nas festas dos terreiros pode ser visto como paralelismo entre rituais de origem africana e do catolicismo popular, paralelismo de idéias e valores que estão próximos, mas não se misturam nem se confundem.

Consideramos que as festas da cultura popular nos terreiros refletem o sincretismo religioso e cultural. Fora dos terreiros estas manifestações da cultura popular são igualmente sincréticas, refletindo a união de elementos de culturas distintas, muitas vezes com valores e idéias opostas. O sincretismo encontra-se presente na religião e na cultura popular, embora tenha sido mais observado e estudado nas religiões populares. O sincretismo cultural algumas vezes é denominado de hibridação, pelos que não gostam de usar a palavra sincretismo, que consideram relacionada principalmente com o fenômeno religioso, com conotações específicas e ultrapassadas relacionadas à teoria culturalista.

Constatamos que o sincretismo está presente na religião e nas culturas populares como foi identificado em algumas manifestações religiosas e culturais aqui lembradas. A nosso ver o sincretismo contribui para o enriquecimento e a fertilização dessas manifestações, demonstrando de que não existem contradições entre sincretismo e tradição cultural ou religiosa.

As grandes festas populares brasileiras como o carnaval, o bumba-meu-boi, a festa do Divino, as congadas e outras, são festas sincréticas, com a junção de elementos de origens distintas. Nelas podemos encontrar paralelismos, misturas e convergências de culturas decorrentes de contribuições brancas, negras e indígenas que fertilizaram nossa cultura, nos instrumentos musicais, nos cânticos, nas danças, nas vestimentas, na alimentação, na alegria e na capacidade de organização das festas.

Consideramos ainda que as festas da cultura popular no Maranhão, principalmente as realizadas nas casas de culto afro, são festas barrocas, como pode também ser dito em relação ao desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro (Cavalcanti, 1994: 153) e a muitas outras festas brasileiras. O excesso na decoração dos interiores das igrejas barrocas brasileiras, geralmente, contrasta com a singeleza das formas exteriores dos templos. Da mesma forma, o excesso e o luxo de algumas festas populares, muitas vezes, contrasta vivamente com a pobreza do ambiente onde essas festas são realizadas.

Acostumado a conviver com a arte barroca que decora as igrejas coloniais e com os cânticos religiosos aprendidos com os missionários do período colonial e preservados até hoje, o brasileiro trouxe para as festas populares a alegria da arte barroca. Muitas imagens de santos de igrejas brasileiras lembram figuras atuais dos desfiles das escolas de samba, como sugerem diversas ilustrações do excelente catálogo “O Universo Mágico do Barroco Brasileiro” (Araújo, 1998: 138-139).

Concordamos com diversos autores (Cavalcanti, 1994; Montes, 1998) que consideram as festas populares no Brasil uma continuidade da civilização barroca, que deixou marcas tão profundas entre nós. Consideramos que muitas festas da cultura popular nos terreiros de culto afro podem ser vistas como uma continuidade das festas barrocas no Brasil, identificando nela características simbólicas de ritual de inversão⁷ através de um catolicismo popular que domina triunfante, caminha paralelo à religiosidade africana e que resiste com vigor, mostrando-se estrategicamente dominado e subalterno. A ambigüidade dessas relações contraditórias faz com que o observador apressado enxergue nessas festas apenas uma das suas dimensões manifestas - o triunfo do catolicismo se sobrepondo à dominação da religião africana. Uma análise mais profunda e detalhada mostra, entretanto, a força das religiões de origem africana como o tambor de mina, que traz o catolicismo popular para dentro dos terreiros e o conduz com autonomia, oferecendo a festa a uma entidade sobrenatural (vodum, orixá ou caboclo), que tem devoção e gosta de festas populares, fato que passa geralmente despercebido a observadores externos menos avisados.

3. Religião e festas

Durkheim, em sua obra clássica sobre a vida religiosa (1989: 452), discute a importância do elemento recreativo e estético na religião, mostrando (Id.: 456) a inter-relação entre cerimônia religiosa e a idéia de festa, pela aproximação entre os indivíduos, pelo estado de “efervescência” coletiva que propicia e pela possibilidade de transgressão às normas.

A relação estreita entre religião e festas foi apontada por Durkheim (1989: 372), para quem, “nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade”. Para Durkheim, as festas teriam surgido da necessidade de separar o tempo em dias sagrados e profanos (1989: 373). Referindo-se ao descanso religioso, lembra Durkheim (1989: 372/273) que “o caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso”. Para Durkheim, as festas surgiram pela necessidade de separar no tempo, “dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas” (Id. Ib.: 373). Adiante afirma: “O que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente em épocas determinadas”. (Id. Ib. 419). A repetição do ciclo das festas constitui, assim, fator essencial do culto religioso.

Durkheim também salienta (1989: 452) a importância dos elementos recreativos e estéticos para a religião, comparando-os a representações dramáticas e mostrando (1989: 453) que, às vezes, é difícil assinalar, com precisão, as fronteiras entre rito religioso e divertimento público. Segundo Durkheim:

(...) a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa... apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital, etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas (1989: 456).

Verificamos que Durkheim estabelece relações íntimas entre religião e festas, entre recreação e estética, mostrando o parentesco ou a proximidade entre o estado religioso e a efervescência, o delírio, os excessos ou exageros das festas.

Rita Amaral (1992), estudando festas nos candomblés paulistas, constata que, embora haja muitos trabalhos sobre festas específicas, os estudos teóricos sobre festas parecem não ter avançado muito após Durkheim. Analisando a festa como estilo de vida no candomblé, Rita Amaral (1992: 168-197) mostra que existe uma vasta bibliografia antropológica sobre festas. Demonstra, ao mesmo tempo, a insuficiência de reflexões teóricas sobre o tema, lembrando que alguns autores propõem uma tipologia ou classificação de festas, que podem ser recreativas, libertadoras, transgressoras, comemorativas ou de confraternização, de participação ou de representação.

Considera que o estudo da festa religiosa se insere no quadro das análises sobre rituais e constata que no Brasil não se percebe nenhuma decadência das festas, como querem alguns estudiosos europeus, pois cada vez mais grupos organizam mais festas. Afirma que nas festas de candomblé não existe inversão de papéis e valores e que as festas, não tendo função definida, servem para tudo e para nada. Elas atraem por serem efêmeras e repetitivas e podem ser uma dimensão privilegiada para o estudo da sociedade e dos grupos.

Inspirada em vários autores que analisam o tema, Rita Amaral considera que as festas pressupõem sociedade mais ou menos homogênea, constituem espaço propício para a construção de identidade, para a reafirmação de valores comuns ou para a elaboração de novos valores. Rita

Amaral afirma que o povo-de-santo vive constantemente em festa e que o candomblé é em si uma festa. No Nordeste do Brasil, no estado do Maranhão, na religião de origem africana conhecida como tambor de mina, o termo tambor relaciona-se com o instrumento principal que acompanha os toques nas festas.

Em outro trabalho, a autora desenvolve reflexões sobre festas brasileiras, analisando cinco grandes festas populares em diferentes regiões do país, mostrando seus múltiplos sentidos, de organização popular, de expressão artística, de ação social, de expressão de identidade cultural e afirmação de valores. Amaral (1998: 7) considera que a festa “é um forte elemento constitutivo do modo de vida...é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro”.

Segundo Rita Amaral, embora tenha havido o empobrecimento de algumas festas que eram mais pomposas no passado, atualmente, no Brasil, as festas crescem em todos os sentidos, especialmente em luxo e participação. Para Rita Amaral (1998: 52) “pode-se dizer que a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade”. Segundo Amaral, a festa brasileira se liga essencialmente à religião e, desde o período colonial, a sociabilidade brasileira encontra-se estreitamente relacionada à realização de festas. Rita Amaral considera que existe mesmo um modelo brasileiro de festa e que no Brasil a disposição para a festa constitui traço marcante da identidade nacional.

François Isambert (1982) discute longamente os conceitos de religião popular e de festas, especialmente no contexto europeu. Critica a posição de Caillois e de outros sobre a decadência das festas tradicionais nas sociedades industrializadas. Isambert analisa teorias sobre a festa a partir de Roger Caillois, que, inspirado em Durkheim, vê a festa como liberação periódica dos instintos comprimidos pelas regras sociais e como transgressão ritual de regras que o sagrado impõe à vida cotidiana, em que o mito se une ao rito, pois o caos da festa é reconstituição simbólica do caos primitivo.

Para Caillois (1988), a festa é uma regeneração da ordem social, uma atualização do período criador. Para Duvignaud (1983), a festa é uma subversão criadora. Isambert lembra que os intelectuais ficaram impressionados com o festival de Woodstock dos hippies e com os aspectos festivos de Maio de 1968, voltando a se interessar pelo estudo das festas e da religião popular.

O medievalista francês Jacques Heers (1987:11) afirma que a festa “apresenta-se também como o reflexo duma sociedade e de intenções políticas”. Considera ser fácil conceber o prestígio que recai sobre aquele que oferece jogos e festas. Indica como outra consequência da festa, (Id.: 17) “a exaltação da situação e dos valores, ainda mais das influências, dos privilégios e dos poderes, tudo reforçado pela exibição do luxo e pela distribuição de benesses.” Afirma em síntese:

A festa pública exalta os poderes, a festa “privada” reforça as clientelas e as audiências sociais. Não são nem jogos nem meros espetáculos, mas sim forças que pesam muito nos equilíbrios ou nas hierarquias, elementos decisivos para forjar ou conservar reputações (Heers, 1987: 18).

O historiador francês Michel Vovelle (1987) afirma que causou surpresa a historiadores marxistas ao demonstrar complacência por temas heterodoxos como a morte e a festa, em vez de se interessar pela tomada de consciência das massas. Diz que, a partir dos anos sessenta, surgiu uma geração de historiadores interessados pela história das mentalidades, ampliando o campo de pesquisa da etnografia histórica e fazendo renascer o interesse dos historiadores pelo estudo das festas.

Vovelle considera a festa um importante campo de observação pois é o momento em que um grupo projeta simbolicamente sua representação do mundo. Segundo Vovelle (1987: 247), a Revolução de Maio de 1968 fez o historiador se interessar pela festa, inicialmente pela festa que representou a Revolução Francesa, procurando aspectos revolucionários da festa e do carnaval, como subversão dos privilégios e a multiplicidade de significados da festa carnavalesca. Diz que através dos séculos a festa não possui uma estrutura fixa e se modifica constantemente, mas

fornece exemplo do que denomina de “estruturas obstinadas” ou estruturas formais, que resistem através dos tempos devido à inércia das mentalidades. Diz também que é necessário refletir, sem conclusões prematuras, sobre a natureza e finalidades da festa.

Mikhail Bakhtin, teórico russo da literatura moderna, em sua conhecida obra sobre Cultura Popular na Idade Média, afirma (Bakhtin, 1987: 7-8):

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimem sempre uma concepção do mundo...”

E adiante: “As festividades têm sempre uma relação marcada com o tempo”.

Grande parte das festas populares é realizada no contexto da religião, exprimindo uma concepção do mundo. Entre nós, muitas estão relacionadas ao catolicismo popular ou com religiões afro-brasileiras, como o tambor de mina do Maranhão, que está muito próximo ao catolicismo popular. Geralmente as festas populares são realizadas como forma de pagamento de promessa a santos ou outras entidades. Constatamos, nessas festas, a relação íntima e os limites ambíguos entre devoção e brincadeira, entre sagrado e profano.

Tendo em vista que as festas populares constituem fenômenos com múltiplas dimensões, inspirados em Marcel Mauss (1974: 41), podemos considerá-las como fenômenos sociais totais, nos quais:

exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas políticas e famílias ao mesmo tempo; econômicas - supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições.

Como o “potlatch” do noroeste americano e o “kula” das ilhas Trobriand, que Mauss considera como fato social total, as festas populares possuem também, entre nós, dimensões religiosas, mitológicas, econômicas, políticas, estéticas etc. Nas festas populares encontramos a obrigação de dar, de receber e de retribuir das instituições de prestações totais (Mauss, 1974: 57).

De acordo com Mauss (1974), tanto nas sociedades primitivas como na nossa, dar, receber e retribuir constituem três obrigações recíprocas. Os presentes retribuídos devem ser semelhantes aos presentes recebidos. As trocas, muitas vezes, ocorrem não só entre indivíduos, mas incluem coletividades, que trocam bens, riquezas, gentilezas, banquetes, ritos, serviços, constituindo sistemas de prestações totais. Nessa perspectiva, a troca produz a abundância, à obrigação de dar corresponde a obrigação de receber, considera-se que um presente feito aos homens é presente feito aos deuses.

Mauss constata que na nossa própria sociedade o direito e a moral participam dessa atmosfera e que a dívida não retribuída inferioriza aquele que a aceita. Um convite feito deve ser aceito, de acordo com princípios que escapam aos esquemas utilitários dos economistas e atuam nos costumes de muitas sociedades.

4. Considerações finais

As festas da cultura popular geralmente são organizadas como forma de reciprocidade, de retribuição ou de agradecimento por uma graça alcançada e que necessita ser retribuída. A racionalidade econômica das trocas simbólicas não é fácil de ser analisada e não é compreensível ao utilitarismo econômico, como mostrou Regina Prado (1977).

João Batista Borges Pereira (1983) em alguns trabalhos chama a atenção para o problema da folclorização da cultura negra no Brasil, lembrando que “enquanto o negro continua marginalizado na vida nacional, a cultura a ele identificada goza de certo prestígio”, mesmo que não seja levada a sério. A esse respeito, Clovis Moura (1988: 142-146) em vários trabalhos também critica a folclorização da religião e da cultura do negro no Brasil. Mostra (Moura, 1988: 142-146) que grupos específicos de negros, como as escolas de samba do Rio de Janeiro, passaram por um processo de branqueamento, transformando-se em objeto para o divertimento dos brancos. O risco de folclorização e as influências inevitáveis do turismo constituem problemas que chamam a atenção e começam a ser debatidos na atualidade.

Diferenciando-se de uma mera descrição do evento, a análise antropológica afasta-se da busca de exotismos, preocupando-se em ver as festas populares como ritual, no seu contexto de realização, procurando entender seus múltiplos significados simbólicos e buscando, através das festas, conhecer a representação do mundo das classes subalternas. A antropologia preocupa-se em entender a festa como fato social total, indagando-se, segundo Mauss, sobre os princípios de reciprocidade nela atuantes.

No Maranhão, obrigação e brincadeira constituem duas categorias ou qualidades largamente utilizadas nesse domínio. Parecem termos que se opõem, mas na prática encontram-se inter-relacionados na realidade que estamos estudando. Segundo o Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, brincadeira implica divertimento, sobretudo infantil, significa passatempo, entretenimento, festa, diversão, gracejo, coisa que se faz irrefletidamente ou por ostentação. Obrigação tem, segundo o mesmo Dicionário, o caráter de imposição, preceito, dever, compromisso. Essas duas categorias, ao mesmo tempo opostas e complementares, mostram que, no Maranhão, festas religiosas populares possuem a dupla dimensão de divertimento e de compromisso, de ritual religioso e festivo.

Nos terreiros de tambor de mina, existe a obrigação de oferecer brincadeiras para determinadas entidades sobrenaturais. Verificamos assim que os limites entre a religião e o folclore estão inter-relacionados e não podem ser claramente separados, como muitas vezes também ocorre com os conceitos de sagrado e profano, de festa e rotina (Caillois, 1988).

Na realidade que estamos estudando, as quatro categorias sagrado, profano, obrigação e brincadeira podem ser visualizadas simultaneamente num quadro, como semelhantes e opostas, mas mutuamente inter-relacionadas e complementares. O sagrado equivale a uma obrigação e a brincadeira inclui-se no domínio profano. Mas, na realidade esses domínios não se isolam em campos distintos. Temos assim:

Sagrado	Obrigação
Profano	Brincadeira

A oposição e a complementaridade que simultaneamente existem entre brincadeira e obrigação, entre o profano e o sagrado, refletindo ambigüidade, incerteza e imprecisão, constituem uma das formas pela qual analisamos a identidade que as festas religiosas populares ajudam a construir. A ambigüidade constitui justamente uma das características fundamentais do elemento humano que transparece na observação das festas. Como disse Rita Amaral (1998:38) “As festas parecem oscilar mesmo entre dois pólos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo)”. Segundo Rita Amaral

(1998), a festa é uma mediação, que a nosso ver ocorre também entre sagrado e profano, entre a obrigação e a brincadeira que nelas estão presentes.

Notas

¹ Terreiro é o nome utilizado para referir-se a casas de culto afro-brasileiras. Costumam também ser designadas de casas de culto ou de barracão.

² Tambor de mina é um nome comum, utilizado no estado do Maranhão e na Amazônia para designar a religião de origem africana.

³ Perspectiva que enfatiza o caos, a violência e a desordem em rituais afro-brasileiros pode ser encontrada, entre outros, nos trabalhos de Lapassade e Luz (1972), Carvalho (1994) e Halperin (1995).

⁴ Maranhão é o estado do Brasil localizado entre as regiões Norte e Nordeste, onde a presença negra é muito intensa, concentrando a maior percentagem de população negra do país, após a Bahia.

⁵ No tambor de mina, o próprio estado de transe costuma passar despercebido pelos que não são familiarizados com os costumes de cada casa.

⁶ A expressão “festa grande” é utilizada nos terreiros de tambor de mina para designar as festas mais importantes, consideradas como de obrigação da casa, que não podem deixar de ser feitas e que costumam durar vários dias, com toques de tambor e descida das divindades. O aniversário do terreiro costuma ser comemorado com um festival de sete, nove, treze ou mais dias. Esse festival, algumas vezes, inclui a realização da festa do Divino, apresentação de bumba-meu-boi, tambor de crioula, procissão, ladainhas, missa, diversos dias de toques de tambor e, em algumas casas, baile de radiola e outras atividades.

⁷ Como analisa Victor Turner (1969).

Referências Bibliográficas

ALVES, Isidoro. *O Carnaval Devoto: Um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis, Vozes, 1980.

AMARAL, Rita de Cássia de M. P. *Povo-de-santo, Povo-de-festa: Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo, USP/FFLCH/DEP. ANTROPOLOGIA, Diss. de Mestrado, 1992.

_____. *Festa à Brasileira: Significado do festejar, no país que “não é sério”*. Tese apresentada ao Dep. de Antropologia da FFLCH/USP, 1998.

ARAÚJO, Emanuel. (Curador). *O Universo Mágico do Barroco Brasileiro*. São Paulo: SESI, 1998.

BAKHTIN, Mikail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo, HUCITEC, 1987.

BORGES PEREIRA, João Batista. Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. In: *Revista de Antropologia*. 26. São Paulo, USP, 1983, p.93-105.

- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa, Ed. 70, 1988.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo. EDUSP, 1997 (Orig. 1989).
- CARVALHO, José Jorge. Violência e Caos na Experiência Religiosa: A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (Org.) *As Senhoras do Pássaro da Noite*. Escritos sobre a religião dos orixás V. São Paulo, AM/EDUSP, 1994.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval Carioca: Dos Bastidores ao Desfile*. Rio de Janeiro: UFRJ/Minc/Funarte, 1994.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- _____. *A Casa & a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1987.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo, Paulinas, 1989.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti*. 2. ed. rev. São Luís, SIOGE. 2000.
- _____. *Terra de Caboclo*. São Luís, SECMA: 1994.
- FERRETTI, Sergio F. e Outros. *Tambor de Crioula Ritual e Espetáculo*. São Luís, CMF, 2003.
- FERRETTI, Sergio F. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo, EDUSP/FAPEMA, 1995.
- HALPERIN, Daniel Tzvi. *Dancing as the Edge of Cahos: An Ethnography of Wildness and Ceremony in an Afro-Brazilian Possession Religion*. University of California at Berkeley. Doctor of Philosophy Dissertation in Latin American Studies. Berkeley, 1995.
- HEERS, Jacques. *Festas de Loucos e Carnavais*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.
- ISAMBERT, François-André. *Le Sens du Sacré: Fête et religion populaire*. Paris, Ed. de Minuit, 1982.
- LAPASSADE, Georges & LUZ, Marco Aurélio. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/ EDUSP, 1974.
- MONTES, Maria Lúcia. Entre a vida comum e a arte: a festa barroca. In: ARAÚJO, E. (Curador). *O Universo Mágico do Barroco Brasileiro*. São Paulo: SESI, 1998, p. 363-363.
- MOURA, Clovis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo, Ática, 1988.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Carnaval Brasileiro*. O vivido e o mito. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- PRADO, Regina Paula dos Santos. *Todo ano tem: As festas na estrutura social camponesa*. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional/ PPGAS. Diss. de Mestrado, 1977, (Mimeo).
- SATRANI, Luigi Lombardi. *Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna*. São Paulo, Hucitec, 1986.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1969.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo, Brasiliense, 1987.