

MUNDICARMO FERRETTI



TERRA DE CABOCLO

Orelha

Terra de Caboclo

Mundicarmo Ferretti

O Maranhão é conhecido nos meios afro-brasileiros como "Terra de vodum". Sem negar a força da tradição religiosa de origem africana na cultura maranhense e, em especial, no Tambor de Mina, Mundicarmo Ferretti chama a atenção, em "Terra de Caboclo", chama a atenção para os "desdobramentos" da cultura africana ocorridos naquele Estado e para a existência ali de uma tradição religiosa afro-brasileira especial. Sem deixar de cultuar os voduns - entidades espirituais africanas -, os terreiros de São Luís recebem, em transe mediúnico, grande número de entidades caboclas e estas apresentam ali características diferentes das que são apresentadas pelos caboclos em manifestações religiosas afro-brasileiras típicas de outros Estados. Como na Mina o caboclo é maioria, o Maranhão é "terra de vodum", mas também, "terra de caboclo"...

"Terra de Caboclo" - a quinta obra de pesquisa da autora premiada em concurso realizado em São Luís, em menos de dez anos. Reúne oito trabalhos sobre cultura popular apresentados em congressos e reuniões científicas.

Versando sobre realidades conhecidas, sem academicismo, pode ser lida e compreendida, não apenas por pesquisadores de religião afro-brasileira e por estudiosos da cultura maranhense, mas também pelos diversos estratos da população afro-brasileira que, com sua prática, forneceu as informações por ela trabalhadas e viveu os problemas ali analisados.

Mundicarmo Ferretti é doutora em Antropologia, professora da Universidade Estadual do Maranhão e desenvolve oficialmente, desde 1984, pesquisa sobre a religião afro-brasileira no Maranhão, enfocando, particularmente, a questão das entidades espirituais caboclas no Tambor de Mina.

O desenho da capa, de Ciro Falcão, chamando a atenção para a íntima ligação do caboclo com a natureza, acentua também sua aproximação aos voduns e encantados africanos.

Fig.1: Azulejo colonial de São Luís - Coleção de Sérgio Ferretti (desenho de Ciro Falcão).

TERRA DE CABOCLO

Este livro integra o Plano Editorial SECMA/94, instituído pela Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão sendo Governador do Estado, José Ribamar Fiquene; Secretário de Estado da Cultura, Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrés; Subsecretária de Estado da Cultura, Maria Michol Pinho de Carvalho; Coordenador de Ação e Difusão Cultural, José Valdelino Cécio Soares Dias.

Coordenação: Wilson Martins

Comissão de Leitura: Nauro Machado

Sônia Almeida

Carlos Lima

PLANO EDITORIAL SECMA/94

Ensaio: Terra de Caboclo, de Mundicarmo Ferretti

Romance: As Vaías da Galera, de Raimundo Carneiro

Literatura Infanto-juvenil: Aventureiras Férias de Mégan, de Josefa Silva Nogueira

Copyright 1994 Mundicarmo Ferretti

Tiragem: 1000 exemplares

Impresso no Brasil

Folha de rosto

Mundicarmo Ferretti

TERRA DE CABOCLO

Plano Editorial
SECMA/94

Normalização: Bibliotecárias: Suely Martins – CRB – 13/209
Eliane Sousa – CRB – 13/302

Composição: Hildebrando

Revisão: Josemary Ribeiro de Jesus

Editoração Eletrônica: LITHOGRAF

Capa: João Guará, encantado recebido em terreiros de São Luís.

Desenho da capa e ilustrações: Ciro Falcão.

"Ele é João em terra,
Ele é João no mar,
Ele é João na crôa,
Ele é João Guará".

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha

Terra de caboclo /Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, prefácio
de Liana Trindade. - São Luís: SECMA, 1994.

154p.: il.; 22 cm.

(Obra premiada em concurso - plano editorial)

1. Cultura Popular - Maranhão. 2. Religião Afro-Brasileira –
Maranhão. I. Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. II. Título.

CDU: 793.31 (812.1)

Para André

menino maranhense,
encantado por mato,
que *baixou* em São Paulo,
e *virou*, na ESALQ,

Engenheiro Florestal

PREFÁCIO

Mundicarmo Ferretti nos conduz, nesta sua recente obra, ao fantástico universo da terra dos caboclos. A autora, de notória seriedade científica, em vários de seus livros tem nos apresentado a riqueza das divindades encontradas nas religiões Mina-Nagô-Cambinda, do Maranhão, e, através da hermenêutica interpretativa, analisando os significados simbólicos destas divindades, na vida social dos adeptos.

A compreensão dos significados da religiosidade na existência sócio-psicológica dos adeptos decorre principalmente da relação empática, afetiva, da autora com os grupos religiosos por ela estudados. Este envolvimento afetivo, subjetivo constitui o único recurso da investigação que torna possível a compreensão objetiva dos fenômenos religiosos. A utilização deste recurso, pela autora, permite-lhe compartilhar as concepções e sentimentos dos produtores e agentes do sagrado, possibilitando ao leitor o entendimento exato destas produções do campo religioso maranhense.

Terra dos Caboclos é a terra encantada das entidades indígenas e dos gentis, da nobreza européia e dos trabalhadores rurais urbanos brasileiros. Saídos da Guerra do Paraguai, das lutas entre mouros e cristãos e da saga européia e brasileira, estes heróis, ancestrais divinizados ou encantados, surgem no cenário dos terreiros mina Fanti-Ashanti e Cambinda, para cantarem as suas histórias, nos rituais de possessão. Estas histórias, coletadas e interpretadas pela autora, contém, em sua lógica aparente, a essência, lógica de um discurso revelador de experiências sociais e históricas, armazenadas na memória coletiva das populações do Maranhão.

Conforme escreve a autora: “os descendentes do Rei da Turquia, que é primo de Dom Luís da França e de Dom João e Manoel”, convivem com o Rei Sebastião, o esperado, e com Dom Pedro Angassu, na mesma terra: a Terra dos Caboclos. Esta é a terra dos mitos vividos nas cantigas e nas narrativas das entidades incorporadas em homens profanos: caboclos trabalhadores que produziram deuses ao lavrarem a terra;

operários urbanos que fabricaram mitos e os transformaram em histórias, e estas histórias, oralmente transmitidas, tornaram-se relatos míticos.

De fato, Mundicarmo revela que através da aparência mítica, encontra-se a História, conduzindo a nossa reflexão sobre a Terra dos Caboclos como sendo não apenas a história dos povos do Maranhão, mas a história do povo brasileiro, que pode estender-se à toda América Latina. Esta história dos ancestrais indígenas e europeus configura-se através do realismo fantástico do universo mítico.

Em sua análise dos discursos das entidades e de suas cantigas, a autora interpreta os significados implícitos na amplitude do campo semântico do termo “caboclo”. Caboclos são os ancestrais brasileiros: indígenas e europeus, turcos e camponeses rurais, guerrilheiros e trabalhadores, nobres e plebeus, aqueles que vivendo da terra sobrevivem à seca; e ainda, negros e brancos que lutaram na Guerra do Paraguai. Estes personagens, segundo a concepção africana do culto à ancestralidade, continuam vivos, retornando sempre para reviverem e reconstruírem a história de seus povos.

Neste livro, a autora demonstra a importância da denominada “cultura popular”. Conceituada em oposição à cultura erudita ou oficial, a cultura popular constitui-se como a expressão do real social e histórico em confronto com o discurso oficial normativo, idealizado pelas elites. A História do Brasil não é apenas o conjunto de fragmentos de eventos registrados nos livros e nos cursos didáticos, mas principalmente o conhecimento elaborado e vivido destes eventos do passado. Estes eventos passam a ser integrados e relacionados a experiências recentes, nas cantigas e narrativas dos caboclos da terra brasileira.

As ilustrações de Ciro Falcão, complementam o texto, facilitando a entrada do leitor neste universo do imaginário brasileiro.

Agradecemos a Mundicarmo Ferretti que, sempre em seus livros, transmite e revela ao leitor a descoberta de nossa história, contida no imaginário e na memória coletiva de homens anônimos.

Liana Trindade - USP

APRESENTAÇÃO

Terra de Caboclo sem os desenhos de Ciro não teria a mesma receptividade...

Em 1984, quando Ciro era aluno de Educação Artística da UFMA, esteve vinculado a minha pesquisa, como bolsista de trabalho. Naquela época, ele mostrava grande interesse em pesquisa folclórica e estava montando uma peça de teatro com a população do bairro Sá Viana. Tentei engajá-lo na coleta de dados sobre Tambor de Mina, mas, infelizmente, esta colaboração não chegou a acontecer.

Nosso reencontro aconteceu quando Ciro estava preparando sua exposição **Lendas e histórias de São Luís e Alcântara**, realizada no palácio Gentil Braga, em março de 1993. Desta vez, Ciro estava com uma grande produção em Artes Plásticas sobre lendas e encantados maranhenses, e eu, revisando e atualizando minha tese de doutorado para publicação, produzindo **Terra de Caboclo**, e começando a organizar o material coletado em 1986 para mais um livro sobre a encantaria maranhense. Deste reencontro nasceram os desenhos que ilustram **Terra de Caboclo**.

Este livro não seria hoje também uma realidade sem o apoio da SECMA, a sensibilidade para a cultura popular dos artistas e intelectuais maranhenses, que o recomendaram para publicação, sem a colaboração de Sérgio Ferretti e de Fátima Sopas Rocha, e, naturalmente, sem caboclos, encantados, "mineiros" e curadores.

LISTA DE FIGURAS

Azulejo de São Luís, 1

Couro de Boi, 14

Conexão Bahia, 23

Caboclo Tapindaré, 31

Festa do Divino, 49

Itaqui Lendário, 62

Símbolos do Rei Guezo, 77

Bancada de Tobôssa, 86

Folclore maranhense, 99

SUMÁRIO

PREFÁCIO, 8

APRESENTAÇÃO, 10

LISTA DE FIGURAS, 11

INTRODUÇÃO, 12

Capítulo 1

Cultura Popular - Preservação e Mudança, 15

Capítulo 2

A integração do caboclo no Tambor de Mina e o impacto do Candomblé sobre a linha da mata, 21

Capítulo 3

Religião afro-brasileira: nova abordagem sobre entidades espirituais caboclas, 27

Capítulo 4

Cantiga de caboclo em terreiro de Mina, 40

Capítulo 5

Doutrina de caboclo - Análise de discurso, 51

Capítulo 6

Estratégias de africanização na religião afro-brasileira, 63

Capítulo 7

Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros no Maranhão, 69

Capítulo 8

Relação sujeito/objeto na pesquisa de religião afro-brasileira, 78

CONCLUSÃO, 87

BIBLIOGRAFIA, 88

INTRODUÇÃO

O interesse por cultura popular tem crescido nos últimos anos, não só entre folcloristas e antropólogos, mas também entre artistas e cientistas em geral. Há uma quase unanimidade em relação à idéia de que as produções culturais populares precisam ser mais conhecidas e compreendidas, tanto por seus produtores e usuários, quanto por intelectuais de origem burguesa, governantes e por todos os que atuam junto às populações de baixa renda.

A partir de 1984 a cultura popular maranhense tem ocupado a maior parte do tempo por nós dedicado à pesquisa, tem sido o tema principal de nossa produção literária e de nossas comunicações em congressos e reuniões científicas. Convencida da relevância do tema e desejando levar o debate de problemas levantados naquelas reuniões a maior número de pessoas, organizamos esta coletânea. Os trabalhos aqui reunidos, apesar de produzidos em épocas diferentes (entre 1986 e 1994) foram atualizados e reescritos para esta coletânea, o que significa que resultam de um repensar sobre a cultura popular maranhense. As ilustrações de Ciro do Espírito Santo Falcão complementam o texto e dão um testemunho expressivo da riqueza desta cultura.

A discussão é aberta com a questão da "preservação e mudança na cultura popular" tratando-se, principalmente, das tradições populares "rotuladas" como folclore. Prossegue com sete trabalhos sobre Tambor de Mina - manifestação de religião afro-brasileira típica do Maranhão, enfocando-se, em particular, a questão das entidades espirituais caboclas. Termina analisando-se o problema do envolvimento do investigador de religião afro-brasileira com seu objeto de pesquisa e respondendo a críticas recebidas por produtores e pesquisadores de cultura popular.

Esperamos com a publicação destes trabalhos contribuir de forma mais efetiva para o conhecimento e valorização da cultura popular maranhense e para a reflexão a respeito de alguns de seus problemas.



Fig.2: Couro de Bumba-Boi da capital maranhense (Coleção de Sérgio Ferretti) - reprodução de detalhe do bordado – *Ciro Falcão*.

CULTURA POPULAR: PRESERVAÇÃO E MUDANÇA⁽¹⁾

Embora seja grande, no Brasil, a separação entre cultura popular e erudita, e persista entre as elites uma atitude preconceituosa em relação à cultura das camadas subalternas, grande é o interesse demonstrado pela burguesia, nos últimos anos, pela cultura do povo, que vem se transformando em tema de pesquisa, objeto de curiosidade, bem de consumo e em área de atuação de instituições governamentais.

Como é de conhecimento geral, a cultura erudita sempre procurou aproximação com a popular e dela extraiu elementos para suas produções - o que explica, em parte, a preocupação dos técnicos engajados em órgãos de cultura em documentar o que pode vir a desaparecer e em sustar os processos de mudança desencadeados na cultura do povo. Atualmente, essa preocupação com a preservação e defesa da cultura popular transformou-se em modismo e vem se impondo mesmo onde não se verifica uma real valorização da cultura popular.

No desejo de impedir que a cultura popular mude ou que algumas de suas manifestações desapareçam, promovem-se pesquisas, organizam-se museus e grupos para-folclóricos, procurando documentar o que, supostamente, vai desaparecer e divulgar entre a burguesia a cultura do povo. Criam-se também programas de incentivo ao folclore procurando, através de orientação técnica e auxílio financeiro dado a grupos populares, revitalizar ou recriar tradições desaparecidas.

Os benefícios para o povo desse interesse pela cultura popular são muitas vezes discutíveis, embora grupos populares geralmente expressem grande satisfação e orgulho quando alguma autoridade ou pessoa de outra classe assiste a festas por eles organizadas ou demonstra curiosidade em torno de suas produções culturais.

Os incentivos financeiros recebidos pelo povo, através de agências de turismo e órgãos do governo, quando não são irrisórios (comparados aos benefícios por elas obtidos

⁽¹⁾ Apresentado em agosto de 1990 em *Do folclore à cultura popular*: encontro de pesquisadores nas Ciências Sociais. São Paulo, USP. Retoma trabalho apresentado em 1983, em São Luís, na 1ª Reunião de Pesquisa da UFMA.

com aquele empreendimento), não têm continuidade assegurada e são muitas vezes retirados abruptamente, acarretando grandes prejuízos para a cultura popular. Além do mais, como as ajudas do governo vêm sempre acompanhadas de orientação técnica, reduzem o poder do povo para controlar suas próprias produções e ameaçam transformá-las em objeto de curiosidade para turistas que a elas se ligam de forma momentânea e superficial. Algumas vezes, depois de modificadas para atender a exigências de órgãos financiadores ou de um público consumidor externo, essas manifestações culturais têm sua continuidade ameaçada pela retirada brusca do apoio financeiro ou pelo afastamento daquele público que se ligou a ela artificialmente.

Como não era de se estranhar, orientada para outra classe, a cultura popular desenvolve exigências que não podem ser satisfeitas pelos produtores originais, sem ajuda externa (em virtude do seu baixo nível de renda, precário acesso à cultura erudita, etc.). Por outro lado, tal mudança tende a desarticular os produtores originais e as formas de produção tradicionais, que nem sempre voltam a funcionar quando é retirado o apoio externo (uma vez que aquela atividade pode não mais atender às necessidades do grupo ou ter sido por ele substituída por outra, capaz de satisfazer melhor suas exigências). Essas consequências já foram bastante avaliadas por TINHORÃO (1974; 1976) em relação ao carnaval do Rio de Janeiro - transformado de brincadeira do povo em espetáculo grandioso, de luxo, controlado pela burguesia, e destinado ao turista estrangeiro.

A substituição de motivações tradicionais - lúdicas, religiosas, artísticas - pelo interesse comercial e a super valorização de uns aspectos da cultura tradicional em detrimento de outros, por influência da burguesia, representa um grave perigo para a cultura popular, uma vez que pode levar o povo a abandonar tradições que exerçam menos atrativo à classe dominante.

Cultura Popular e Folclore

A cultura do povo tem sido muitas vezes encarada, erroneamente, pelos intelectuais burgueses, como "folclore" - entendido como algo que pertence ao passado, estático e dissociado da realidade atual (o que realmente só existe "na cabeça" de quem não tem contato com a cultura popular). Nesta perspectiva é valorizada pelo grau de exotismo apresentado e pela fidelidade às raízes da cultura brasileira, sujeita atualmente a tantas influências estrangeiras. Assim, o que foi incorporado pelo povo em épocas mais recentes é considerado uma deturpação e um "corpo estranho".

Definida como folclore, a cultura do povo costuma ser vista quase que exclusivamente nos seus aspectos tradicionais. Mas, embora a cultura popular tenha um caráter conservador e freqüentemente exiba elementos que se referem a uma realidade já desaparecida (como é o caso de festas agrícolas em sociedades urbanas e de reis e imperadores em festas do Espírito Santo, realizadas em países republicanos, como o Brasil), não existe cultura insensível a mudanças sociais e cultura popular que não reflita, de alguma forma, as novas condições de vida das camadas subalternas. A valorização da tradição não impede que o povo sinta orgulho de suas novas produções e aquisições, e que o povo se adapte às exigências da vida moderna, mesmo tendo às vezes que, para isso, ter que abandonar coisas por ele fortemente valorizadas. Não há observação prolongada sobre folclore (cultura popular tradicional) que não ateste esse dinamismo. Em toda cultura, por mais tradicionalista que seja, alguns aspectos vão sendo modificados através do tempo e outros são suprimidos para dar lugar ao que vai sendo criado pelo povo.

Assim como a cultura erudita incorpora elementos do folclore, a cultura popular também integra elementos da cultura de elite, vulgarizada pelos meios de massa, absorvida pelo povo em contato com a burguesia (mesmo que na qualidade de subalterno), ou assimilada na escola e em outras instituições orientadas pelas camadas hegemônicas. Mas, diante do processo de mudança da cultura popular, freqüentemente, intelectuais burgueses julgam-se com direito ou autoridade para eleger os domínios que devem ficar imunes às influências modernas e externas, e para cobrar do povo uma fidelidade à tradição e às raízes da cultura brasileira, tantas vezes por eles esquecidas.

Quando se critica as mudanças havidas no folclore nunca se faz distinção entre as que foram introduzidas pelo povo, para atender às novas necessidades, e às que foram determinadas pelo colonialismo cultural, às que foram desencadeadas para atender aos interesses da classe dominante ou do capitalismo internacional. Por outro lado, dificilmente, aqueles defensores do folclore denunciam o declínio das condições de vida do povo, freqüentemente associado à perda de tradições culturais. Por essa razão muitos dos programas governamentais de preservação do folclore atuam mais contra os interesses do povo, uma vez que não contribuem para identificação e combate das verdadeiras causas do seu desaparecimento, levam as camadas proletárias a uma perda de poder de controle sobre suas produções culturais, e a uma assimilação de valores e preconceitos da classe dominante, o que constitui uma ameaça ainda maior à preservação da cultura popular.

Muitas vezes o risco de desaparecimento da cultura tradicional tem sido exagerado pelos técnicos. A cultura popular, nem sempre, está tão "desprotegida" como parece aos que "profetizam" sua destruição. O fato de um abatazeiro, que toca tambor em um Terreiro

de Mina, passar a tocar guitarra elétrica num conjunto de música moderna não leva, necessariamente, nem ao seu afastamento daquela primeira atividade nem à introdução de mudanças na música de terreiro. Além do abatazeiro ter uma forte ligação com entidades espirituais, que o mantém preso àquela função no terreiro, dentro do sistema religioso há fortes "defesas" contra mudanças por fatores externos.

Influência na Cultura Popular de Trabalhos nela Inspirados

Já se tem falado bastante a respeito da importância da pesquisa sobre cultura popular, tanto para se penetrar no gosto e visão do mundo (ideologia) das camadas proletárias, e para se conhecer e divulgar a sabedoria do povo e estender seus benefícios a todos os segmentos da sociedade, como para esclarecer suas origens e explicar seus processos de mudança. Pouco se tem refletido, no entanto, em relação ao efeito dessas pesquisas sobre a cultura popular. Como já é bastante conhecido, os resultados dessas pesquisas, depois de publicados, tendem a ser encarados, pelos próprios intelectuais do povo, como uma verdade superior à sua - pois o pesquisador dispõe não só de mais tempo para o trabalho intelectual, como também tem acesso a informações de fontes de difícil acesso e ao saber erudito - transformando o pesquisador em autoridade máxima e em orientador dos produtores de cultura popular. Na área de religião afro-brasileira muitas idéias e preconceitos difundidos por autores clássicos têm contribuído para o desaparecimento de manifestações culturais afastadas dos modelos que foram apresentados por eles como os mais puros, autênticos e tradicionais. E em nome de uma volta às raízes muita tradição tem sido criada, como é o caso da introdução nos últimos anos, no Pará e Maranhão, do Candomblé de estilo baiano.

Muita dúvida tem sido levantada sobre o efeito na cultura popular das produções culturais burguesas inspiradas no folclore, da criação de museus de cultura popular e de grupos para-folclóricos. A reelaboração do folclore, embora muitas vezes não passe de plágio ou de apropriação da arte popular por artistas da burguesia, geralmente é precedida por um longo período de contato do artista com grupos populares - quando o povo tem oportunidade de usufruir dele alguma vantagem, "arrancando" contribuições para a realização daquilo por que demonstrou interesse ou do que o grupo está desenvolvendo na época. No campo da música popular industrial tem havido experiências interessantes de reelaboração de folclore, como as realizadas entre 1946-1956 por Luiz Gonzaga com Humberto Teixeira e Zedantas (FERRETTI, M.R: 1989a) que têm sido, geralmente, bem recebidas, tanto pelo povo do Nordeste (produtor original) como pelo público, sem grande

contato com a música do sertão nordestino (burguesia, população das grandes cidades brasileiras e de outras regiões).

Os museus de cultura popular e os grupos para-folclóricos têm sido, às vezes, acusados de apresentarem uma imagem falsa, mutilada ou desfigurada da cultura popular, uma vez que reúnem fragmentos da cultura popular de várias procedências que jamais poderiam ser encontrados juntos e retiram dela, de forma preconceituosa, elementos que não se coadunam com o gosto dos públicos a que se destinam, num esforço de "higienização", como fala ARANTES (1981). Na montagem de uma exposição ou de um espetáculo de Bumba-boi ou de Tambor de Mina, por exemplo, dificilmente se consegue dar idéia da heterogeneidade, no tempo e no espaço, existente naquelas manifestações de cultura popular e, geralmente, se acaba dando a ela uma aparência ilógica e contraditória (pela reunião de elementos que jamais aparecem juntos). Por outro lado, fora do contexto social que lhes dá vida, as manifestações folclóricas parecem meras sobrevivências culturais, conservadas pelo povo por falta de criatividade, de acesso à cultura erudita ou hegemônica, ou por mero tradicionalismo e, dificilmente, conseguem mostrar suas ligações com o cotidiano do povo e expressar seus valores e visão do mundo.

Voltando à questão da preservação e mudança na cultura popular, gostaríamos de esclarecer que nossa experiência de pesquisa tem nos levado cada vez mais a ver a mudança no folclore como algo normal, e à conclusão de que o problema do desaparecimento e da "adulteração" da cultura popular não pode ser visto isoladamente, uma vez que depende de fatores sócio-políticos, condições de vida das camadas de baixa renda, condições físicas e ecológicas, etc. A ajuda dos órgãos de cultura e das instituições governamentais e não governamentais a grupos produtores de cultura popular tradicional (folclore) não deve levar à destruição das formas de produção original e nem à criação de exigências que não poderão ser satisfeitas pelo povo, quando elas forem retiradas.

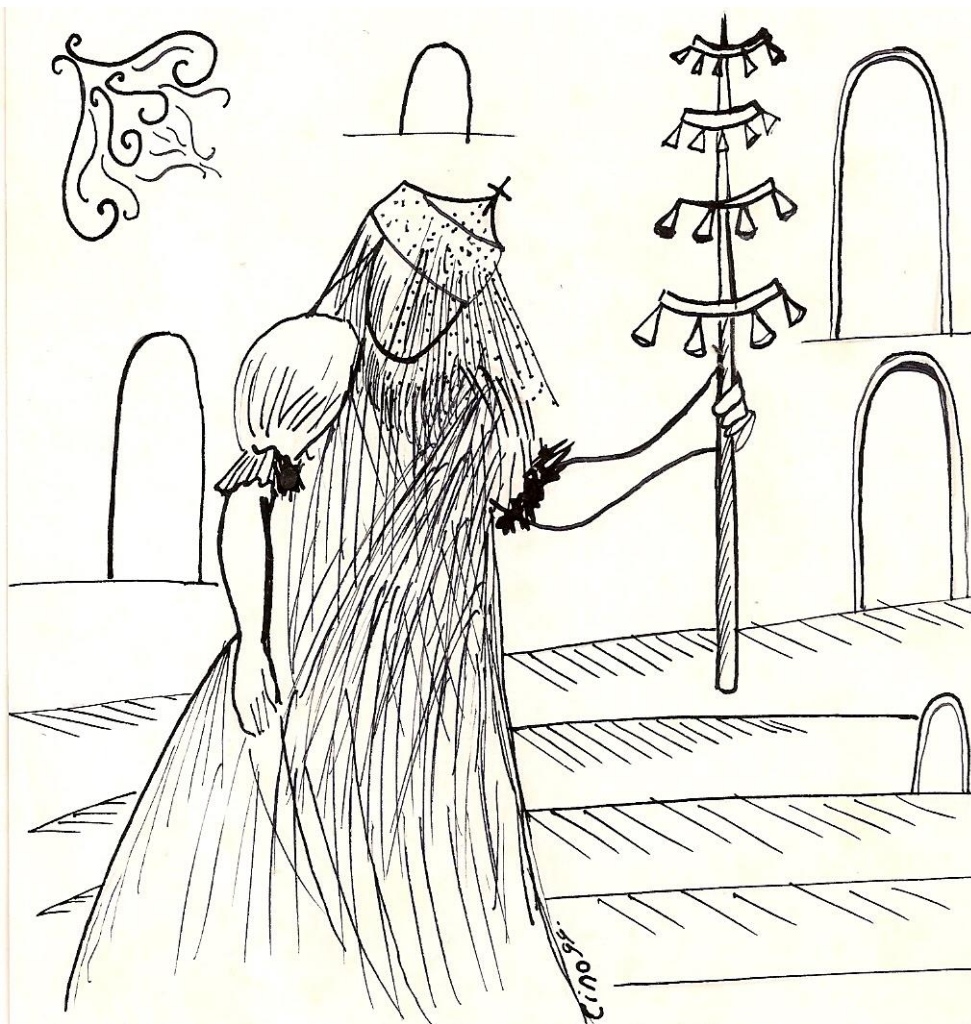


Fig.3: Conexão Bahia - Oxalá em cenário maranhense (Fonte das Pedras) – **Ciro Falcão.**

A INTEGRAÇÃO DO CABOCLO NO TAMBOR DE MINA E O IMPACTO DO CANDOMBLÉ SOBRE A LINHA DA MATA⁽²⁾

A busca da pureza na religião afro-brasileira tem se mostrado inconseqüente. Embora alguns grupos tenham preservado mais do que outros o que foi ensinado por seus antepassados africanos, não existe cultura estática e seria impossível uma religião, trazida da África por escravos, sobreviver, durante tantos anos, sem sofrer transformações e sem integrar nada da religião do colonizador, dos povos nativos e de outros povos com os quais o negro entrou em contato no Brasil do período colonial até os nossos dias. São bem conhecidas as trocas culturais ocorridas em nosso país entre africanos, em virtude da dispersão e contato provocados pelo comércio de escravos, da solidariedade nascida entre grupos, às vezes rivais nas senzalas e quilombos, e da consciência da situação que irmanava etnias diferentes, que fazia emergir uma nova identidade negra.

De acordo com o relato de pessoas mais idosas da Casa das Minas (jeje/Dahomé) e da Casa de Nagô (yorubá), aqueles dois terreiros foram fundados em São Luís, em meados do século passado, e o segundo foi aberto com a colaboração da fundadora do primeiro, o que não o impediu de se afirmar como diferente dele e de apresentar características particulares. Essa colaboração deve ter contribuído, no entanto, para que o modelo nagô do Maranhão se distanciasse do que predominou na Bahia e para que as entidades africanas cultuadas na Casa de Nagô fossem denominadas orixá, mas também vodum (termo jeje equivalente).

A presença do catolicismo nos terreiros tem sido constatada no Brasil, mesmo nas casas consideradas mais ortodoxas, e se, no passado, ela foi vista como algo "exterior", fruto de necessidade de "camuflagem" da religião africana em tempo de grande perseguição policial, hoje se apresenta em muitos terreiros como exigência da própria religião de origem africana.

(2) Elaborado para seleção de doutorado em Antropologia (USP - São Paulo, 03/1986).

A presença de elementos culturais ameríndios pode ser também facilmente identificável, mesmo nos terreiros mais tradicionais, embora freqüentemente se considere ali como "de origem ameríndia" tudo o que, existindo na religião afro-brasileira, foge aos modelos de cultura africana mais estudados ou difundidos no Brasil. No Maranhão realiza-se, em grande número de terreiros de Mina, um ritual denominado Cura ou Brinquedo de Cura (pajelança cabocla ou de negros), onde se entra em transe com encantados ligados à "linha de água doce" e essas entidades vêm, geralmente, à guma (barracão) para "baiar na cabeça" de pais-de-santo que recebem vodum ou encantado da Mina em outros rituais.

Segundo Roger BASTIDE (1945), o sincretismo com a cultura ameríndia deve ter-se iniciado na época da escravidão, quando numerosos negros conseguiam fugir para a mata, e se associaram a índios, para resistir aos brancos. Segundo a mesma fonte, deve ter se intensificado após a independência do Brasil, quando surgiram na Bahia os Candomblés de Caboclo, impulsionados pelo indigenismo dominante na época. Mas atingiu seu ponto máximo por volta de 1930, com o surgimento da Umbanda. Concordando com Bastide sobre a origem do sincretismo afro-ameríndio, Nunes PEREIRA (1947:54) dá notícia da presença de índios em um quilombo existente em São José de Ribamar/MA, próximo a São Luís, no ano de 1772.

De acordo com o relato de pais-de-santo de São Luís, o aparecimento do caboclo no Tambor de Mina é anterior à difusão da Umbanda no Maranhão e é possível que na Mina ele constitua uma categoria diferente da conhecida entre umbandistas e membros de Candomblés de Caboclo.

Como alguns terreiros abertos por africanos conseguiram preservar até os nossos dias, com grande fidelidade, a religião de seus fundadores, passou-se a atribuir um valor mais alto às casas e aos sistemas religiosos considerados mais africanos. Dentro dessa ótica, o nagô da Bahia foi apresentado, nos estudos clássicos de religião afro-brasileira, como o modelo mais completo e resistente a mudanças, o que contribuiu para que as pesquisas posteriores continuassem privilegiando as casas consideradas mais tradicionais e mais autênticas e, em última análise, menos sincréticas. No âmbito dos terreiros, adotando-se a mesma ótica, tem se procurado ocultar ou "expurgar" da religião, tudo o que se originou do sincretismo com outras culturas ou de mudanças internas ocorridas no passado e tentado uma aproximação do modelo nagô apresentado como mais fiel às origens africanas.

O movimento contra o sincretismo com o catolicismo apareceu claramente na *II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás*, realizada em 1983, em Salvador, quando algumas lideranças religiosas propuseram a retirada de imagens e de nome de santos

católicos dos terreiros afro-brasileiros (BIRMAN:1984; FRY:1984). Por outro lado, tem-se verificado nos últimos anos no Pará e no Maranhão, um esforço de aproximação com o nagô da Bahia (FURUYA:1986; FERREIRA:1984), o que vem acarretando grande perda de outras tradições de origem africana e provocando nova hegemonia no campo religioso, apesar do prestígio da secular Casa das Minas - Jeje, tanto no Maranhão como em outros Estados. Em São Luís, esse processo está sendo liderado pela Casa Fanti-Ashanti onde, desde 1981, se pode assistir a toques de Candomblé, com entrega de oferenda a Exu, saídas de iaôs e a outros ritos ausentes na Mina tradicional.

Um dos problemas levantados em relação à pureza ou "autenticidade" dos terreiros diz respeito à existência neles de caboclo ou de entidade espiritual ameríndia e a sua forma de integração à religião dos orixás, embora, à medida que avançam as observações, se constate a presença deles, mesmo em casas tradicionais da Bahia (SANTOS, Micênio:1984; RIBEIRO, C:1983). No Maranhão, excetuando-se a Casa das Minas - Jeje, em todos os terreiros há médiuns que entram em transe com voduns e caboclos ou, às vezes, só com caboclos. Nem mesmo a Casa de Nagô que, como aquela, foi fundada por africanos no século passado, foge a esta regra. Apesar das entidades não africanas serem, às vezes, apresentadas como turcas (Jaguarema), francesas (Antônio Luís), há sempre uma tendência, nos terreiros, de associá-las a índios brasileiros - daí porque muitos recebem nomes indígenas representativos de grupos étnicos, de seres mitológicos e outros.

Na literatura afro-brasileira os caboclos são, geralmente, apresentados como ancestrais indígenas que passaram a ser cultuados por negros, em terreiros de menor "fundamento africano" (onde havia maior penetração de elementos de religião indígena ou se passou a realizar ritos praticados por índios da região), e são representados como: selvagens, guerreiros e cachaceiros (RIBEIRO, C :1983). Como observou Beatriz DANTAS (1982), em Sergipe, alguns pais-de-santo de terreiros de caboclo explicam a presença dessas entidades em sua casa afirmando-se descendentes de índio ou falando de uma convivência, no passado, com índios em aldeia existente na região e de ensinamentos recebidos de pajé indígena. Já em São Luís fala-se mais de uma quase "invasão" de entidades espirituais caboclas nos terreiros de Mina. Adianta-se que, uma vez acolhidas pelos pais-de-santo, estas entidades ensinaram novos cânticos e danças e aqueles passaram a realizar para elas ritos especiais impregnados de elementos culturais indígenas ("dança batendo os pés ou imitando guerra, uso de arco e flecha, maracá e de adornos de penas", etc.).

Embora algumas entidades da linha de Cura (pajelança) sejam recebidas na Mina, e algumas do Tambor de Mina "passem" na Cura, há em São Luís grande preocupação nos

terreiros em evitar que as duas linhas se misturem. Para evitar a "mistura", os rituais de Cura são realizados em época em que não se faz "toque" de Mina e, não raramente, realiza-se a Cura em outro espaço, num sítio ou salão construído especialmente para aquele fim (FERRETTI, M.R: 1985). No discurso de alguns pais-de-santo mais intelectualizados, a Cura e o caboclo existem nas casas de Mina como algo à parte e não interferem na religião de origem africana. Para eles, o fato de caboclos dançarem no Tambor de Mina no mesmo ritual em que os voduns vêm "baiar", não atesta a existência de mistura ou sincretismo da religião africana com a indígena (tão apontadas pelos críticos da Umbanda).

A pesquisa de religião afro-brasileira no Maranhão não pode ignorar o caboclo, uma vez que, além destas entidades serem recebidas na Mina em quase todos os terreiros, o grau de identificação dos filhos-de-santo com elas é tal, que passam a ser conhecidos no grupo pelo nome do seu "guia chefe" (primeira entidade cabocla a ser por eles recebida em transe mediúnico). Além da literatura clássica de religião afro-brasileira ser quase omissa em relação ao caboclo, o conhecimento que se tem dele nos terreiros parece ser menos sistematizado do que o relativo a voduns e orixás, e as pessoas falam dele com mais dificuldade do que das entidades africanas.

Na Mina, a transmissão de conhecimentos continua sendo um processo muito controlado e pouco democrático. Os pais e mães-de-santo "preparam" apenas algumas pessoas do grupo e, geralmente, os filhos-de-santo são desencorajados a fazer perguntas e a mostrar curiosidade em relação aos "invisíveis" e a outros aspectos da religião, e são ensinados a confiar inteiramente nos pais-de-santo e a eles se submeterem inteiramente. Em relação ao caboclo há, no entanto, uma fonte de informação muito importante que não vem sendo muito explorada nos estudos de outras manifestações religiosas afro-brasileiras: as letras dos cânticos entoados durante os rituais. Como as letras das músicas para caboclo são geralmente em português e amplamente conhecidas, podem ser de grande valor na pesquisa sobre esta categoria de entidades espirituais, tanto quanto as entrevistas com as pessoas de maior conhecimento do terreiro. Através delas, os caboclos falam de si, da encantaria, de suas relações com os santos do catolicismo, com outros "invisíveis" recebidos no terreiro e com os membros e frequentadores dos terreiros - "pecadores".

Como a introdução do Candomblé de estilo baiano nos terreiros de São Luís, está sendo legitimada pela ideologia de "volta às origens" e de "pureza africana", não poderia ser feita sem abalar o prestígio do caboclo e sem provocar algumas mudanças no terreiro, na tentativa de minimizar a sua influência. Assim, um estudo sobre a integração do caboclo na Mina maranhense não poderia deixar de levar em conta o processo de "nagoização"

acelerado que vem ocorrendo nos últimos anos, caso contrário terminaria tratando de uma realidade existente apenas no passado ou na imaginação do pesquisador.



Fig.4: Caboclo Tapindaré, guia espiritual da avó do desenhista - reprodução de trabalho de infância – Ciro Falcão.

RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: NOVA ABORDAGEM SOBRE ENTIDADES ESPIRITUAIS CABOCLAS⁽³⁾

O termo caboclo, embora usado no Brasil com sentidos diversos, refere-se, principalmente, à origem ameríndia de segmentos da sociedade brasileira e seus múltiplos sentidos são, geralmente, indicados pelos qualificativos que o acompanham. Assim, quando alguém fala em caboclo na religião afro-brasileira do Maranhão, procura esclarecer o tipo de caboclo a que está se referindo, enquadrando-o em uma categoria especial: caboclo de pena (indígena), caboclo de pé no chão (de origem popular), gentilheiro (de origem nobre) e outros.

De acordo com o dicionário da língua portuguesa de Aurélio B. de Holanda FERREIRA (1975), o termo *caboclo* é usado no Brasil no sentido de: índio civilizado (aculturado); mestiço de branco com índio; pessoa rude do interior (matuto, caipira) e pessoa de pele acobreada e cabelo liso. Na religião afro-brasileira, refere-se também a encantado ou guia espiritual, que é geralmente encarado nos terreiros como "personificação e divinização de tribos indígenas", e é paramentado nos rituais "com trajes cerimoniais dos antigos tupis".

O caboclo na literatura afro-brasileira

Apesar do surgimento dos primeiros terreiros de caboclo da Bahia ter sido associado a dissidências havidas em terreiros nagô, fala-se que o caboclo começou a ter maior espaço nas casas de "nação" angola, congo e cabinda (bantu) e que se expandiu, principalmente, nas casas derivadas ou fortemente influenciadas por terreiros bantus (LANDES, 1967;

⁽³⁾ Apresentado originalmente no Congresso Internacional: AMÉRICA 92 - RAÍZES E TRAJETÓRIAS. São Paulo, USP, 16 a 20 de Agosto de 1992. Retoma idéias de tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo em 1991.

CARNEIRO, 1964): Candomblés de Caboclo da Bahia, tendas de Umbanda do Centro-Sul, terreiros da Mata de Codó/MA e outros.

Edison CARNEIRO (1969:88 e 97), o primeiro pesquisador de religião afro-brasileira a dar um pouco mais de atenção às entidades espirituais caboclas, afirma que o caboclo no Candomblé é, geralmente, uma forma "modificada" de orixá, encontrada em terreiros onde havia predominância da influência ameríndia, mais distanciada do modelo jeje-nagô do que as existentes em Candomblés bantu (como: Juremeiro/Iroko, Caboclo do Mato/ Oxossi). Segundo CARNEIRO, os poucos caboclos "autênticos" por ele identificados no Candomblé da Bahia, representavam divindades, entidades míticas e tribos indígenas (como: Tupã, Caipora e Tupinambá), "talhadas à moda nagô ou moldadas pelo romantismo e indigenismo", ou representavam o homem nordestino (como: Boiadeiro), ou ainda eram espíritos indígenas (recebidas em sessões kardecistas)⁽⁴⁾. Comentando cartas trocadas por aquele pesquisador com Artur Ramos, Vivaldo Costa Lima (OLIVEIRA e LIMA, 1987:83), assinala que ele não reconheceu em *Candomblés da Bahia* (CARNEIRO, 1969) a identidade mítica do caboclo, mas pouco antes do seu falecimento, em 1972, manifestara desejo de rever aquela obra e de dedicar maior atenção àquela categoria de entidade espiritual.

Ruth LANDES (1967:289), apesar de ter sido acompanhada por Edison Carneiro a muitos terreiros da Bahia, apresenta o caboclo do Candomblé em *A Cidade das Mulheres* (publicada nos Estados Unidos um ano antes de *Candomblés da Bahia*, de Edison Carneiro) como espírito de índio que morreu, geralmente, há centenas de anos (de primitivos habitantes do país) e nunca como orixá "adaptado"⁽⁵⁾. Segundo Ruth LANDES, o "culto dos antigos índios brasileiros" teria sido inspirado, provavelmente, em duas ou três das seguintes fontes (duas das quais também lembradas por Carneiro):

a) a prática bantu de cultivar os "espectros" dos ancestrais e dos antigos donos de terras (e não "adaptação" de divindades jeje-nagô em terreiros bantu, como fala CARNEIRO, 1969);

(4) Encontramos em Marinalva dos SANTOS (1983:2) a explicação de que o caboclo denominado *Boiadeiro* no Candomblé, que se veste como um vaqueiro nordestino, *era* um índio caçador que se vestia com couro de veado e que passou a usar roupa de couro de boi quando começou a caçar aquele animal.

(5) Apóia sua afirmação no depoimento de Silvana, uma mãe-de-santo considerada por E. Carneiro e por Mãe Menininha (do terreiro do Gantois - Ketu) como sem preparo em Candomblé (LANDES, 1967:176; 196; 213), e no depoimento de Sabina, mãe-de-santo do Candomblé de Caboclo da Bahia, respeitada por eles (p.298).

b) interesse romântico do brasileiro pelo índio, e ensino, nas escolas, da história indígena, idéia só enfatizada por Carneiro quando tratou do caboclo da Macumba /Umbanda do Rio de Janeiro (CARNEIRO, 1964));

c) invocação de "guias" indígenas em sessões espíritas (kardecistas) realizadas nos terreiros.

Mais tarde, Edison CARNEIRO (1964:145), analisando letras de músicas cantadas na Macumba /Umbanda carioca, chama atenção para a existência entre caboclos do que ele chamou de "índios de romance" e negros de "Aruanda" (para ele, corruptela de Luanda - Angola) sob a roupagem de "índio convencional" (com indumentária de pena, lembrando ser ela também usada no continente africano)⁽⁶⁾. É preciso lembrar que, embora CARNEIRO não tenha falado da existência em terreiros baianos de caboclos sem origem ameríndia, muitos anos antes da publicação de sua obra *Candomblé da Bahia* (CARNEIRO, 1969), Manuel QUERINO (1919) noticiara a presença de "tribos africanas" no Candomblé de Caboclo de Salvador, o que nos faz concluir que também ali o conceito de caboclo já estava apresentando certa independência em relação à etnia ameríndia. É possível que os caboclos de "Aruanda" e de "tribos africanas" encontrados por CARNEIRO e por QUERINO correspondam aos *atuais boiadeiros* ou *capangueiros* registrados no Candomblé por LODY (1977:4) e por C. RIBEIRO (1983) e, na Umbanda, por CONCONE (1986:16).

Para Roger BASTIDE (1974), o caboclo da religião afro-brasileira é espírito indígena brasileiro, de origem mitológica (como: Tupã e Jurupari), ou alma desencarnada (recebida na Macumba e Umbanda). Seu culto foi introduzido na religião afro-brasileira por desagregação da religião africana (1971:404), fascínio do mulato pelo índio (de quem muitos afirmam descender) e pelo sincretismo "espontâneo ou refletido" da religião afro-brasileira com o Catimbó ou Pajelança. Mas foi, geralmente, mantido separado do culto às divindades africanas, por exigência do pensamento africano (que parece repudiar a mistura de gêneros)⁽⁷⁾. Segundo a mesma fonte (BASTIDE, 1974), esses cultos só se interpenetraram quando a religião afro-brasileira passou a ser praticada por mulatos e

(6) Raul LODY (1977:21), encontrou a palavra Aluanda em letras das músicas de Samba de Caboclo, significando terra distante (continente africano) e lugar onde moram os Encantados.

(7) Conforme BASTIDE (1974), a idealização do indígena havida no Brasil após a independência, ocorreu também em outras ex-colônias sul-americanas e, reforçada pelo Romantismo e pelos indigenismos, favoreceu o surgimento do culto aos caboclos na religião afro-brasileira e forneceu elementos para a elaboração de sua imagem nos terreiros.

brancos (Macumba e Espiritismo de Umbanda) e por populações caboclas da Amazônia que praticavam antes dela uma religião de origem indígena - Batuque (sic.).

BASTIDE (1974:21), comparando divindades africanas e espíritos indígenas da religião afro-brasileira ("caboclos") e do Catimbó, chama atenção para alguns aspectos que têm sido atualmente muito enfatizados pelos pesquisadores:

a) os orixás do Candomblé comunicam-se na dança (através da música e dos gestos) e os espíritos do Catimbó, pela palavra (p.21);

b) a dança dos orixás (no Candomblé) é mais estereotipada do que a das entidades caboclas, pois repete o mito dos deuses (p.26); já a dos caboclos é mais guerreira e "frenética" do que litúrgica e apela mais para o imaginário coletivo do que para uma mitologia orgânica (daí porque ocorre nela maior improvisação e variação) apesar dos caboclos expressarem nos rituais alguma característica individual - uns são valentes, outros vaidosos, etc. (BASTIDE, 1974:22, 26, 28).

O pressuposto de que caboclo não tem mitologia "orgânica" e nem individualidade marcante (pois representa, genericamente, os primeiros habitantes do Brasil), tem contribuído para o desinteresse dos pesquisadores pela observação de sua expressão fragmentada nos rituais e pela análise de outras formas de comunicação adotadas pelo caboclo (além da dança onde, como fala BASTIDE/1974, os mitos dos orixás são revividos) como: letras de músicas, cujo valor foi enfatizado por CARNEIRO (1964) e por M. FERRETTI (1989b), e conversas depois dos rituais, formas estas analisadas por nós em diversos trabalhos (ver bibliografia).

Embora o conceito de caboclo como espírito ameríndio seja muito adotado por devotos e pesquisadores de religião afro-brasileira, é preciso lembrar que esse conceito, além de não se aplicar às "tribos africanas", referidas por QUERINO, e aos "caboclos de Aruanda", de quem fala CARNEIRO, deixa de lado a maior parte das entidades caboclas recebidas no Norte do país na religião afro-brasileira. No Batuque do Pará e no Tambor de Mina do Maranhão, só alguns caboclos poderiam ser considerados espíritos da mitologia indígena ou dos primeiros donos da terra brasileira (de índios falecidos), "talhados à moda romântica". No Maranhão, terra do conhecido poeta Gonçalves Dias, um dos líderes do romantismo indigenista brasileiro, o caboclo recebido nos terreiros de Mina é mais o turco das danças mouriscas de origem européia (inspiradas na *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*) do que o nobre e bravo Timbira (do seu famoso poema Y-Juca-Pirama) embora muitos deles, talvez por influência daquele romantismo,

adotem nomes indígenas (como Tabajara e Ubirajara) e sejam representados na mitologia como estreitamente ligados a índios brasileiros.

BASTIDE, embora tenha lido a obra dos LEACOCK (1975) sobre o Batuque do Pará, onde eles mostram que o caboclo recebido nos terreiros de Belém não se prende a uma categoria étnica, tem família e mitologia, não aceitou suas interpretações e pretendia criticá-las em seus próximos trabalhos, como declarou em relatório de sua última viagem ao Brasil, quando passou alguns dias em Belém (DESROCHE, 1974). Assim, mesmo em seus últimos trabalhos, continuou afirmando que os caboclos do Batuque do Pará, tal como os do Candomblé e os da Umbanda, são espíritos indígenas, apoiando sua afirmação, principalmente, em relatório de pesquisa sobre o Babassuê (ALVARENGA, 1950), realizada em Belém pela Missão de Pesquisa Folclórica, da Prefeitura de São Paulo, quando levantara sérias suspeitas sobre o trabalho realizado pelo mesmo grupo em São Luís (*Tambor de Mina e Tambor de Crioulo*) publicado dois anos antes⁽⁸⁾.

Atualmente, no Candomblé de Caboclo e na Umbanda, as entidades caboclas são apresentadas, principalmente, como índios /caboclos de pena (representantes dos primeiros habitantes do Brasil) e, algumas vezes, como tipos regionais (boiadeiros ou marujos), categorias em que foram classificadas por CARNEIRO (1969) as entidades : Tupinambá e Boiadeiro. Os caboclos do Tambor de Mina, embora tenham sido enquadrados por BASTIDE (1974) nas mesmas categorias de classificação dos que são recebidos na Umbanda e no Candomblé, continuam desafiando os pesquisadores uma vez que, enquanto alguns podem ser enquadrados nas categorias "caboclo de pena" (Jurema) ou "boiadeiro" (família de Légua) e outros possam ser confundidos ou sincretizados com entidades da mitologia tupi (Surrupira), a grande maioria foge, inteiramente, àquelas categorias (família de Rei da Turquia, Rei da Bandeira, Dom Luís Rei de França, e outras).

O caboclo no Tambor de Mina

Pesquisa sistemática por nós realizada em terreiros de São Luís a partir de 1984, tem-nos levado a concluir que denomina-se caboclo, no Tambor de Mina, as entidades

(8) Para BASTIDE (1971b:257) a pesquisa feita em terreiro de Mina de São Luís, em 1937, pela Missão de Pesquisa Folclórica (ALVARENGA, 1948) foi realizada num terreiro "nagô degenerado" daí porque chegou a recomendar precaução no uso de seus resultados. É preciso lembrar que no relatório desta pesquisa O. Alvarenga (1948) chamou atenção para a influência das "mouriscas" no Tambor de Mina, idéia retomada pelos LEACOCK (1975).

espirituais de etnias e nacionalidades diversas, que começaram a ser recebidas (em transe) no Brasil, e que têm no terreiro e "na cabeça" dos filhos-de-santo uma posição inferior à dos voduns, orixás (divindades africanas) e gentis (nobres europeus associados na Mina a orixás). Os caboclos do Tambor de Mina, embora sejam apresentados como ligados, de alguma forma, ao índio brasileiro e à vida rural, aparecem, freqüentemente, na mitologia como descendentes de nobres e de estrangeiros (como os turcos), característica esta que os afasta dos "caboclos de pena" da Umbanda e do Candomblé, mas os aproxima dos boiadeiros - entidades freqüentemente apresentadas em letras de músicas ("pontos") como nobres, tendo vindo da Hungria, de Angola ou de "Aluanda" (CARNEIRO, 1964).

Os dados aqui apresentados parecem suficientes para mostrar a necessidade de revisão do que se disse do caboclo na literatura sobre religião afro-brasileira e de formulação de um conceito menos preso a uma categoria étnica, que dê conta de sua diversidade. Hoje, embora se fale que algumas entidades espirituais conhecidas em terreiros de religião afro-brasileira são orixás modificados ou confundidos com caboclos (como: Rei dos Mestres/Oxalá, Mãe Maria/Oxum, Maria Bárbara/Iansã, recebidas nos terreiros maranhenses), ninguém desconhece que a maioria das entidades espirituais do Candomblé de Caboclo, do Tambor de Mina, da Umbanda e de outras variantes da religião afro-brasileira, é autenticamente cabocla e perfeitamente distinta das divindades africanas. Atualmente são também raros os caboclos da religião afro-brasileira que poderiam ser identificados ou confundidos com divindades ou espíritos da mitologia indígena (como: Tupã, Caipora, Jurupari e outros), embora aquela identificação tenha sido reafirmada por BASTIDE (1974) em seus últimos trabalhos sobre a religião afro-brasileira.

A identidade mítica do caboclo, pouco reconhecida por CARNEIRO (1969), parece afirmada com maior segurança nos terreiros de Mina do Maranhão e de Batuque do Pará (LEACOCK, 1975, e M. FERRETTI, 1989b), do que nos de Umbanda e de Candomblé de outros Estados. Embora se costume falar que os caboclos do Candomblé e da Umbanda exibem nos rituais características diferenciais (BASTIDE, 1974) e que estas características têm a ver com o seu passado individual (CONCONE, 1986)⁽⁹⁾, as histórias daquelas entidades espirituais parecem menos conhecidas do que as das entidades recebidas no Catimbó - manifestação religiosa de origem indígena freqüentemente apresentada como uma das matrizes do Candomblé de Caboclo (BASTIDE, 1974)⁽¹⁰⁾ e da Umbanda (C.

⁽⁹⁾ Segundo observação de vários pesquisadores, uns expressam nos rituais valentia, outros vaidade (BASTIDE, 1974), alguns têm raiva de criança e de cachorro (C. RIBEIRO, 1983), outros são "mancos" (CONCONE, 1986), etc.

⁽¹⁰⁾ Sobre entidades espirituais do Catimbó ver: M. ANDRADE (1983a e 1983b) e C. CASCUDO (1962 e 1978:165).

CASCUDO, 1978; M. ANDRADE, 1983b). De acordo com dados fornecidos por pesquisadores (CONCONE, 1986; TRINDADE, L. 1991), as histórias de caboclo contadas na Umbanda são menos completas do que as de preto-velho (outra categoria de entidades espirituais "brasileiras") e as que são contadas no Candomblé de Caboclo tratam mais de suas proezas quando incorporados e raramente revelam suas origens (RIBEIRO, C. 1983).

Os caboclos da Mina, Batuque e Babassuê, do Maranhão e do Pará, têm família e têm "história", como tem sido atestado por muitos pesquisadores (LEACOCK, 1975; A.V. SILVA, 1976; N. FIGUEIREDO, 1983; M. FERRETTI, 1989b; 1991) e, neste ponto, parecem mais próximos aos do Candomblé de Caboclo do que dos recebidos na Umbanda. Segundo LODY (1977:6-7) e C. RIBEIRO (1983:71), o caboclo do Candomblé tem família e, embora não se conheça sua mitologia (história passada), sua "história atual" é acompanhada por muitas pessoas e suas qualidades e atuação são expressas em ações por eles praticadas quando incorporados (RIBEIRO, C. 1983:70-72).

Existe ainda uma característica do caboclo apontada com muita frequência em trabalhos sobre a Umbanda para diferenciar o caboclo do orixá: os caboclos vêm para trabalhar (MAGNANI, 1986:36), o que também é afirmado em publicações sobre entidades caboclas do Candomblé, como o artigo de Carmem RIBEIRO (1983:66 e 76). Falando sobre Candomblé de Caboclo, afirma aquela pesquisadora que uma das grandes diferenças existentes entre caboclos e orixás é que os primeiros, embora também homenageados em festas, nunca vêm só com essa finalidade. Mesmo quando homenageados em festa, estão sempre prontos para atender a alguém que precise deles (entre eles uns que são mais procurados para tirar malefícios, outros para resolver problemas materiais, etc). Conforme Carmem RIBEIRO (1983), na Bahia, poucos são os caboclos que vêm só nos Candomblés (festas) realizados em sua homenagem (dia 02 de julho - Independência da Bahia - e em outra data, de acordo com o calendário das casas). A maioria dos caboclos do Candomblé vem também em Sessão de "Giro" (quando canta e dá consulta) e/ou em sessão de Mesa Branca (kardecista) e um certo número deles é também recebido pelos médiuns em casa, onde atendem, gratuitamente, a quem precisa deles.

Na religião afro-brasileira, embora o trabalho apareça associado a fazer a caridade (idéia "herdada" do kardecismo), é visto freqüentemente como servidão e como algo que se opõe à festa (algo muito valorizado ali). Por essa razão, as divindades africanas ou as que "mandam" no terreiro e "na cabeça" dos filhos-de-santo (os "donos", "senhores", "patrões" ou chefes espirituais) nunca vêm para trabalhar e as festas dos terreiros são geralmente realizadas em sua homenagem. Mas o caboclo parece ser mais ligado ao trabalho na

Umbanda do que no Candomblé pois, embora Edison CARNEIRO (1969) tenha se referido em *Candomblés da Bahia* à participação de alguns caboclos, tanto em sessões kardecistas quanto em festas (Candomblés), só deu ênfase ao trabalho do caboclo quando escreveu sobre a Macumba /Umbanda do Rio de Janeiro (CARNEIRO, 1964).

O exame da literatura antropológica de religião afro-brasileira mostra grandes lacunas e contradições nas informações e interpretações sobre o caboclo em terreiros de Candomblé, Umbanda, Mina e outras variantes daquela religião, o que atesta a necessidade de realização de novas pesquisas que ofereçam uma base sólida para conclusões, comparações e interpretações a respeito daquelas entidades espirituais. Como a literatura acadêmica de religião afro-brasileira é muito lida nos terreiros e muito utilizada em obras populares (escritas por pais-de-santo ou para o "povo de santo"), o "discurso oficial" dos pais-de-santo de um tipo de religião afro-brasileira, como a Mina maranhense, nem sempre é muito diferente do discurso do povo-de-santo de outros tipos de religião afro-brasileira e do discurso antropológico. Em São Luís, a influência daquela literatura (acadêmica e não acadêmica) é tão grande em alguns terreiros que eles têm sido, pejorativamente, chamados de "terreiros de livro", para marcar sua diferença em relação aos terreiros que receberam e que preservam uma tradição ou herança espiritual recebida de antepassados).

Considerações Finais

Depois de tantas considerações, parece desnecessário reafirmar que os conceitos de caboclo, encontrados na literatura antropológica, não conseguem dar conta da diversidade das entidades espirituais caboclas conhecidas na religião afro-brasileira, e que é muito difícil falar sobre o caboclo, em geral, sem cair em grosseiras simplificações. Talvez a única característica reconhecidamente comum a todos os caboclos da religião afro-brasileira seja *ser brasileiro*. Apesar de muitos deles terem, no Tambor de Mina, "dupla nacionalidade" (brasileira e turca, francesa, africana ou paraguaia...), todos os caboclos "nasceram" no Brasil enquanto entidade espiritual, e só se tornaram conhecidos como tal, depois que passaram a ser "reconhecidos" em médiuns em transe nos terreiros brasileiros. Definidos como brasileiros (naquele sentido amplo), os caboclos distinguem-se dos voduns, orixás e inkices (divindades africanas), mas não se diferenciam de outras entidades espirituais conhecidas na religião afro-brasileira: pretos-velhos (da Umbanda), gentis (da Mina), boiadeiros e capangueiros (do Candomblé e da Umbanda).

O exame da literatura antropológica aponta outra característica geral do caboclo que é também encontrada em pretos-velhos e boiadeiros. Os caboclos, embora nem sempre sejam considerados a serviço das divindades africanas, estão sempre abaixo delas nas diversas manifestações religiosas afro-brasileiras (Candomblé, Umbanda, Mina e outras). Por mais valorizados que sejam, existe sempre uma força espiritual acima deles nos terreiros ou na cabeça dos filhos-de-santo (além de Deus e dos santos católicos). Entretanto, os caboclos estão acima de muitos espíritos recebidos em sessões kardecistas realizadas em terreiros (Mesa Branca), onde são recebidos como espíritos de luz (mais evoluídos). Mas, se pensar o caboclo como brasileiro e como entidade espiritual de nível hierárquico intermediário (em vez de índio ou representante de tipos regionais, como ele aparece, mais freqüentemente, na literatura antropológica), permite incluir naquela categoria os caboclos que são recebidos no Tambor de Mina, não permite distinguir caboclos de pretos-velhos e boiadeiros.

A literatura antropológica aponta, no entanto, uma característica geral dos caboclos, também encontrada naquelas entidades no Tambor de Mina, que os distingue dos pretos-velhos: o caboclo é livre, nunca foi escravo⁽¹¹⁾. Na Mina, apesar de alguns caboclos serem representados como pretos (de pele morena-escura), ou de origem africana (como os da família de Surrupira e de Légua-Bogi), nunca se fala que algum deles foi escravo. Os caboclos da Mina foram, no entanto, freqüentemente prisioneiros de guerra, o que faz com que a falta de liberdade não seja uma característica tão estranha a eles. Assim, para se poder dizer que o caboclo da Mina é brasileiro e que foi sempre livre, é preciso estender o sentido do termo brasileiro a todas as entidades espirituais que começaram a ser identificadas em transe ocorridos no Brasil e encarar o termo livre no sentido de não escravo. Contudo, tanto na Umbanda como no Candomblé, ser livre aparece intimamente associado a ser índio quando, na maioria das vezes, os caboclos da Mina só aparecem ligados ao índio de forma indireta.

No Tambor de Mina, índio não é caboclo e parece opor-se a vodum. Mas, nos terreiros de São Luís, pode tornar-se caboclo e, deste modo, aproximar-se das divindades africanas e dos gentis (nobres a elas associados). Na Mina, os espíritos indígenas são selvagens ("brutos") e não participam, como os caboclos, de "toques" realizados para as divindades africanas. Por essa razão, são homenageados em festas separadas, onde não há

(11) Não dispomos de informações que nos permitam examinar melhor essa questão em relação aos boiadeiros. Essas entidades aparecem geralmente na literatura como uma tribo de caboclo (SANTOS, M.B. 1983) ou como uma variante sertaneja do caboclo (CONCONE, 1986) - indígena, mas é também representada com alguns atributos de pretos-velhos, inclusive como de Luanda.

incorporação de voduns e gentis (denominadas Tambor de Índio, ou Tambor de São Miguel, Borá e Canjerê). De acordo com a mitologia dos turcos, a ligação dos espíritos indígenas com as divindades africanas foi feita primeiro por Caboclo Velho, pela "caboclização" do índio Sapequara, e, depois, pela integração deles com entidades espirituais ligadas aos gentis (mas não associadas, como eles, a divindades africanas), como os turcos.

As entidades caboclas da Mina não são nem índio e nem vodum mas ligam-se a eles direta ou indiretamente, daí porque participam tanto dos "toques" em louvor às divindades africanas, como do Tambor de Índio. Sendo entidades intermediárias, são muito maleáveis e podem adotar uma postura semelhante à dos voduns e gentis (como na Casa de Nagô e terreiros por ela influenciados), ou semelhante à das entidades indígenas, quando participam de Tambor de Índio. Conseguem também desfazer as oposições iniciais entre voduns e espíritos indígenas e ligar todas as entidades espirituais recebidas nos terreiros. Sua aproximação com os voduns deve-se tanto ao seu distanciamento da "selvageria" (observado no caso de Caboclo Velho), como à sua ligação com os gentis (Dom João, Rei Sebastião, Dom Pedro Angassu, Dom Luís e outros), perfeitamente integrados à Mina-nagô-cambinda.

O tipo e o grau de ligação do caboclo com o índio e com os gentis variam de família para família. Os turcos, por exemplo, descendem de Rei da Turquia que é primo de Dom Luís, Dom João e Dom Manuel, mas "entrou na mata" e ligou-se de tal forma a Caboclo Velho, que é considerado seu "irmão", e sua família se confunde com a dele (inclusive porque muitos turcos têm nomes indígenas). O parentesco dos caboclos com os gentis nem sempre é também muito grande ou direto. Assim, os turcos são primos afastados de reis europeus (de segundo e terceiro graus) e os caboclos da família de Léguas-Bogi ligam-se a Dom Pedro Angassu por parentesco, mas aquele é seu filho adotivo. Os caboclos que descendem diretamente de reis europeus ou que deveriam substituí-los no trono, como Corre-Beirada, primogênito de Dom Luís (mais ligado à "linha" de Cura /Pajelança), nunca são confundidos com os gentis pois, ao contrário daqueles, afastam-se da corte e adotam modos de vida "do povo" (passam a gostar de festa, cachaça, briga, Mina e pajelança - traços do estereótipo de povo no Maranhão), como revelam suas histórias.

Os caboclos que têm origem nobre nunca participam dos "toques" de Mina como gentis, o que mostra que, na Mina, a categoria das entidades espirituais depende mais de sua situação atual do que de sua origem. Contudo, embora classificados como caboclos e nunca como gentis, aquelas entidades espirituais são freqüentemente enquadradas em

subcategorias que chamam atenção para a sua origem, como "gentilheiros" ou fidalgos (quando este termo não é usado como sinônimo de gentil). Mas sua integração naquelas categorias intermediárias não depende apenas de sua origem, é geralmente exigida por sua posição privilegiada no terreiro ou na cabeça dos filhos-de-santo.

Devido à grande heterogeneidade do caboclo no Tambor de Mina, torna-se difícil apresentar uma definição deles que dê conta de sua diversidade sem deixar de apontar suas diferenças em relação a outras entidades espirituais recebidas pelos filhos-de-santo. Denominam-se caboclos, no Tambor de Mina, as entidades espirituais de etnias e origens diversas que começaram a ser recebidas, em transe, em terreiros brasileiros; que têm uma posição inferior à dos voduns, orixás e gentis, mas ligam-se, freqüentemente a estes por parentesco consanguíneo e que ligam as entidades espirituais indígenas às divindades africanas. Os caboclos da Mina são organizados em famílias, geralmente associadas a "nações" africanas não hegemônicas ("taipa", "fulupa", cambinda) e, apesar de não serem recebidos em São Luís por vodunsis da Casa das Minas-jeje, têm as "portas abertas" nos "toques" realizados na Casa de Nagô e em muitos outros terreiros maranhenses, pelo vodum Averequete (jeje), o que parece indicar sua maior identificação com as divindades jeje do que com os orixás nagô.

Na Mina maranhense, a história das entidades espirituais brasileiras (gentis e caboclas) é mais lembrada publicamente do que a dos voduns e orixás, e a dos caboclos é narrada, principalmente, nas letras das músicas cantadas em ritual e, por eles mesmos incorporados em pais-de-santo ou em pessoas de nível hierárquico alto nos terreiros. As narrativas míticas de entidades espirituais "brasileiras" que chefiam, na Mina, grandes famílias de encantados, apresentam, freqüentemente, pontos de ligação com a História, com a literatura e com o folclore. Mas, embora muitos encantados recebidos na Mina sejam personagens de histórias conhecidas antes do seu surgimento nos terreiros, sua mitologia não pode ser vista como mera reprodução da história daqueles, uma vez que suas vidas, como encantados, não conhecem os limites de tempo, de espaço e outros impostos a eles, e continuam em elaboração - pelo acréscimo de episódios vividos por eles nos terreiros, quando se diz terem incorporado, por alterações em seus atributos e em seu perfil, provocadas pelos desdobramentos de suas histórias. No Tambor de Mina, tanto a história original como a história atual do caboclo são lembradas pelos "mineiros" para explicar ou justificar aspectos da religião e da vida do terreiro, o que mostra que suas ações atuais são integradas à mitologia e que esta não é apenas revivida no ritual e sim continuada e transformada por ele.

As características individuais e o perfil dos caboclos no Tambor de Mina dependem da história anterior ao seu surgimento nos terreiros como entidade espiritual, mas também de sua história atual, vivida por eles nos terreiros, quando "incorporados", história esta capaz de transformar seus atributos, alterar seu perfil e direcionar suas ações em outro sentido. Devido a esse dinamismo da mitologia do caboclo, os turcos, conhecidos na *História do Imperador Carlos Magno e os Doze Pares de França* como inimigos dos cristãos e, nas Cheganças, como opositores a Dom João, aceitaram, no Tambor de Mina, São João e outros santos católicos, e ligaram-se por laços de compadrio ao vodum Averequete e a nobres europeus conhecidos na literatura e nas danças mouriscas como seus maiores inimigos.

Os caboclos da Mina, graças à sua identidade múltipla e aproximação com gentis e entidades espirituais indígenas, podem ser classificados de formas diferentes nos diversos terreiros (dependendo de sua posição em relação às outras entidades espirituais do terreiro e de sua importância na cabeça dos filhos-de-santo). Graças ao seu estreito relacionamento com os voduns e à sua capacidade de adaptação, os caboclos da Mina têm permanecido em terreiros onde vêm ocorrendo mudanças de orientação africanista, apresentadas como mudança de "nação", ou "nagoização", conquistando novos espaços e assumindo novas características.

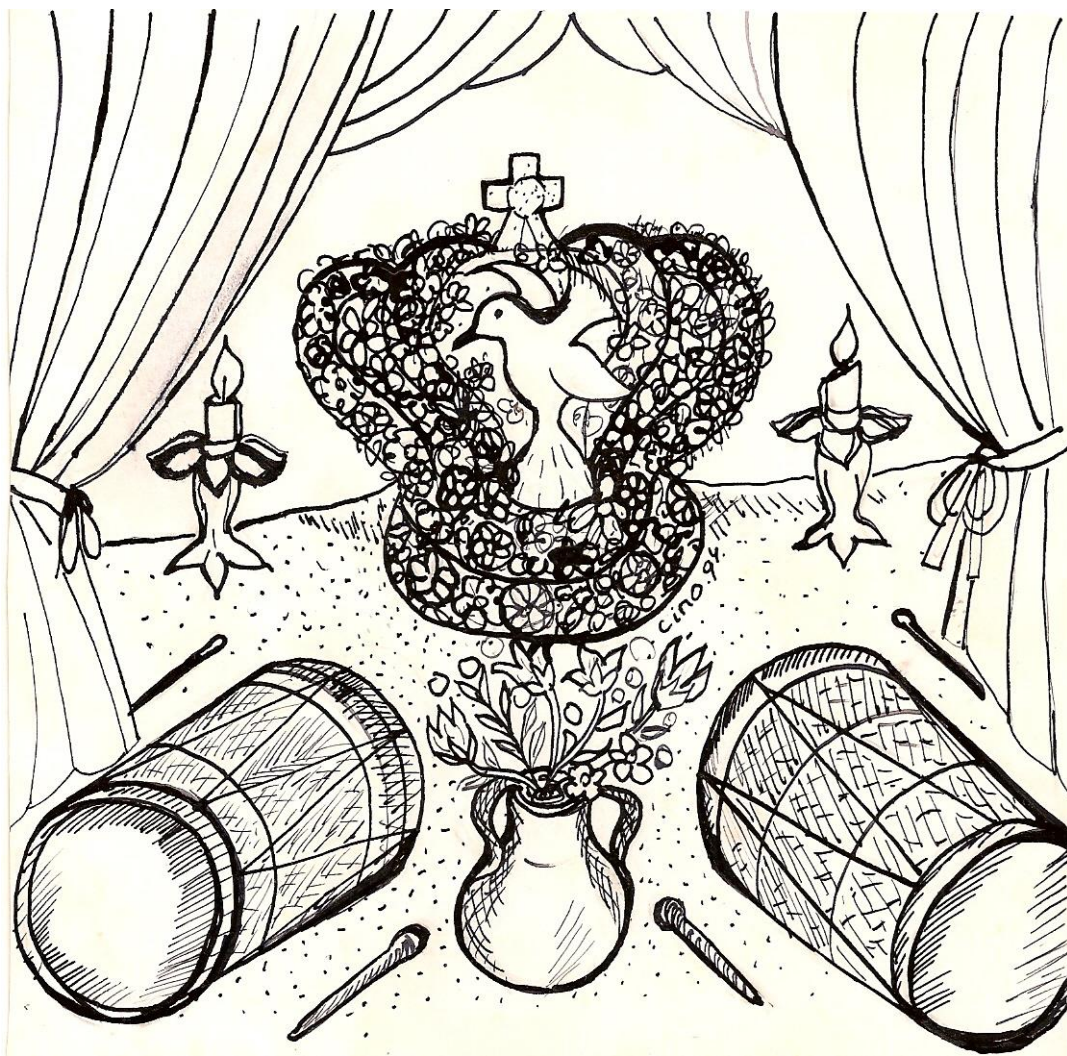


Fig.5: Festa do Divino - pomba, coroa, trono e caixas (instrumento musical típico) –
Ciro Falcão.

CANTIGA DE CABOCLO EM TERREIRO DE MINA⁽¹²⁾

Quem visita os terreiros de Mina do Maranhão pode constatar que, excetuando-se a Casa das Minas-jeje, em todos eles há pessoas que entram em transe com voduns, encantados nobres associados a orixás e com caboclos. Pode também observar que, embora em muitos deles os "toques" de Mina comecem e terminem com cânticos em língua africana, para Légba (Exu) e para os voduns, canta-se durante muito tempo em português, para caboclos (entidades espirituais não africanas). Os caboclos são ainda recebidos em rituais de Cura/ pajelança realizados em muitos terreiros de São Luís (FERRETTI, M.R. 1991).

No Tambor de Mina, o prestígio do caboclo não é igual ao dos voduns. Em São Luís, os voduns são sempre encarados como "senhores", "patrões", "donos", e, não raramente, os filhos-de-santo referem-se a eles como "os brancos" (gente fina). Os caboclos nunca são os verdadeiros "donos da cabeça", mesmo quando os médiuns não entram em transe com entidades africanas, pois admite-se que todos têm uma entidade espiritual hierarquicamente superior a eles. Contudo, quando alguns deles "tomam conta da cabeça" do médium, adquirem um "status" mais alto e podem ser também considerados senhores, o que acontece mais freqüentemente quando são o "guia" da pessoa (a primeira entidade espiritual por ela incorporada).

Apesar dos caboclos serem menos associados na Mina a santos católicos do que os voduns, alguns deles têm também "santo de adoração" e sua festa é realizada no dia em que

(12) Trabalho baseado em pesquisa realizada em terreiros de São Luís, especialmente na Casa Fanti-Ashanti, e na análise de letras de músicas de Mina, Cura/pajelança e Baião (linha de Cura) recolhidas neste terreiro durante a realização de rituais. Foi apresentado originalmente na 15ª Reunião da ABA - Curitiba, mar. 1986, no grupo de trabalho *Religião e Sociedade*.

ele é festejado. Nos terreiros de São Luís, os caboclos podem ser relacionados a voduns e nobres que representam orixás - como os turcos que, no terreiro de Mãe Anastácia, são afilhados do vodum jeje-nagô Averequete (FERRETTI,M.R. 1989C) e Légua Bogi, conhecido na Casa Fanti-Ashanti como filho adotivo de Dom Pedro Angassu/ Xangô (FERRETTI,M.R. 1993).

Apesar de haver atualmente, nos terreiros da capital maranhense, mais pessoas recebendo caboclos do que voduns, não é fácil conhecer as concepção "dos mineiros" sobre aqueles. Em alguns terreiros, os filhos-de-santo preferem mostrar seus conhecimentos sobre as entidades africanas (mais prestigiadas), e em outros, menos atingidos pela "onda africanista", os médiuns deixam de falar neles por medo de serem castigados, pois no Maranhão o segredo sempre envolveu tudo o que se relaciona com a religião afro-brasileira e isso continua sendo interpretado como determinação dos encantados. Há também quem afirme que a maioria das pessoas que recebe caboclo não sabe nada a seu respeito pois, como ele não foi trazido pelos africanos, não teria merecido a mesma atenção dos voduns, por parte dos pais-de-santo.

No Tambor de Mina as "doutrinas" (músicas) de caboclo são de fácil compreensão, por serem cantadas em português, e suas letras fornecem muitas informações a seu respeito. Cantando, quando incorporado, o caboclo se revela, fala de seu mundo, de suas relações com voduns, com outros caboclos, com os santos do catolicismo e com os "pecadores" (espíritos encarnados, "presos à matéria"). E, falando de si, revelam os valores a eles associados. Por esta razão, consideramos as cantigas de caboclo de fundamental importância na pesquisa do Tambor de Mina.

Cantiga de caboclo

O repertório de caboclo nos terreiros de São Luís é muito numeroso e conhecido. Algumas músicas são bastante antigas e já não se sabe onde foram cantadas pela primeira vez. Outras são, às vezes, criadas durante um ritual pelo médium incorporado e são gravadas na memória dos presentes, o que garante sua integração ao conjunto de cânticos do grupo. Algumas delas já foram gravadas em disco ou transcritas em trabalhos publicados (ALVARENGA,O: 1948; COSTA EDUARDO,O: 1948; FERREIRA,E: 1985; LEACOCK, S. e R: 1975; FERRETTI,M.R: 1991).

Como os caboclos são recebidos em muitos terreiros e a autoria da maioria de suas músicas é atribuída a eles e não aos médiuns que entram em transe com eles, grande parte das "doutrinas" cantadas em um terreiro podem ser também cantadas em outros. Embora,

vez por outra, haja acusações de plágio, como se afirma que "caboclo é livre" - não tem dono e nem pertence a nenhum terreiro - e "pode ir em todo lugar", admite-se que, baixando em um terreiro, possa cantar as músicas que cantam em outras casas.

Para garantir uma certa exclusividade no repertório de seus terreiros, alguns pais-de-santo, em presença de possíveis concorrentes, costumam cantar "de boca fechada", procurando dificultar a aprendizagem de suas letras pelos que não pertencem à casa, e evitam revelar a que entidade espiritual pertence cada "doutrina". Para evitar também que as entidades espirituais se vulgarizem demasiadamente e comecem a ser recebidas em muitas casas e por muitos médiuns, os terreiros dão a elas apelidos, às vezes, curiosos, mantendo em segredo o seu verdadeiro nome. Apesar dessas "manobras", de modo geral, as cantigas de caboclo, tanto da Mina como da Cura, são facilmente aprendidas durante os rituais, o que possibilita, na Cura/ pajelança, um alto grau de participação da "assistência" e, na Mina, o acompanhamento de dançantes de terreiros amigos quando entram na roda para dançar, por ocasião das festas grandes.

As "doutrinas" de caboclo, quando cantadas em terreiros de Mina, vez por outra apresentam palavras africanas ou falam o nome de voduns, o que pode tornar algumas de suas letras ininteligíveis a muitas pessoas e dificultar o trabalho do pesquisador que, para fazer uma boa transcrição das letras de músicas gravadas terá que solicitar, necessariamente, a colaboração de pessoa dos terreiros.

As cantigas de caboclo no Tambor de Mina são, às vezes, também ouvidas em rituais de Cura /pajelança, realizados em muitos terreiros de São Luís. Como explicam os "mineiros", apesar dos terreiros procurarem manter a Mina separada da Cura, há entidades espirituais que são recebidas tanto em uma como em outra.

Em alguns rituais realizados na Mina para entidades femininas, como na "bancada" e na "festa das moças", são também cantadas muitas músicas do repertório da Cura, concentradas no Baião, festa realizada na Casa Fanti-Ashanti, na linha de Cura, para princesas e caboclas. É preciso lembrar que o surgimento de caboclos na Mina é explicado em São Luís, por alguns pais-de-santo, como decorrente de sincretismo com a pajelança, intensificado com a introdução da Mina em salões de curadores (para escapar de violenta perseguição policial).

Na Mina, as doutrinas de caboclo, assim como também as de voduns, são curtas, e repetitivas. Nos "toques" elas são "puxadas", geralmente, pelos pais-de-santo ou por uma pessoa de nível hierárquico alto, que fazem o solo, e depois são repetidas várias vezes, em coro, pelas dançantes, com acompanhamento de instrumentos musicais (tambor, cabaças e "ferro"). Nos terreiros menos africanizados, logo após a abertura do "toque", o ritual "vira

pra mata", passando-se a cantar para caboclo. Nesse contexto, respeitadas algumas regras de etiqueta, cada médium incorporado pode "doutrinar", embora, geralmente, poucos o façam, e o mais comum é haver revezamento de algumas pessoas de nível hierárquico mais alto nessa função.

Como nem sempre as letras das músicas revelam o nome da entidade a que pertencem ou que são por elas homenageadas, torna-se difícil para o pesquisador a classificação do repertório dos terreiros maranhenses por entidade espiritual, daí os freqüentes erros cometidos pelos que tentam empreender esse trabalho. Essa identificação é tão difícil que, vez por outra, um pai-de-santo é criticado por outro por cantar "doutrina" de um encantado homenageando outra entidade espiritual. A música pode ser, no entanto, um precioso auxiliar na identificação dos rituais mais ligados à cultura africana ou à ameríndia, tal como a linguística, a "mitologia" e história oral - na Casa Fanti-Ashanti o ritual denominado Canjerê é conhecido como de origem indígena, apesar daquela palavra ser conhecida fora do Maranhão como de origem bantu (MACHADO FILHO:s.d).

Cantiga de caboclo e transmissão de valores

Na cultura popular, o cântico tem grande importância na transmissão cultural. Nas casas de Mina, ele é indispensável em rezas e ladainhas, onde se apresenta de modo lento e arrastado, nos "toques", onde assume a forma de música para dançar, e nos divertimentos tradicionais como o Bumba-boi e Tambor de Crioula, do qual participam também os caboclos. Sendo repetidos várias vezes durante o ano, por ocasião da realização de rituais, os cânticos constituem-se um excelente meio de expressão do "ethos" e visão de mundo do grupo e um poderoso instrumento na formação de novas gerações. Nos terreiros de Mina recorre-se freqüentemente às suas letras, quando se necessita explicar alguma coisa que foge à observação e cujo conhecimento é fruto de uma experiência pessoal de comunicação com entidades espirituais ou de revelação.

As músicas de caboclo, embora tenham letras curtas, são geralmente compostas em português e podem fornecer ao pesquisador muitas informações sobre o sistema de crenças do grupo e sobre aquela categoria de encantados. Na Mina, as músicas rituais são denominadas "doutrinas", talvez para acentuar o seu papel na transmissão de valores e ensinamentos religiosos.

Nem todas as "doutrinas" têm o mesmo valor pedagógico, daí porque é preciso um grande número delas para se poder extrair de suas letras informações significativas sobre o mundo dos encantados, sua relação com os médiuns e freqüentadores dos terreiros e sobre

os valores a eles associados. A análise de letras de músicas de Mina, Cura e Baião recolhidas por nós na Casa Fanti-Ashanti mostra que nos terreiros de São Luís os caboclos são apresentados como imortais, guerreiros e dotados de poder, força, coragem e valentia, qualidades essas que inspiram tanto segurança como temor nos devotos. Duas daquelas doutrinas ilustram bem o que acabamos de afirmar:

"Eu sou Caboclo Velho,
da Barra do Cariri,
Lagoa Grande secou,
todos morreram, eu não morri." (Mina)

"Eu sou caboclo, eu sou de guerra
fui o primeiro que chegou aqui na terra
Foi meu pai que me mandou
Eu sou príncipe, ele é rei, é meu senhor." (Mina)

O caboclo, tanto na Mina como na Cura, é visto como forte, corajoso e valente:

"Eu selei o meu cavalo
lá no morro de areia
Vou chamar senhor meu pai,
pra amansar touro na aldeia." (Mina)

"Eu na trincheira,
não tenho medo,
nas ondas do mar,
eu não sou brinquedo." (Baião/Cura)

"Sô caboclo, sô valentão,
sô caboclo, rei do matão,
atiro ferro pra cima,
aparo na palma da mão." (Baião/Cura)

O poder e a força do caboclo nem sempre se traduzem em "bondade", daí serem eles temidos pelas próprias pessoas que os "carregam" (que entram em transe com eles), como se pode ver na letra dessas músicas:

"Jurema,
tua folha cura, teu espinho mata.
Oh! Eu sou filho da jurema,
não passo sem ver a mata." (Mina)

"Eu sou uma preta velha
moradeira da Itabaiana
Lá se pesca, quando eu quero

e assim mesmo, de ano a ano." (Baião/Cura)

Mas caboclo nunca vem para fazer o "mal", e por isso, mesmo não deve ser confundido com Exu, que nos terreiros do Maranhão é, geralmente, confundido com o demônio, e cujo nome evita-se até pronunciar. Algumas "doutrinas" falam da não atuação do caboclo naquele domínio:

"Eu sou cabocla Mariana,
não sou coco de anajá,
quando cheguei em guma, meu pai
foi pra fazê o bem e não o mal." (Cura)

Sua valentia aparece mais como "mau humor", falta de "finura" e de educação, ou como uma recusa à subordinação.

"A Cabocla Braba, é zangada
A Cabocla é Braba, é mal criada." (Baião/Cura)

Mas o caboclo evita afrontar abertamente o código de ética dominante. Por isso mesmo procura não falar "palavrão" e, às vezes, por isso altera as letras de músicas que podem ser consideradas irreverentes, quando ainda tem visita no terreiro, como se pode ver a seguir:

"Três meninas que vendem araruta
Todas três são filhas "do rei"" (da puta). (Baião/Cura)

Mesmo em terreiros que se definem como "Mata" (de caboclo, em oposição aos "de nação" africana) os caboclos "farristas", que gostam de beber, de brincar e são irreverentes, só são incorporados em rituais quando está na casa apenas o pessoal mais íntimo (que tem alguma obrigação para com os encantados e que foi, geralmente, escolhido por eles para alguma missão). O comportamento "calculado" do caboclo e a sua preocupação em deixar uma boa impressão nos frequentadores do terreiro aparece de modo sutil na letra de uma toada de Cura:

"Quando eu chego em terra de branco,
eu boto o meu colar de ouro
Maria Angola, Maria Angola,
Maria Angola já maringolou." (Cura)

O caboclo, tanto na Mina como na Cura, tem, geralmente, pouca instrução e, normalmente, é sujeito a um senhor (pai ou patrão):

"Eu sei lê mas não sei assoletrá,
trago o meu nome gravado
na ponta do meu penacho." (Mina)

"O tempo foi o meu mestre,
que me ensinou a curá,
passei três dias de bruço,
debaixo d'um maitá,
quando eu me alevantei,
ô, no tempo eu tô prá curá." (Cura)

"Eu vim de Aroeira,
eu vim de Aroeira,
senhor meu pai me mandou,
eu vim de Aroeira." (Cura)

Mas caboclo também tem nobreza e distinção:

"Eu sou Caboclo Guerreiro,
Guerreiro de Alexandria,
Guerreiro é homem nobre,
filho do Rei da Turquia". (Mina)

"Ele é Antônio de Cambinda,
mora no rolo do mar,
Antônio é moço nobre,
filho do rei Camundá." (Baião/Cura)

Exige respeito e tem um forte sentimento de autoridade:

"Quando eu chamo vem,
quando eu chamo vem,
vô chamá mestre de linha,
quando eu chamo vem." (Cura)

"Eu só vim aqui
porque fui chamado,
meu capote de veludo,
meu chapéu dourado,
eu também tenho cavalo,
prá andá montado" (Baião/Cura)

Costuma afirmar, sem modéstia, suas qualidades e se preocupar com sua aparência:

"O meu mestre diz que é
um bom curador,
se ele é, eu não sei,
eu mesmo é que sou." (Cura)

"Com minha chave de ouro,
nesse mundo enganadô,
eu sou um calango verde,
eu sô um bom curadô.
Eu ando correndo mundo,
mas ando bem perfumado,
eu sô um calango verde,
e moro em reino encantado." (Cura)

Mas é antes de tudo, um bom companheiro, daí o alto grau de identificação dos médiuns com ele. O caboclo é vingativo, mas não abandona um amigo:

"Ponta de aço, osso não fura,
não se quebra de marreta
o nó qu'eu dô ninguém desata,
Dom João da Pedra Verde." (Cura)

É também conhecido como um espírito brincalhão, divertido e, muitas vezes, farrista:

"O Basílio é bom, é bonzão (bis),
tava na ânsia da morte,
com seu garrafão na mão." (Cura)

"Meu São Benedito,
vô fazê festa no má.
Batam palma minha gente,
repinica o maracá". (Cura)

Não se pode dizer que, em terreiros maranhenses, o caboclo não é associado ao trabalho, pois muitas músicas falam deles como canoeiro, vaqueiro, marinheiro, pescador, etc. e muitas falam que vêm à Terra para trabalhar (no plano espiritual). Mas trabalho parece não rimar bem com felicidade, alegria e divertimento, por eles tão valorizados e preferem se apresentar como "baiadô":

"Mestre Cirilo chegô agora,
dançando seu baião bonito

Como ele dança, como ele dança
 Como ele dança seu baião bonito." (Cura)

"Tô no trabalho,
 tô trabalhando,
 pecadô no mundo de Deus
 tá duvidando." (Mina).

Problemas teórico-metodológicos na pesquisa da música de terreiro

O contato de pesquisadores com os terreiros de São Luís é, geralmente, fácil e, sendo recebido pelos pais-de-santo, pode fazer uso de gravador e de máquina fotográfica, durante a realização de rituais públicos e festivos.

Como já foi informado (FERRETTI, M.R. 1985), o repertório do caboclo que é cantado nos terreiros de Mina de São Luís pode variar profundamente em presença de pessoas estranhas e apresentar características diferentes, dependendo do dia da festa e da entidade espiritual que está sendo homenageada. Os registros feitos durante rituais podem levar o pesquisador a uma visão incompleta e, até mesmo falsa, da produção musical de um terreiro, se o pai-de-santo quiser, por exemplo, exagerar a "africanidade" de sua casa ou o "bom comportamento" dos caboclos ali recebidos.

O pesquisador de música, mesmo quando convencido da importância da realização de registros durante os rituais, perceberá, logo de início, a necessidade de fazer algumas gravações fora das festas e de solicitar a colaboração de pessoas do grupo para a transcrição das letras.

As gravações feitas durante rituais são muito prejudicadas por conversas entre pessoas presentes e é difícil evitar que o som dos instrumentos (tambor, cabaça e "ferro") torne o canto incompreensível. Em relação à música de entidades espirituais não africanas, como se costuma afirmar que "caboclo não tem ordem", o repertório a ser cantado é difícil de ser previsto. Os pesquisadores interessados nas letras das músicas enfrentam mais um problema, o da alteração na pronúncia das palavras por parte de pessoas "atuadas" (em transe) ou interessadas em dificultar a compreensão dos textos, por medo de concorrência, exploração, ou de críticas de pessoas de outros terreiros. Cantar só o que se julga sem interesse ao observador externo ou cantar "de boca fechada" é uma estratégia muito usada por pais-de-santo, em presença de estranhos. Uma outra dificuldade é que, às vezes, há diferenças significativas quando se compara o canto de várias pessoas que participam dos rituais documentados.

Conquistada a confiança do grupo e realizados os registros, o pesquisador passa a enfrentar o problema da transcrição das músicas. Em relação à transcrição das letras, mesmo que disponha de bom equipamento de gravação e tenha "bom ouvido", não poderá prescindir da colaboração de pais-de-santo e de pessoas de terreiro que tenham galgado os graus mais altos do saber religioso. Sem a colaboração do pessoal do terreiro, o pesquisador comete muitos erros na transcrição e na interpretação das músicas, principalmente quando não dispõe de muita convivência com o grupo. Mas muitos membros dos terreiros só são capazes de cantar as músicas completas, durante os rituais, quando estão em transe, o que é explicado por eles afirmando que quem sabe cantar é o encantado e não ele. Outras vezes, quando há improvisação de versos ou variações durante um ritual, só são capazes de lembrar a música se ela tiver sido cantada antes deles entrarem em transe pois, como costumam esclarecer, são médiuns "inconscientes" e só lembram do que aconteceu quando estavam em transe se o encantado quiser...



Fig.6: Itaqui Lendário - Princesa Ina, dona do porto do Itaqui, e navio encantado de João de Una - fragmento de desenho elaborado para xilogravura – Ciro Falcão.

DOUTRINA DE CABOCLO: ANÁLISE DE DISCURSO⁽¹³⁾

No período 1985/1986 realizamos, com o apoio financeiro da FUNARTE, uma pesquisa sobre cantigas de caboclos em terreiros de Mina de São Luís, especialmente na Casa Fanti-Ashanti, objeto de investigação no ano anterior.

Em virtude de dificuldades na coleta e transcrição das músicas, já comentadas em *Cantigas de Caboclo em Terreiro de Mina*, ao término daquele segundo ano de pesquisa a maioria das letras de músicas recolhidas durante a observação de rituais não permitia uma análise rigorosa e necessitava de revisão pelos pais-de-santo. Em decorrência disso, preferimos formar o "corpus", a ser aqui analisado com três músicas cantadas no Terreiro de Iemanjá, com letra confirmada pelo seu Babalaorixá, sete cantadas na Casa Fanti-Ashanti, com letras fornecidas pelo seu pai-de-santo em *Orixás e Voduns em cânticos associados* (FERREIRA, E. 1984) e uma doutrina ouvida na Casa de Nagô, no Terreiro da Turquia (em São Luís) e no terreiro de Francelino de Xapanã, em Diadema/SP, com duas versões diferentes.

O autor e o contexto de produção

O "corpus" a ser analisado compõe-se de onze doutrinas de Tambor de Mina cantadas para entidades caboclas, em português, em terreiros de São Luís, escolhidas dentre as que falam mais explicitamente o nome da entidade espiritual a que se referem. Para maior controle da nossa leitura as letras analisadas foram apresentadas no final do trabalho.

É difícil se precisar a autoria das doutrinas de Mina ou a época e o lugar em que foram cantadas pela primeira vez, principalmente quando se trata de músicas antigas e conhecidas em muitos terreiros, como as que compõem o "corpus" aqui analisado. Na maioria das vezes aquelas músicas são consideradas de propriedade de uma entidade espiritual e acredita-se que esta serve-se de um médium para apresentá-las ao grupo. Fala-

(13) Apresentado no Curso de Análise de Discurso ministrado em São Luís, em abril de 1986, por Jacira Safieth, professora do Mestrado de Ciências Sociais - UFRN.

se que a música pode ser dada ao médium em sonho ou em vigília (quando sente uma forte inspiração e a música "vem em sua cabeça") ou pode ser cantada pela entidade incorporada durante um ritual e aprendida pelos membros do terreiro. Depois de algum tempo, umas vão sendo levadas para outras casas, onde aquela entidade espiritual também tem "cavalos" (médiuns) ou onde pessoas daquele terreiro dançam, como visita, em festas grandes, a convite do pai ou mãe-de-santo. Deste modo, em se tratando de doutrinas de Mina, é mais seguro falar em contexto de utilização do que em autoria.

A técnica

Como o interesse da nossa análise é centrado nas entidades espirituais caboclas, escolhemos letras de música onde elas são identificadas. Para proceder à análise, as letras foram reunidas como se constituíssem partes de um mesmo texto e cada verso recebeu um número para facilitar sua referência no trabalho. Assim, cada letra de música foi encarada como segmento de um texto maior ou como fragmento do discurso dos "mineiros" sobre o caboclo, e cada verso foi citado indicando-se o seu número procedido pela letra "v".

A análise foi orientada por um modelo desenvolvido na Universidade Católica de Louvain por HIERNEAUX (1973) que envolve: análise estrutural, análise sócio-semântica e análise institucional. Leva a análise da produção cultural em si, mas examina também as condições em que foi produzida, utilizada, e a intervenção de instituições na sua produção e utilização.

Como o discurso sobre o caboclo nas letras das "doutrinas" da Mina geralmente não é extenso, e no material selecionado esse discurso é constituído, principalmente, por auto-apresentações e breves referências a episódios de sua "mitologia", tivemos que incluir onze letras de músicas no "corpus" a ser analisado. Tentamos inicialmente trabalhar com um texto formado por oito letras de músicas mas, durante a análise, tivemos que ampliar o "corpus", uma vez que ele mostrou-se pobre em "actantes" e em "qualificações".

Seguindo o modelo de HIERNEAUX, iniciamos o trabalho pela identificação dos "códigos dijunctivos" de cada letra de música - dos termos constitutivos do discurso e de sua combinação no texto - procurando destacar oposições explícitas e implícitas sobre os termos e a aglutinação deles em códigos mais gerais. Num segundo momento, procuramos integrar aqueles códigos em torno de relações temporais e espaciais, da qualificação dos autores ("actantes") e das características de suas ações. Num terceiro momento procuramos analisar e explicar o "não dito", ou o que foi dito de forma pouco explícita, as contradições

identificadas no texto e a relação da estrutura social com a "performance cultural" examinada.

As principais relações observadas entre os diversos elementos do texto foram reunidas em três grandes esquemas. No primeiro deles se procurou destacar as ações, o deslocamento espacial e temporal de caboclos e de outras entidades que aparecem no texto como sujeitos da ação. No segundo se fez um inventário dos principais atributos daquelas entidades, expressos nas letras das doutrinas examinadas. E no terceiro se apontou o impacto de outros atores sobre as ações desenvolvidas pelos caboclos que estão sendo encarados como sujeito principal.

Apresentamos a seguir as principais conclusões tiradas a respeito do caboclo no Tambor de Mina a partir da análise das doutrinas selecionadas e da utilização do modelo de HIERNEAUX.

Análise do discurso sobre o caboclo

Ação e deslocamento espacial e temporal

As ações desenvolvidas no presente pelos atores principais foram consideradas como tendo lugar na guma - local em que são cantadas as músicas e onde o caboclo vem "baiar", incorporado em médium - embora a palavra guma só apareça explicitamente no texto quando se fala de Xadatã (v43), classificado em terreiros de São Luís tanto como entidade cabocla quanto como vodum-cambinda.

As ações passadas foram vividas por eles em dois espaços diferentes. As mais longínquas (primordiais?) na "**terra do pai**" ou do não-caboclo, que às vezes aparece nas letras como:

- 1) água ou não-terra - lagoa grande (v2), onde ele viveu até a seca acabar com a vida dos demais (v3) e ele passar para um outro estado de ser (v7);
- 2) ou como terra estrangeira - Alexandria, Turquia, Paraguaia, Ibarabaia (v.17, 19, 36, 40), onde viveu até vir para cá (terra ou Terra?), enviado pelo pai (v14), ou até entrar na guma (v43).

As ações ocorridas num passado mais próximo foram vividas na "**terra de caboclo**", onde ele renasceu ou nasceu enquanto caboclo (v9), às vezes de forma não humana - numa raiz de coral (v8, 9/ assexuada?) -, e de onde parte freqüentemente em direção à Terra (para aqui).

A "terra de caboclo" parece ter sido primeiro ligada à água: barra ("acúmulo de material aluviônico, paralelo à costa, no ponto onde há o equilíbrio entre a corrente

marítima e a fluvial" - FERREIRA, A 1975), ou morro de areia (terra do fundo de rio ou do mar?). O caboclo parece ter migrado, num primeiro momento, da água doce (lagoa) para o mar (onde Xadatã "baliza" - v46) ou para uma terra ligada ao mar (barra, morro de areia), e, num segundo momento, do mar ou da terra de rio ou de mar para a mata - "habitat" do caboclo "de pena" (que não aparece no texto analisado). Assim, Caboclo **Velho** saiu da "lagoa grande" (água doce?) para a barra (terra de rio na beira do mar?) e seu filho Caboclinho (caboclo **novo** - segunda geração) nasceu numa raiz de coral (em rochedo no mar?) - (v1-3, 8-11). Uma das "doutrinas" analisadas fala também em morro de areia como "terra de caboclo" (v28).

Na terra o caboclo mora em aldeias, mesmo quando tem origem nobre e vem de cidades como Alexandria (v24), mas estas aldeias não devem ser confundidas com as aldeias de índios e de camponeses (de "pecadores" ou espíritos encarnados). Nas "doutrinas de caboclo" o termo aldeia parece se opor a palácio, onde habitam encantados como Rei Sebastião e outros nobres, embora este termo não tenha sido usado nas letras das músicas analisadas, e parece também oposto a guma - local de onde é chamado na "terra alheia" (do não-caboclo - v24). Mas, no texto, o termo aldeia, que aparece como "terra de caboclo" (v24), pode também designar o local, na "terra alheia", usado para encontro ou trabalho de caboclo (v30) que, em última análise, é a guma ou barracão, onde atuam incorporados em médiuns.

No discurso analisado o caboclo não volta à "terra do pai", a não ser para trazê-lo à guma, quando necessita da sua colaboração para desempenhar uma ação que está acima de suas possibilidades, como amansar touro (v30) - pois ele sela cavalo, mas não amansa touro... O texto também não faz referência a ligações entre as diversas "terras de caboclo". A comunicação entre eles parece acontecer apenas na guma, onde o caboclo pode também encontrar voduns, termo que aparece no texto para designar os senhores e senhoras (v35-42) - entidades espirituais de categoria hierárquica superior à dos caboclos, consideradas na Mina as verdadeiras "donas da cabeça".

Como o caboclo se apresenta fazendo alusão a características que já possuía no passado, este passado parece se sobrepor ao presente. Em decorrência disso, não fica claro se amizades e inimizades adquiridas no seu espaço original (de onde se originou) subsistem na "terra de caboclo", onde faz sua morada, num segundo momento, e se as amizades e inimizades entre eles, que aparecem na guma (quando incorporados em médiuns), foram adquiridas na "terra de caboclo", no seu primeiro "habitat", ou se surgiram de interações na própria guma.

As ações do caboclo realizadas no presente ocorrem na Terra (ou terra) e, mais particularmente na guma - que aparece no texto como ponto de encontro não só de caboclos, mas também destes com seu pai (v29), com voduns e senhores (v35-42). Na guma o caboclo parece que só chega cedo ou primeiro, quando tem uma missão e é filho do rei (v14). Fora desse contexto chega depois, ao amanhecer (v5, 41,42).

Apesar da Terra aparecer no texto, implicitamente, como guma - local de encontro de encantados e destes com as pessoas (v5, 29, 43) - e, mais claramente, como "terra alheia" (v26), o texto não faz referência à comunicação de caboclos com as pessoas da Terra. Fala-se que o caboclo veio à terra (ou à Terra) enviado pelo pai (v14), que recebe chamado dela (v25) para amansar touro na aldeia (v30) e que combate feiticeiro (v22). Quanto a Xadatã (considerado caboclo por uns e vodum por outros), afirma-se que entrou na guma somente para "baiar" (v43). Estaria se dizendo que caboclo só vem à Terra quando chamado ou quando enviado por entidade espiritual superior a ele?!...

Atributos do caboclo

Como os caboclos que aparecem no texto são muito diferentes uns dos outros, é preciso examinar os atributos de cada um deles antes de se fazer comparações e generalizações. Nas doutrinas analisadas os sujeitos da ação principal apresentam os seguintes atributos:

1) *Caboclo Velho*:

da barra (terra de rio no mar? - v1, 6);
do Cariri (brasileiro/ nordestino? - v1);
velho (v1-7), ancestral (v3), primordial?;
não morreu (v3), sobreviveu à seca (v2, v8);
de luz (v7), não é Deus (v6);
chega tarde (na guma?/ v5);

2) *Caboclinho*:

da barra;
do Cariri (brasileiro);
antigo (filho de Caboclo Velho?/ v8-11);
nasceu (teve princípio) numa raiz de coral (na água?, não humano? - v8,9);

3) *Caboclo Guerreiro* (v12-26):

estrangeiro (de Alexandria/ v17);
 antigo - pioneiro (v13), enviado pelo pai (v14/ redentor?);
 homem (v18), nobre /príncipe - filho de rei turco (v15, 18);
 subordinado ao pai, que é rei (v15, 19);
 de aldeia (v24);
 vigilante (v21);
 guerreiro (v12), combate feiticeiros (v22);
 atende a chamada da terra alheia;

4) *Caboclo Morro de Areia?*:

do morro de areia? (v27-30) - terra/ duna? (v28);
 anda a cavalo (v27) (incorpora?);
 subordinado ao pai (seu senhor/ v29);
 menos forte que o pai (v29, 30/ na guma?);

5) *Caboclo Sete Estrela?* (v31-34):

não governa (v32) o mundo (v33, 34);

6) *Rei Turco* (v35-42):

rei do Paraguaia (v36) ou de Ibarabaia (v40);
 ligado a senhores e senhoras (v35, 38, 39);
 amado por turcos (v37) e voduns (v41);
 combatido por inimigos (ocultos), que o desejam morto (homem/ mortal?) ou preso (v36, 40);
 de luz (desce quando acaba a noite/ v37, 41);

7) *Xadatã* (v43-46):

forte (v46);
 baliza no mar (v46/ guia outros?);
 vem à guma só para "baiar" (v44).

A comparação dos atributos dos principais sujeitos das ações desenvolvidas no texto mostra que o caboclo é ancestral, mas que nem sempre é brasileiro. Os caboclos são "de luz", mas não são deuses e nem governam o mundo. O mais antigo não morreu, vem da

costa (ligado à água doce e salgada) e não da mata, e seu filho nasce de forma não humana (numa raiz de coral).

Os turcos são homens, mas seu pai venceu a morte (ressuscitou?). São guerreiros que combatem feiticeiros, são nobres governados pelo pai, que fora do Brasil é rei. Vêm de aldeia, e não de palácio, para a guma/ terra alheia (de vodum?), enviados pelo pai ou atendendo a chamado. Selam cavalo (incorporam?), são mensageiros - vão chamar o pai e dão recado. Têm poder, mas estão sujeitos a uma força maior, à do pai. Os que são filhos de rei vêm à guma na frente dos que não têm título de nobreza.

O rei turco, tal como o Caboclo Velho, venceu a morte e raiou na guma, mas tem ligação estreita com senhores (encantados gentis?) e voduns. Vem à guma a chamado do filho, onde realiza trabalho difícil (amansa touro na "aldeia"). E Xadatã é forte, do mar, vem à guma só para "baiar" (senhor ou vodum?) e baliza no mar (está na frente dos caboclos mais antigos e se destaca entres os do mar?).

Atuação do caboclo

No texto selecionado as ações mais desenvolvidas pelo caboclo giram em torno de: vir para a terra ou Terra, chegar na guma (v5, v13, v24) e apresentar-se aos que estão ali (v1, v10, v12, v16, v20, v23).

Ao se apresentar, o caboclo nem sempre dá o seu nome e, ao fazê-lo, muitas vezes, faz referência ao seu pai, que está sempre acima dele em poder. Como na guma, o caboclo se encontra com outras entidades espirituais e pode ser confundido com o médium em quem incorpora, essa apresentação parece necessária, daí ser tão recorrente. Na guma, cantando, fala de sua vida passada (v3, v8), dos seus desejos (v32) e de seus planos de ação (v29).

O motivo da vinda do caboclo à Terra e à guma nem sempre é declarado nas letras das músicas. Ao contrário de Xadatã, que vem apenas para "baiar", o caboclo parece ter sempre uma missão a desempenhar ou um trabalho a realizar. Às vezes, parece vir à guma para dar um recado e o faz de forma enigmática, de difícil compreensão, como quando anunciou a "morte" ou captura do Turco (v36 e v40). Outras vezes chega à guma e sai à procura do pai, para solicitar seu auxílio na realização de algum trabalho, como o de "amansar touro na aldeia" (v29 e v30).

Caboclo Guerreiro esclarece que vem à terra ou Terra tanto por determinação de seu pai (v14), quanto para atender a chamado dos que estão lá (v26). Como não explícita o motivo do chamado (v25), pode-se imaginar que está sempre pronto a lutar ao lado dos que

nele confiam. Mas, embora afirme que vem para guerrear (apresenta-se como "guerreiro" ou "de guerra"), só revela em uma das músicas contra quem ele combate - os feiticeiros (v22).

A missão do caboclo na Terra parece só poder ser exercida com a ajuda de médiuns em quem incorpora, embora o termo "cavalo" só apareça explicitamente uma vez no texto (v27). Mesmo quando vem apenas para se encontrar com outras entidades espirituais, o caboclo parece necessitar da colaboração dos médiuns, pois esse encontro não se realiza em seu próprio mundo (onde não precisam de cavalo) e sim em "terra alheia" (v26).

O pai, que desce na guma mas nunca está ali, às vezes atua em relação ao caboclo como "destinador" (dando a ele uma missão), definidor de sua identidade (facilitando sua apresentação/ v15 e v19) e como "adjuvante" (realizando, a seu pedido, as ações mais difíceis/ v30). Parece mais desligado ou distante da Terra do que o caboclo, daí porque necessita de chamado do filho para intervir ali (v30).

Em sua existência anterior, o caboclo enfrentou a seca, que matou os companheiros do Caboclo Velho (v2), os feiticeiros (v22) e inimigos não declarados no texto, como os que "mataram" ou prenderam o rei turco (v36 e v40). Mas, apesar do caboclo não ter muitos oponentes, enfrenta muitas dificuldades no desempenho de sua missão: a rebeldia do touro (médium?), a distância que separa seu mundo da Terra e/ou a quantidade de trabalho a realizar (que o faz chegar tarde na guma), seu poder limitado que o impede de amansar touro (v30) e de governar o universo ("sete estrelas e sete noites"/ v33). Mas, apesar de procurar vencer a rebeldia do touro, solicitando a ajuda do pai (v29), parece aceitar com resignação chegar tarde na guma (v6) e não governar (v32). O Caboclo Guerreiro tem um inimigo declarado, os feiticeiros (v22), mas o texto não fala claramente quem será beneficiado com a sua vitória contra eles.

A análise das letras das músicas selecionadas mostra que o caboclo já existia antes de aparecer na guma (fora da terra - na Barra do Cariri, como Caboclo Velho e Caboclinho/ v1, v6, v11, ou fora da "nossa terra" (Brasil) - em Alexandria, na Turquia, no Morro de Areia, no Paraguaia ou em Ibarabaia, como o rei turco, seu filho Caboclo Guerreiro e outro caboclo cujo nome não foi declarado /v17, v19, v26, v36, v40). Os estrangeiros, antes de descerem na guma, desapareceram de seu primeiro "habitat" e esse afastamento é apresentado em uma doutrina como morte (v36) e em outra versão da mesma música como prisão (v40), o que sugere não ter sido voluntário e nem desejado. Ao sair de "sua aldeia" para atender a chamado (v25) da "terra alheia" (v26), parece tomar conhecimento de ações que devem ser executadas por ele ou por uma entidade de força maior (v29, 30).

O texto não fala também quem "matou" ou prendeu o rei turco, ligado a voduns e senhores (v35-42). Mas, como seu filho Guerreiro combate feiticeiros, pode-se suspeitar deles e não dos cristãos, opositores dos turcos em Cheganças e na obra literária em que se inspira: *História de Carlos Magno e os doze pares de França*. No texto, o anúncio da morte ou prisão daquele rei acarreta lágrimas em turcos e voduns (v37 e v41) em vez de vingança, como era de se esperar de um não cristão. Do mesmo modo, o texto analisado não revela quem se opõe aos que recorrem ao caboclo. Os caboclos aparecem sempre como seus protetores e como aliados a voduns e senhores, representando uma ameaça apenas para os feiticeiros. É preciso lembrar que, como a religião afro-brasileira sempre foi vista com desconfiança e perseguida pela classe dominante, e as letras das músicas de caboclo são em português, qualquer conteúdo agressivo dirigido aos senhores (classe dominante) só poderia ser apresentado de forma muito disfarçada.

Considerações finais

A análise do texto, auxiliada pela técnica desenvolvida por HIERNEAUX (1973), permitiu algumas descobertas a respeito do caboclo e uma melhor compreensão das letras de doutrinas cantadas em terreiros de Mina de São Luís, de informações obtidas em entrevistas com pais-de-santo e do comportamento de médiuns em transe. Permitiu também a formulação de algumas hipóteses que poderão ser testadas na análise de outras músicas e orientar novas entrevistas e observações.

Após a análise de texto aqui empreendida, podemos caracterizar o caboclo como:

- 1) um ser espiritual humano ou próximo aos humanos, muito antigo, de luz, brasileiro/ nordestino ou estrangeiro de origem nobre, que viveu em várias épocas e lugares sem morrer (desapareceu durante uma catástrofe/ seca, ou uma batalha), que vive na costa ou em dunas (e não da mata) e que é subordinado a um ser espiritual mais nobre e poderoso que ele;
- 2) que vem à guma (barracão de Mina) enviado pelo pai ou atendendo a chamado, com a colaboração de médiuns (cavalos), para combater feiticeiros, dar recado e fazer a intermediação entre os que nele confiam e as entidades espirituais que raramente estão na guma (como o rei turco);
- 3) que se encontra na guma com outros caboclos, senhores (fidalgos?) e voduns, mas só chega cedo quando é nobre e tem uma missão especial a desempenhar.

Como o "corpus" analisado não inclui "doutrinas" de caboclo da mata, as conclusões aqui apresentadas só podem ser aplicadas aos caboclos conhecidos como "povo da baia" ou linha de água salgada (do mar) mais antigos na Mina. Para conclusões mais amplas é necessário analisar o discurso de "doutrinas" de caboclos da mata e de caboclos de pena, tarefa que ainda não empreendemos e a que deveremos nos dedicar em futuro próximo.

.....

Letras das "doutrinas" analisadas

"Eu sou Caboclo Velho da Barra do Cariri	(v1)
Lagoa Grande secou	(v2)
Todos morreram, eu não morri."	(v3)
"Onde tu tava Caboclo Velho	(v4)
Que agora é que vem chegando	(v5)
Da Barra do Cariri, ô meu Deus,	(v6)
Como ele vem raiando."	(v7)
"Foi uma raiz de coral	(v8)
O lugar onde eu nasci	(v9)
Sô eu Caboclinho, sô eu	(v10)
Da barra do Cariri."	(v11)
"Eu sou caboclo, eu sou de guerra	(v12)
Fui o primeiro que chegou aqui na terra	(v13)
Foi meu pai que me mandou	(v14)
Eu sou príncipe, ele é rei, é meu senhor."	(v15)
"Eu sou Caboclo Guerreiro	(v16)
Guerreiro da Alexandria	(v17)
Guerreiro é homem nobre	(v18)
Filho do Rei da Turquia."	(v19)
"Guerreiro sou eu, guerreiro	(v20)
Com a mão na porta	(v21)
Combatendo os feiticeiros."	(v22)
"Eu sou Caboclo Guerreiro	(v23)
Que venho da minha aldeia	(v24)
Para que me chamaram	(v25)
Na terra alheia."	(v26)
"Eu selei o meu cavalo	(v27)
Lá no morro de areia	(v28)
Vou chamar senhor meu pai	(v29)

Pra amansar touro n'aldeia." (v30)

"Eu queria, eu queria (v31)

Eu queria governar (v32)

Sete estrela, sete noites (v33)

Sete oitavas de Natal." (v34)

"Para Vodum, Senhor João Barabaia (v35)

Mataram o Turco que era o rei da Paraguaia (v36)

Turco chorou no romper do dia (v37)

Mataram o Turco, Senhora Dona Maria." (v38)

"Fala vodum, Senhor João de Imbarabaia (v39)

Prenderam o Turco, nosso rei de Ibarabaia (v40)

Vodum chorou e no romper do dia (v41)

Desceu na guma Imperador Rei da Turquia" (v42)

"Entrou na guma (v43)

Somente para baiá (v44)

Aê Xadatã, aê Flor do Mar (v45)

Ele é um forte, baliza no mar." (v46)



Fig.7: Símbolos do Rei Guezo - Benin (1818-1858) - detalhe de bordado aplicado produzido por artesãos da família real do Dahomé, presenteado por Sérgio e Mundicarmo Ferretti à Casa das Minas, em 1993 – Ciro Falcão.

ESTRATÉGIAS DE AFRICANIZAÇÃO NA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA⁽¹⁴⁾

A religião afro-brasileira em suas diversas denominações (Candomblé, Xangô, Mina, Batuque, Umbanda) apresenta, em grau variado, elementos das religiões trazidas da África, há mais de 100 anos, por escravos de várias etnias. Em alguns terreiros antigos, fundados por africanos (como as Casas das Minas e Nagô/São Luís-MA), esses elementos chegaram até hoje, por transmissão oral, graças ao esforço das novas gerações para manter viva a tradição da casa e o zelo por tudo aquilo que foi ensinado por seus fundadores. Em terreiros mais novos, abertos por pessoas iniciadas por aqueles e a eles vinculadas (como o do Justino, também em São Luís), ou que os adotaram como modelo (terreiros do Maranhão e do Norte que se definem como Tambor de Mina ou Mina-nagô), os elementos religiosos africanos são também muito valorizados e vão sendo repassados de geração em geração. Graças a essa valorização da cultura tradicional africana, pode-se encontrar em São Luís um culto organizado a voduns do antigo reino do Dahomé e um repertório musical religioso extenso cantado em línguas africanas⁽¹⁵⁾.

Em alguns Estados do Nordeste, como na Bahia, a morte daqueles fundadores oriundos da África não interrompeu o contato do "povo-de-santo" com os africanos - que continuaram a entrar no país como comerciantes e, mais tarde, como pesquisadores, estudantes e especialistas religiosos. No Maranhão, apesar da população negra ser igualmente expressiva, pode-se dizer que o contato com africanos só foi restabelecido nos anos 80, com a vinda de africanos para a UFMA - como professores (Kasadi wa Mukuna /Zaire), como estudantes (François Sauvi e Olivier Gbegan, do Benin, e outros) e como convidados para ministrar cursos e seminários de curta duração naquela Universidade (Kabengelê Munanga /Zaire, Lebené /Togo, François e Olivier /Benin) - e, principalmente,

(14) Apresentado na III Reunião Regional de Antropólogos do NORTE/NORDESTE - Belém 30/05-02/06/1993.

(15) Ainda não foram feitos estudos linguísticos nos terreiros maranhenses. Nas casas das Minas e de Nagô - fundadas por africanos - afirma-se que as 'doutrinas' cantadas em seus rituais são em língua: jeje, nagô, tapa e cambinda.

com o colóquio internacional da UNESCO realizado em 1985, na capital maranhense: *Sobrevivências religiosas africanas na América Latina e Caribe*⁽¹⁶⁾.

Onde o contato com africanos não se interrompeu ou onde, há muito, pessoas de terreiro tiveram oportunidade de ir à África, a tradição dos terreiros foi enriquecida por elementos da cultura africana atual ou nela inspirados - introduzidos, freqüentemente, por líderes religiosos brasileiros que foram à África, como os Obás de Xangô, no terreiro de Aninha, na Bahia (LIMA, V. 1981). No Maranhão, esses elementos começaram a aparecer mais visivelmente nos anos oitenta, em terreiros de menos de trinta anos (como os dos pais-de-santo: Euclides M. Ferreira, Jorge Itaci Oliveira e Ribamar Castro), graças a um contato maior de seus líderes com a literatura de religião afro-brasileira e com terreiros de outros Estados⁽¹⁷⁾.

Apesar do apregoado apego à tradição na religião afro-brasileira, muito se tem falado da necessidade de aumento do fundamento africano nos terreiros brasileiros (em uns por terem perdido parte desse fundamento e em outros por terem recebido pouco fundamento de seus fundadores). Em busca de maior fundamento, alguns pais-de-santo de São Paulo (onde o "povo de santo" tem nível de renda mais alto), têm procurado ir à África ou trazer sacerdotes africanos ao Brasil, mesmo que por período curto (como Mãe Sandra Medeiros, de Xangô). Outros têm procurado refazer ou completar sua iniciação na religião afro-brasileira, vinculando-se a terreiros africanizados recentemente (como Armando de Ogum) ou a pessoas ligadas a casas mais antigas e "tradicionais" da Bahia, Pernambuco, Maranhão e de outros Estados brasileiros (como o paraense Francelino de Xapanã e o pernambucano José de Oxaguiã).

Embora a questão da africanização e reafricanização da religião afro-brasileira já tenha sido tratada por vários antropólogos, ainda não se fez uma análise das estratégias que estão sendo mais adotadas em terreiros do Norte e Nordeste e formas como essa questão está sendo vista nos terreiros antigos, fundados por africanos ou por pessoas a eles ligadas diretamente, em terreiros "africanizados" ou em vias de africanização (graças a contatos

(16) O contato daqueles africanos em São Luís foi maior com pesquisadores e militantes do movimento negro do que com terreiros. Foi pequena a participação do "povo-de-santo" nos cursos e seminários realizados antes e logo após o colóquio da UNESCO.

(17) Em março de 1993, a Casa das Minas-Jeje recebeu de presente vários produtos africanos trazidos do Benin por Dona Celeste, de Averequete, Sérgio e Mundicarmo Ferretti, que estiveram naquele país como participantes do *1º Festival Internacional de arte e cultura do vodun - Ouidah 92* (cabaças revestidas de contas - instrumento musical, tecidos, lenços de seda, bonés, tapete de parede com símbolos dos reis do Dahomé, fotografias, etc.). O "povo-de-santo" de São Luís teve também oportunidade de ver um vídeo sobre o vodun trazido do Benin por aqueles pesquisadores e ouvir o relato de suas observações e experiências na África (em reunião do INTECAB/MA programada para o dia 17/04, na Casa das Minas). É possível que essa ida de 'maranhenses' ao Benin cause maior impacto nos terreiros de Mina de São Luís do que as atividades realizadas na UFMA no período 84-85.

atuais com africanos) e em terreiros sem ligação direta nem com as "casas-matrizes" tradicionais nem com as que estão procurando criar uma nova tradição na religião afro-brasileira.

O problema da africanização na religião afro-brasileira

Desde o tempo de NINA RODRIGUES, a literatura acadêmica vem chamando atenção para a abundância de traços culturais africanos em alguns terreiros brasileiros e para a importância dada por eles à língua falada por seus fundadores africanos. Hoje, embora já não se fale nos terreiros brasileiros aquelas línguas, sua presença ali pode ser encontrada nos cantos, rezas, saudações às divindades cultuadas e nos nomes dados nos terreiros a tudo o que tem relação com o culto às entidades africanas, e aquelas línguas definem a "nação" das casas de culto e são os instrumentos de comunicação com "os santos", daí porque são, muitas vezes, denominadas "língua do santo".

Como nem todos os terreiros brasileiros têm mais de cem anos ou foram abertos por africanos, era de se esperar que só os mais antigos possuísem grande número de traços africanos e se comunicassem com suas divindades em línguas africanas. Contudo, existem hoje no Brasil terreiros novos que não possuem ligação direta com casas abertas por africanos mas que são altamente africanizados - graças a contatos de seus pais-de-santo com a África, com africanos vindos para o Brasil (às vezes como estudantes universitários) ou à confirmação (ou iniciação) de seus pais-de-santo em terreiros já africanizados (cujos pais-de-santo estiveram recentemente na África ou foram confirmados no Brasil por africanos). Neste processo de africanização exercem papel importante os cursos de língua e cultura africana (ministrados, muitas vezes, por aqueles estudantes) e o mercado de produtos e serviços religiosos que, geralmente, se desenvolve em torno deles e que oferecem à sua clientela um instrumental que aumenta seu prestígio no campo religioso afro-brasileiro (vocabulário, rezas, cantos, jogo de búzios, contas, roupas provenientes, principalmente, da Nigéria). Em São Paulo, onde o nível de renda do "povo-de-santo" em certos terreiros é muito acima da média e muitos pais-de-santo são migrantes, esse processo de africanização é mais desenvolvido (PRANDI, 1991).

Mas, se em terreiros antigos a presença de traços africanos testemunha a origem (africana) da casa e a preservação de conhecimentos e práticas transmitidos por seus fundadores, em terreiros mais novos falam da criação de uma nova tradição africana na religião afro-brasileira que vem se sobrepondo à preexistente em terreiros muitas vezes definidos antes como "de Umbanda". Esse processo, que tem sido também chamado de

"troca de nação" ou "troca de axé", tem levado a mudanças nos nomes dos terreiros, à substituição dos "donos da cabeça" dos filhos-de-santo e a grandes alterações nos rituais religiosos afro-brasileiros.

O processo de africanização da religião afro-brasileira tem sido visto pelos terreiros envolvidos como uma "volta às suas verdadeiras raízes" ou como recuperação do que foi perdido ou adulterado, ao longo dos anos, por terreiros mais antigos, abertos por africanos (algumas vezes também denominados terreiros "de raízes") de quem se consideram descendentes (FERREIRA, 1984; 1987). Mas, aos olhos de terreiros antigos, fundados por africanos, e de outros que resistem à "mudança de nação", têm sido vistos, freqüentemente, como "quebra da tradição" ou como "modernização" da religião afro-brasileira, uma vez que introduz nos terreiros elementos estranhos à tradição local, considerada por eles sua raiz verdadeira (OLIVEIRA, 1989).

Aos olhos de antropólogos, aquele processo de africanização aparece como indicador de uma nova hegemonia no campo religioso afro-brasileiro (FURUYA, 1986), assentada, como a primeira, na valorização da África, mas colocando a liderança daquele campo religioso nas mãos de pais-de-santo ligados a autoridades africanas que podem ser por eles consultadas diretamente em idas à África e visitas delas ao Brasil e, algumas vezes, apresentadas à comunidade e à clientela do terreiro. Apesar do processo de africanização da religião afro-brasileira, deflagrado por terreiros relativamente novos, estar aumentando as similaridades entre eles (uma vez que tende a anular as diferenças "de nação" e a transformar em "ketu" os que aderem ao processo de africanização controlado por alguns pais-de-santo que foram à África ou que foram iniciados por eles) parece não estar reduzindo a distância existente entre terreiros "de raiz" e os outros terreiros. Em São Luís do Maranhão, a "mudança de axé" da Casa Fanti-Ashanti (FERREIRA, E, 1984:11) não a colocou no nível das casas tradicionais - da Casa das Minas e da Casa de Nagô - embora, com a introdução do Candomblé, tenha passado a cultivar principalmente orixás e tenha incrementado em seus rituais os cantos, rezas e vocábulos em yorubá.

Como era de se esperar, as relações entre terreiros africanizados e "de raízes" (abertos no passado por africanos) são geralmente conflituosas. Os novos, além de nem sempre reconhecidos pelos antigos como detentores de grandes fundamentos africanos, são acusados de exibição de uma africanidade "de fachada", apoiada em um saber africano "vulgar" ou semi-vulgar, transmitido por pessoas não vinculadas aos templos africanos mais tradicionais ou não autorizadas por eles. Os terreiros africanizados (novos), por outro lado, apesar de considerarem as casas fundadas por africanos como "matrizes" e exemplos de luta e de fidelidade às obrigações religiosas deixadas pelos antepassados, costumam

acusá-las de erros e ignorâncias em relação à religião africana e de sincretismos com outras religiões.

Os pais-de-santo que, desvinculados dos terreiros de "raiz", procuraram legitimação e "fundamento" ligando-se a sacerdotes africanos, conquistaram uma posição de prestígio no campo religioso afro-brasileiro mas abriram caminho para a atuação direta de africanos no "mercado brasileiro". Hoje, na disputa pelo mercado religioso afro-brasileiro, os terreiros africanizados enfrentam também a concorrência de africanos que se tornaram pais-de-santo no Brasil e que, às vezes, têm uma ligação ainda mais recente com a religião tradicional de seu país do que a de pais-de-santo de terreiros brasileiros africanizados (pois são muitas vezes maometanos que vieram a se interessar por orixá depois que chegaram ao Brasil e que passaram a receber solicitações de produtos e serviços religiosos africanos).

Considerações Finais

O processo atual de africanização da religião afro-brasileira precisa ser mais analisado para que se possa apontar os segmentos daquele campo religioso mais atingidos por ele e a forma assumida em terreiros de diversos Estados, abertos por nortistas e nordestinos, e nas diferentes denominações da religião afro-brasileira. Não se pode ainda fazer um balanço para avaliar os ganhos e perdas dos terreiros envolvidos no processo de africanização e prever suas consequências, a longo prazo, para a religião afro-brasileira.



Fig.8: Bancada de Tobôssa em terreiro de Mina de São Luís - inspirada em foto de ritual realizado no Terreiro de Santana (Maracanã) – Ciro Falcão.

REAValiaÇÃO E ATUALIDADE DOS CULTOS AFRO-BRAsILEIROS NO MARANHÃO (18)

Nossa contribuição para a reavaliação dos cultos afro-brasileiros e identificação de suas características atuais gira em torno da situação atual da religião afro-brasileira no Maranhão e apóia-se em nossos dez anos de pesquisa sistemática nessa área⁽¹⁹⁾. Em primeiro lugar, gostaríamos de dizer que, concluindo nossa pesquisa sobre entidades espirituais caboclas, centrada na Casa Fanti-Ashanti, e orientando nossa investigação para terreiros de São Luís e de outras cidades maranhenses ainda não estudados, reforçamos nossa convicção a respeito da diversidade dos cultos afro-brasileiros e da necessidade de novas pesquisas etnográficas. A literatura antropológica não dá conta da diversidade das manifestações religiosas existentes no Brasil e não consegue fornecer elementos suficientes para a classificação e compreensão de muitas expressões religiosas existentes hoje no Maranhão fora das centenárias Casas das Minas e de Nagô.

Até bem pouco tempo, por influência de COSTA EDUARDO (1948) e Roger BASTIDE (1971a e 1974), éramos levados a associar à Casa de Nagô tudo o que encontrávamos em outros terreiros de Mina que fugia ao modelo da Casa das Minas, mais conhecida que aquela principalmente após a publicação das obras de Nunes PEREIRA

(18) Elaborado para o IV Congresso Afro-Brasileiro - Recife/PE, 04/1994.

(19) Nosso interesse sobre religião afro-brasileira nasceu em Natal/RN, em 1980, quando aluna de Antropologia da Religião, oferecida no mestrado em Ciências Sociais. Em 12/81 iniciamos nossas observações em terreiros maranhenses, na Casa Fanti-Ashanti, onde realizamos pesquisa sistemática no período 01/84 a 01/87, com apoio financeiro da FUNARTE. Durante aquele período observamos todos os rituais públicos realizados naquele terreiro, fizemos quase 20 horas de entrevistas gravadas com o pai-de-santo e realizamos observação e entrevistas de caráter complementar em cerca de dez terreiros de São Luís, conhecidos por sua antiguidade e preocupação com a preservação da tradição religiosa afro-maranhense: Casa das Minas-jeje, Casa de Nagô, Terreiro da Turquia, T. de Iemanjá (de Jorge Itaci), T. Fé em Deus (de Elzita), T. de Santana, T. do Justino, T. de D. Clarinda (falecida), T. do Cutim (desaparecido). Os resultados desse trabalho foram reunidos em nossa tese de doutorado, defendida na USP em 06/91 e em trabalhos divulgados a partir de 1985. Após o doutorado, concluída a pesquisa centrada na Casa Fanti-Ashanti, iniciamos uma investigação mais ampla sobre religião afro-brasileira no Maranhão, envolvendo também outros terreiros de Mina e alguns de Umbanda da capital, e procurando conhecer a religião afro-brasileira de dois municípios maranhenses que têm população negra expressiva: Codó e Cururupu. Desta vez, contamos com apoio financeiro da FAPEMA e colaboração de bolsistas de iniciação científica do CNPQ e da FAPEMA.

(1979) e de Sérgio FERRETTI (1985). Mas, à medida que vai avançando o nosso conhecimento da Casa de Nagô e daqueles outros terreiros maranhenses, deixamos de pensar neles como "nagôs derivados" (COSTA EDUARDO) ou "nagôs degenerados" (BASTIDE) e nos empenhamos na busca de outras matrizes africanas ou brasileiras da Mina maranhense. O exame comparativo de rituais tradicionais das Minas jeje e nagô, como a "bancada" ou arrambam (como é também denominada na Casa das Minas), tem revelado a existência de vários modelos, alguns bastante difundidos em terreiros sem vinculação às Casas das Minas e de Nagô - pejorativamente chamados de "bêta" pela primeira, ou classificados como "mata/ caboclo" por D. Clarinda, falecida mãe-de-santo que começou a atuar no campo religioso de São Luís como curadora - modelos estes originados de outras matrizes africanas ou elaborados no passado por pais-de-santo bastante prestigiados em São Luís (como Anastácia, fundadora do Terreiro da Turquia, hoje também centenário).

Por essa razão, somos levados a considerar que, hoje, as categorias "nagô derivado" e, principalmente, "nagô degenerado" em vez de contribuírem para a compreensão da religião afro-brasileira no Maranhão, dificultam sua compreensão, uma vez que apontam para uma origem ou para uma semelhança com a Casa de Nagô, muitas vezes inexistente, e negam a possibilidade de existência de outras matrizes da religião afro-brasileira no Maranhão. Sem querer negar ou subestimar a influência da Casa de Nagô nos terreiros "bêta" - testemunhada pela presença dos tambores abatás" (da Casa de Nagô), em todos eles -, gostaríamos de lembrar que muitos traços comuns a vários terreiros de São Luís não são encontrados na Casa de Nagô e parecem introduzidos no passado por pais-de-santo brasileiros (negros, mas não africanos ou crioulos) como Mãe Anastácia e Mãe Pia (dos terreiros da Turquia e do Egito), a quem estão ligados, direta ou indiretamente, os fundadores de vários terreiros de São Luís (Casa Fanti-Ashanti, Terreiro de Iemanjá, Terreiro Fé em Deus - todos com filhos-de-santo com casa aberta no Maranhão e/ou em outros Estados). A afirmação da identidade Fanti-Ashanti pelo fundador do primeiro (FERREIRA, 1984) oferece um excelente exemplo da necessidade de consideração de outras tradições da Mina maranhense.

Examinando-se o caso da "bancada" ou arrambam (como é também denominada no terreiro jeje) - ritual realizado na Casa das Minas e de Nagô e em muitos outros terreiros de São Luís (onde ocorre grande distribuição de doces, frutas, pipoca, e de feijão e coco torrados), percebe-se claramente a existência de mais de dois modelos tradicionais na Mina maranhense. Na Casa das Minas, de Nagô, Fanti-Ashanti, Terreiro Fé em Deus (de Elzita) e em alguns outros, aquele ritual é realizado na 4ª feira de cinzas. Nas duas primeiras os

alimentos são distribuídos "pelas entidades espirituais" das vodunsis mais graduadas - voduns, na Casa das Minas; orixás, voduns gentis, caboclos e algumas entidades femininas (como as princesas Mira e Diana), na Casa de Nagô. Na Casa Fanti-Ashanti, no Terreiro Fé em Deus e em vários outros terreiros, os alimentos são distribuídos por entidades espirituais femininas - geralmente por senhoras e moças "finas", denominadas genericamente "tobôssas", recebidas raramente nos "toques" de Mina, daí porque em muitas casas este ritual é realizado na festa de uma delas.

Investigando a origem do terceiro modelo - bancada com "tobôssas" - obtivemos na Casa das Minas a informação de que, no passado, quem realizava bancada só com entidades femininas era o Terreiro da Turquia e que ali aquelas entidades usavam mantas de miçanga no estilo das mantas das "tobôssis" da Casa das Minas. Indagando a respeito da equivalência entre as "tobôssis" (meninas) jeje e as "tobôssas" (senhoras e moças) recebidas em outros terreiros, fomos informadas de que as "tobôssis" jeje, além de mais novas, só eram recebidas por algumas vodunsis e após a obrigação de "gonjai", e só incorporavam em uma única vodunsi (daí porque desapareciam com a morte dela), não participavam de "toques" e só eram recebidas nas festas grandes do terreiro.

Fora da Casa das Minas e de Nagô, a "bancada" é realizada com grande pompa, com "tronos" para as "tobôssas" que lembram os do Império na Festa do Divino Espírito Santo, realizada em muitas casas. No terreiro de Santana, as que "sentam" na bancada são entidades bastante conhecidas na Mina e na Cura, recebidas por muitas vodunsis (Rainha Madalena, Rainha Dina, Princesa Flora, Menina do Maracujá e outras). Essas entidades são ali representadas por bonecas, quase sempre louras, que sentam em suas cadeiras (tronos), quando não ocupadas por elas, e que aparecem ali mais como um símbolo de feminilidade do que como brinquedo infantil (tal como as bonecas encontradas em Cuba, em assentamentos de orixás femininos).

A existência de outras tradições religiosas afro-maranhenses nos foi também sugerida por observações de rituais afro-brasileiros realizados fora da capital. Observações feitas por nós nos últimos anos em Codó e Cururupu têm nos levado a suspeitar da existência de outras matrizes africanas para o que hoje é ali denominado: Mata, Terecô ou Tambor de Curador, ou da existência ali, no passado, de líderes religiosos com capacidade de elaboração intelectual e de liderança no nível atribuído em São Luís a Anastácia, do Terreiro da Turquia. As diferenças entre a religião afro-brasileira de Codó - berço da "linha" da Mata - e o Tambor de Mina de São Luís têm sido explicadas de várias formas. Para uns, decorre da predominância em Codó da cultura cambinda e das tradições jeje e nagô em São Luís (OLIVEIRA, 1987). Para outros, decorre de maior assimilação da

cultura ameríndia pelos negros de Codó, uma vez que ali eles "embrenharam-se nas matas de coco", habitadas por índios, e tiveram maior contato com eles do que os que ficaram no litoral, na capital.

Sem negar a idéia de maior contato do negro do interior do que o da capital, com o índio, gostaríamos de salientar que muitos dos traços apresentados pela religião afro-brasileira de Codó, que a diferenciam da Mina de São Luís (jeje, nagô e outras), não podem ser atribuídos à influência da cultura indígena, como, por exemplo, a língua "enrolada" de alguns cantos rituais ("sanvariê, Averequete é sanvariê" - abertura do "toque" no povoado de Santo Antônio dos Pretos), os nomes de algumas entidades espirituais ali recebidas (Colimanêro, Légua Bogi Buá), a indumentária ritual masculina - uso de estranhas boinas (que lembram algumas usadas atualmente na África) e mandriões (similares a roquetes de seminaristas e alguns a antigas roupas de bebê ou a batas de gestantes), o uso de marimba (berimbau) e do tambor "da mata" (instrumento de uma membrana só, como os da parelha Mina-Jeje). Outros instrumentos musicais usados em Codó, na religião afro-brasileira, podem ser associados tanto à cultura africana quanto à ameríndia, como os maracás feitos com cabaças, contas (sementes?) e cabo de madeira - semelhante tanto aos dos pajés quanto aos usados em cultos de Xangô.

A religião afro-brasileira dos salões de curadores de Cururupu apresenta grandes diferenças tanto da Mina de São Luís (jeje, nagô e outra), como do Terecô (Mata de Codó). Em Cururupu toca-se tambor da mata (do Terecô) e abatá (da Mina Nagô) mas o "toque" é, geralmente, acompanhado por duas tabocas percutidas no solo e canta-se em português. Nos salões visitados por nós, embora o curador tenha vários transes durante o ritual (tal como os pais-de-santo/pajés em São Luís) e alguns deles atendam clientes tirando de seu corpo, com a boca, besouros, espinhos e outros elementos indicadores de malefícios (como os pajés indígenas), quando recebem entidade espiritual da linha de cobra (como a Jibóia Branca) rastejam no chão e bebem ovo de galinha cru (como filhos-de-santo do Candomblé, em transe com Oxumaré).

Os terreiros maranhenses autodenominados de Umbanda são também muito diversificados pois tendo, geralmente, à frente alguém que é também "curador" ou "mineiro", apresentam uma pluralidade de "cruzamentos" de linhas. Em Codó e Cururupu a Umbanda vem se apresentando para os afro-brasileiros como "religião geral", mais reconhecível como religião e mais apresentável às camadas sociais dominantes (que dela se aproximam, sem grandes disfarces, nas homenagens de 31 de dezembro a Iemanjá, que adquirem obras de arte e cantam músicas populares inspiradas em temática da religião afro-brasileira, e que, quando afligidas, compram banhos e defumadores em lojas de produtos

religiosos afro-brasileiros). Em Codó pudemos também constatar a penetração do Candomblé nos salões dos curadores, não via Casa Fanti-Ashanti (que vem preparando iaôs desde 1981), mas através de um terreiro de pai-de-santo codoense que teve "filial" em São Paulo. Até onde pudemos constatar, o Candomblé aparece ali como uma força maior contra os inimigos espirituais que deve ser somada à existente sem abandono ou substituição das antigas tradições religiosas locais - daí porque pais-de-santo que têm feito a cabeça no Candomblé continuam fazendo "toques" de Mata e chamando seus caboclos e encantados para atender a seus clientes.

Reconhecimento dos cultos afro-brasileiros em São Luís

Embora o fim do controle policial aos terreiros só tenha sido abolido legalmente no Maranhão em 1989, alguns fatos atestam um reconhecimento maior dos cultos afro-brasileiros e de seus líderes na sociedade maranhense: 1) a realização da procissão dos orixás, pela Federação de Umbanda, com apoio da Prefeitura, na festa de fundação da cidade de São Luís (08/09); 2) a participação de líderes religiosos no Conselho de Cultura e em eventos oficiais do Estado.

A procissão dos orixás sai da Prefeitura, após o discurso do Prefeito, e vai até à igreja do Desterro, onde ocorre a lavagem da entrada com "amansis", após o que é realizada, na praça em frente à igreja, uma gira de Umbanda. Observando o ritual nos dois últimos anos, constatamos que a atividade não conta com a participação de terreiros tradicionais de Mina que, por sinal, continuam resistindo à filiação a federações de Umbanda, embora alguns "mineiros" participem individualmente do evento. Esses terreiros têm participado, no entanto, do INTECAB onde é pequena a integração de líderes de Umbanda).

Na procissão dos orixás o santo do andor é São Luís, patrono da cidade, mas a entidade espiritual da Mina a ele associada, Dom Luís Rei de França, festejada no dia 25 de agosto, não recebeu ali homenagem especial nos dois anos em que acompanhamos o evento (1992 e 1993) e não tomamos conhecimento de sua "descida" durante a procissão ou do "toque" que se seguiu a ela naqueles anos. Em 1992 a igreja não abriu as portas para os umbandistas, mas no ano seguinte, embora o santo não tenha sido recebido pelo padre, o zelador da igreja fez um discurso emocionado falando das conquistas do movimento negro e do maior reconhecimento da religião afro-brasileira na sociedade maranhense.

A participação de líderes religiosos afro-brasileiros no Conselho de Cultura, iniciada em 1987 com Sebastião do Coroadó, pai-de-santo umbandista e vereador de São Luís, e continuada no período 1991-1994 por D. Celeste, da Casa das Minas (escolhida em 1991,

pela Secretaria de Cultura, para entregar ao papa João Paulo II, em visita a São Luís, uma pomba da festa do Divino Espírito Santo - festa do folclore maranhense realizada, principalmente, pelos terreiros de Mina, em que D. Celeste é uma das maiores especialistas). A SECMA também apoiou em 02/1993 a ida de D. Celeste ao Benin, a convite do governo daquele país, para participar do festival internacional de arte e cultura do vodum. Reconhecendo também os terreiros como produtores de cultura popular, a SECMA patrocinou em 1991 um disco por nós produzido na Casa Fanti-Ashanti (com músicas de Mina, Cura e Baião) e vem apoiando financeiramente festas realizadas em terreiros: Divino, Boi, Pastor, Bancada e outras.

Em relação ainda à questão do reconhecimento da religião afro-brasileira, gostaríamos de destacar uma experiência ecumênica ocorrida em Cururupu/MA onde, em dezembro de 1992, assistimos a missa celebrada por um padre canadense (que estava voltando para o seu país) no salão de um curador e líder de comunidade eclesialística de base (Betinho), experiência esta que, segundo informação daquele, foi repetida em 1993, com a missa rezada ali por um outro sacerdote (apesar das relações dos curadores com o clero não terem ficado tão estreitas após a saída daquele padre estrangeiro). Ainda sobre reconhecimento da religião afro-brasileira no Maranhão, gostaríamos de lembrar que, em 1985 e 1986, o antropólogo Sérgio Ferretti foi convidado pelo Reitor do Seminário Santo Antônio (católico) para ministrar no Seminário Maior a disciplina: Religião Afro-brasileira.

Expansão e difusão da tradição religiosa afro-brasileira do Maranhão

O Maranhão é conhecido como o principal centro de preservação da cultura jeje dahomeana do Brasil mas, devido a características desta mesma cultura, não se constitui um centro difusor da Mina-Jeje. A Casa das Minas, consagrada a Zomadonu, continua sem autorizar a abertura de outros terreiros Mina-Jeje e sem reconhecer os que se apresentam como tal. De acordo com as vodunsis da Casa das Minas, existe ali uma proibição expressa de abrir terreiro, a que ninguém ousa desobedecer, pois os castigos dos voduns são severos e o primeiro deles é o abandono da vodunsi para o resto da vida - comprovado pelo seu desaparecimento "na cabeça" dela. Já a Casa de Nagô, apesar de continuar sem preparar mães-de-santo e sem acolher pessoas que têm casa aberta, mas necessitam de maiores fundamentos na Mina, reconheceu como "nagô", no início do nosso século, vários terreiros abertos, em São Luís, por filhas da casa - Vó Severa (desaparecido) e o de Maria Cristina /Justino (certamente incluídos por COSTA EDUARDO /1948 entre os "nagôs derivados"). Deste modo, tanto a Casa das Minas como a Casa de Nagô constituem-se hoje como uma

espécie de "santuários", muito conhecidos, respeitados, abertos a visitas, mas, fechados a pessoas de fora no que diz respeito à sua preparação na Mina.

A expansão e a difusão da Mina maranhense para outros Estados tem ocorrido atualmente, tal como no passado, por intermédio de terreiros sem vinculação com as centenárias Casas das Minas e de Nagô, como o Terreiro de Iemanjá, de Jorge Itaci, e a Casa Fanti-Ashanti, de Euclides Ferreira, o Terreiro Fé em Deus, de Elzita, e outros. Esses terreiros, abertos, geralmente, nos anos cinquenta, por pais-de-santo que começaram a atuar no campo afro-brasileiro como "curadores" ou "pajés", têm iniciado muitos filhos-de-santo e confirmado pais-de-santo "preparados", no passado, em outras casas, como é o caso de Francelino de Xapanã - paraense ligado à casa de Jorge Itaci, com terreiro de Mina em São Paulo (Diadema) e muitos filhos-de-santo com casa aberta. Temos também informação da ida a Codó de pessoas dedicadas à religião afro-brasileira em São Luís e fora do Maranhão, em busca de "preparo" junto a curadores. Embora o Maranhão seja centro tradicional da Mina, da Cura e do Terecô/ Mata de Codó, a Casa Fanti-Ashanti tem também iniciado no Candomblé (ali introduzido após a "troca de axé" de seu pai-de-santo no "nagô" de Pernambuco, com Manuel Papai, Raminho de Oxossi e Maria das Dores) muitas pessoas de São Luís, de Belém/PA e de outras cidades da região.

Considerações finais

Diante do exposto podemos concluir que:

1) a religião afro-brasileira no Maranhão continua muito forte e, nos últimos anos, tem conseguido maior reconhecimento na esfera governamental - principalmente enquanto cultura negra e popular, mas também, como religião de origem africana;

2) o conhecimento das tradições religiosas afro-brasileiras do Maranhão, principalmente da Mina-Jeje e da Mina da Casa Fanti-Ashanti, tem sido incrementado nos últimos anos, com a publicação de teses e de obras de pesquisadores e pais-de-santo (Maria Amália BARRETO, Sérgio FERRETTI, Rosário SANTOS, Euclides FERREIRA, Jorge Itaci OLIVEIRA, Mundicarmo FERRETTI, e outros), mas continua havendo carência de pesquisa e de publicação sobre a religião afro-brasileira no Estado, principalmente fora da capital;

3) apesar da força das tradições religiosas maranhenses, tem crescido nos últimos anos a influência da Umbanda do Centro-Sul e do Candomblé (via Pernambuco - em São Luís, e via São Paulo - em Codó) em terreiros da capital e do interior do Estado;

4) a expansão do Tambor de Mina no Maranhão e em outros Estados continua sob o comando de terreiros não vinculados à Casa das Minas e à Casa de Nagô - consideradas as matrizes do Tambor de Mina - mas a Mina por eles difundida tende a se aproximar cada vez mais do Candomblé, pelo menos nos seus aspectos exteriores, pela insegurança e despreparo de pais-de-santo nas tradições locais e pelo desejo de maior reconhecimento no campo religioso afro-brasileiro (pela incorporação de elementos não encontrados nas "casas matrizes" e por eles considerados ali desaparecidos).



Fig.9: Folclore maranhense: Festa do Divino e Bumba-Boi na Casa de Nagô(São Luís/MA).

RELAÇÃO SUJEITO/OBJETO NA PESQUISA DE RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA⁽²⁰⁾

Em Ciências Sociais, a relação pesquisador/pesquisado é uma variável importante da pesquisa. Ao relacionar-se com as pessoas no campo, o pesquisador provoca nelas uma impressão e uma expectativa que decidirão, em grande parte, o que poderá ou não ser por ele observado. Por mais experiente que seja, o pesquisador deixará de observar inúmeros aspectos da realidade pesquisada, se as pessoas envolvidas estiverem empenhadas em ocultá-los. A observação participante prolongada consegue, em parte, resolver esse problema mas aumenta o risco de "envolvimento" do pesquisador com o seu objeto de pesquisa.

Relação sujeito/objeto e observação participante em religião afro-brasileira

Na pesquisa de religião afro-brasileira, o tipo e o grau de participação do investigador no campo - terreiro de Mina, Candomblé, Umbanda ou de outra denominação - não depende unicamente do pesquisador. Quando ele não é bem recebido ali, pode ser privado de muitas experiências e excluído de muitos domínios de que gostaria de participar.

Quando iniciamos nossa pesquisa na Casa Fanti-Ashanti, terreiro de Mina e de Candomblé de São Luís, pretendíamos observar especialmente os rituais onde havia "descida" de caboclos e realizar entrevistas principalmente com os filhos-de-santo - trabalho complementar ao iniciado ali pelo antropólogo Sergio Ferretti, que nos introduziu naquele terreiro e estava interessado nos aspectos africanos do Tambor de Mina e que já realizara muitas entrevistas com o pai-de-santo daquela casa. Bem cedo tivemos que

(20) Trabalho apresentado em mesa-redonda realizada no 14º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos - CERU, São Paulo, 12-15/05/87.

modificar nossa estratégia de coleta de dados pois, apesar de deixarmos bem claro o nosso interesse pelo caboclo, só éramos avisados dos toques de Candomblé e saída de iaô, e logo fomos escolhidas para madrinha de uma filha-de-santo de Oxum que ia ser preparada no Candomblé. Por outro lado, sempre que tentávamos obter alguma informação dos filhos-de-santo, recebíamos a mesma desculpa: *"não sei, papai é quem sabe"*, o que nos fez compreender a necessidade de centrar as entrevistas no chefe da casa e aguardar o momento em que os outros membros do terreiro se sentissem encorajados ou autorizados a falar...

Atualmente tem sido muito apregoado nos "meios antropológicos" que não se pode fazer pesquisa de campo sobre religião afro-brasileira sem tornar-se filho-de-santo, uma vez que o saber naquela religião é iniciático e o "segredo" permeia todas as relações interpessoais. Tal exigência não poderia, contudo, ser satisfeita por todo pesquisador uma vez que nem todos são médiuns ("rodantes" ou "dançantes") e podem entrar em transe durante a realização de rituais religiosos. Por essa razão, muitos pesquisadores vêm assumindo nos terreiros de Candomblé cargos de ogã e de ekedi (exercidos por pessoas que não "recebem santo", embora tenham de passar por um processo de iniciação e de cumprir obrigações no terreiro). Mas assumir cargo no terreiro pode não ser também uma exigência para todos os pesquisadores e para todas as pessoas que se aproximam da religião afro-brasileira. Por mais que os terreiros precisem de colaboradores, não haveria cargos para todos. A maioria das pessoas é chamada apenas para colaborar numa festa ou na preparação de um filho-de-santo, o que não implica assumir obrigações com a casa e com as suas entidades espirituais para o resto da vida. Há uma doutrina (música) cantada nos terreiros do Maranhão que diz: *"Mina não é para quem quer, nem é cartilha de aprender a ler"*, o que parece esclarecer que o Tambor de Mina (tipo de religião afro-brasileira predominante no Norte) não é uma obrigação para todos e sim para os que foram escolhidos. E sobre essa escolha o povo de Mina costuma dizer: *"quem está fora não queira entrar, e quem está dentro, não queira sair."*, lembrando os sacrifícios e obrigações que aguardam os escolhidos.

Estudos etnográficos sobre Tambor de Mina realizados no Maranhão (FERRETTI,S:1985; FERRETTI, M.R: 1985) têm mostrado que nem todos os membros da família biológica dos filhos-de-santo assumem obrigações no terreiro, embora a mediunidade nunca seja encontrada em apenas um membro da família e muitos auxiliares do culto sejam aparentados. Nem todos os descendentes do povo de Mina têm obrigações no terreiro, embora desde crianças participem de atividades ali realizadas e prestem alguma

colaboração. E, se nem todos eles têm obrigação na casa, por que todo pesquisador teria que ser filho-de-santo ou assumir no terreiro cargo de ogã, ekedi e outros similares?. Será que, sendo iniciado na religião afro-brasileira, o pesquisador teria automaticamente maior acesso às informações, maior facilidade para desenvolver seu projeto de pesquisa e maiores elementos para escrever os seus trabalhos?. Não haveria também outras formas de participação e de estratégia de pesquisa na religião afro-brasileira?.

Por mais participante que seja o pesquisador, há sempre no campo experiências a que ele não pode ter acesso, como as atividades não permitidas às pessoas do seu sexo - em São Luís, nas casas mais antigas e tradicionais como a Casa das Minas, Casa de Nagô, Turquia e Justino, homem não entra na guma (barracão) para dançar e mulher não toca tambor. Nem mesmo os pais e mães-de-santo podem passar por todas as experiências do terreiro. Por maior que seja a participação do pesquisador, ele terá sempre que se apoiar na experiência de outros para entender muitos aspectos da religião afro-brasileira.

Não é difícil perceber que a experiência de um pesquisador que é filho-de-santo é diferente da vivida por um pesquisador que tornou-se ogã, ekedi, pai ou mãe-de-santo, da experiência dos pesquisadores que não entram em transe ou que não têm cargo no terreiro. Por isso mesmo, cada pesquisador de religião afro-brasileira deveria esclarecer, nos relatórios científicos, a sua ligação com aquela religião, o seu nível de participação no terreiro estudado e o tipo de informante a que teve acesso. Embora as visões de pessoas com diferentes ligações com a religião afro-brasileira nem sempre sejam contraditórias, costumam ser tão diferentes como as de pessoas de níveis sociais diferentes e, para serem complementares, precisam ser bem caracterizadas.

É preciso lembrar que, ao ser iniciado na religião afro-brasileira ou ao assumir um cargo no terreiro, o pesquisador só terá maior acesso ao saber religioso e maior participação nas atividades da casa a que está vinculado, se conseguir despertar a confiança do pai ou mãe-de-santo e cumprir com suas obrigações de devoto. Como essa confiança dependerá, em grande parte, de sua discrição, humildade e de sua capacidade de guardar segredo e de deixar que apenas aqueles falem a respeito da religião a que está se dedicando, muitas vezes aquela participação poderá acarretar dificuldades para o seu trabalho de pesquisador - em São Luís, uma pesquisadora de Tambor de Mina teve que deixar de falar e de escrever a respeito de uma casa, ao assumir obrigações na cozinha dos voduns daquele terreiro.

Ligando-se mais intimamente a um terreiro (como filho-de-santo, ogã ou ekedi), o pesquisador enriquecerá sua experiência, mas perderá muito da liberdade que gozava antes para fazer perguntas ao pai-de-santo e falar aos "de fora" sobre o que foi por ele observado,

pois logo ouviria da parte deles: *"Você ainda não passou por nada, como é que já quer saber tudo?"*... ou, ao ser visto dando entrevista, *"tu já és pai-de-santo?!"*... Assim, ao ligar-se mais ao terreiro, o pesquisador poderá enfrentar outro tipo de dificuldade e o seu conhecimento sobre a religião poderá crescer numa direção diferente da pretendida, pois, passará a obedecer às necessidades de sua "iniciação" e não do seu projeto de pesquisa. Em muitos casos, o pesquisador recebe do pai ou mãe-de-santo mais informação sobre o terreiro e a religião ali professada do que os filhos da casa, que o precederam no campo, e muito do que o pesquisador-devoto aprende sobre a religião afro-brasileira terá que ser guardado consigo até o momento em que receber a missão de comunicar a outros, que estão normalmente na comunidade religiosa e não na comunidade científica.

A "invasão" de pesquisadores e intelectuais de origem burguesa nos terreiros pode trazer muitos problemas para a religião afro-brasileira. Quem não recebe "cobrança" do santo pode se afastar da casa com maior facilidade. E como muitas vezes não está presente no momento em que se precisa dele, nem dá a colaboração que se está necessitando, nem sempre pode-se contar com a sua força. Gostaríamos de esclarecer que, ao levantarmos essas questões, não estamos nos posicionando contra o pesquisador ser iniciado na religião afro-brasileira ou assumir cargo no terreiro e que pretendemos apenas refletir sobre os conflitos existentes, freqüentemente, na relação do pesquisador com o campo de pesquisa, particularmente com os centros de religião afro-brasileira, e questionar a obrigatoriedade da adoção daquele tipo de participação pelos pesquisadores da área.

A forma de relacionamento e de participação do pesquisador no terreiro obedece a uma série de fatores e muitas vezes foge ao seu controle. Quando começamos a freqüentar a Casa Fanti-Ashanti (dez. 1981), acompanhávamos Sérgio Ferretti em seu trabalho de campo e só depois que começamos a executar nosso projeto sobre o caboclo no Tambor de Mina (jan. 1984) é que começamos a ser vista como pesquisadora. No início da pesquisa, apenas assistíamos a rituais públicos realizados no terreiro. Depois que passamos a fazer entrevistas com o pai-de-santo, começamos a receber pedidos de colaboração para a festa do Espírito Santo (quando os terreiros de São Luís são visitados por grande número de pessoas "de fora" e têm maior despesa). Com mais de dois anos de contato com a casa, como pesquisadora, apesar de não mostrarmos grande interesse pelo Candomblé (uma vez que a nossa pesquisa era sobre caboclo), fomos convidada para madrinha de uma filha de Oxum que ia ser iniciada. Em janeiro de 1987, com três anos de pesquisa sistemática na Casa Fanti-Ashanti, fomos apontada ali para a função de ekedi pelo orixá Oxossi, "na cabeça" de um pai-de-santo de Belém, que estava participando da obrigação de sete anos da

primeira ebame (filha-de-santo com iniciação completa) daquele orixá naquele terreiro). Como se pode ver, o nosso relacionamento com aquele terreiro passou por várias fases e tem às vezes caminhado numa direção diferente daquela que pretendíamos adotar.

Nenhum pesquisador de religião afro-brasileira consegue permanecer por muito tempo na cômoda posição de "mero pesquisador" e de "colaborador" do terreiro em sua festa mais dispendiosa. Mesmo que não "bole no santo" (entre em transe), dificilmente consegue terminar sua pesquisa sem assumir alguma obrigação na casa... Mas, como já salientamos, se não é fácil ser pesquisador e membro do terreiro, é ainda mais difícil ser membro de um terreiro e pesquisador de outro, pois, sendo de um determinado terreiro, o pesquisador corre o risco de ser visto nas outras casas como "espião" e de ser recebido friamente por elas. Mesmo sem sermos uma pessoa "de dentro" da Casa Fanti-Ashanti, já enfrentamos esse problema em São Luís. Certa vez, ao nos aproximarmos de outra casa para assistir a uma festa e para conversar com a mãe-de-santo, tivemos que esclarecer a uma de suas filhas que não éramos auxiliar de pesquisa do chefe daquele terreiro. (Como o pai-de-santo da Casa Fanti-Ashanti lançara dois livros sobre religião afro-brasileira, depois que estávamos freqüentando a sua casa, pareceu a ela que os livros dele foram escritos com a nossa colaboração como pesquisadora). Ciente desses problemas é que o escritor alemão Hubert FICHTE (1987), quando esteve no Maranhão pesquisando sobre Tambor de Mina (entre 1981 e 1982), fez questão de se ligar apenas à Casa das Minas, evitando qualquer aproximação maior com os outros terreiros de São Luís.

O terreiro de que o pesquisador é membro poderá também fechar a ele algumas "portas" ao saber que realiza pesquisa em outra casa, temendo que seus "segredos" sejam ali revelados. E, neste caso, dificilmente aceita que a participação do pesquisador no campo vá além de uma assistência esporádica a rituais e da realização de algumas entrevistas. Em São Luís, um pesquisador ligado à Casa das Minas, ao ser apontado ogã em outra casa, foi censurado pelas vodunsis, com a seguinte expressão: "não se pode servir a dois senhores".

Outro problema que merece também ser lembrado, quando se fala do envolvimento sujeito/objeto nas pesquisas sobre religião afro-brasileira, é o da influência exercida pelo terreiro sobre o pesquisador. Todo cientista social tem consciência de que ninguém consegue estabelecer relação com outra pessoa sem exercer influência sobre ela e sem ser, de alguma forma, por ela influenciada, mesmo quando procura evitar que tal influência ocorra.

A julgar pela nossa experiência no Tambor de Mina, a religião afro-brasileira não é exclusivista nem proselitista. Ninguém procura, pelo menos claramente, "converter" o

pesquisador e, normalmente, não se exige que os filhos-de-santo abandonem o catolicismo e o espiritismo. É possível que esse não proselitismo do "povo de Mina" resulte da crença difundida entre eles de que, nesta religião, a fé é uma consequência da manifestação de entidades espirituais através de eventos extraordinários e inexplicáveis pelas leis da natureza.

Apesar do não proselitismo da religião afro-brasileira, o "povo da Mina" sempre procura saber se o pesquisador acredita ou não no sobrenatural e nas experiências mediúnicas, e é possível que muitas informações e explicações só sejam comunicadas a quem já tem alguma experiência da mesma ordem. Logo que começamos a nossa pesquisa na Casa Fanti-Ashanti, o pai-de-santo nos contou uma série de experiências suas com "seres invisíveis", querendo saber se acreditávamos ou não nelas. Depois, conversando com dois outros pesquisadores que também o haviam entrevistado, constatamos que o mesmo "teste" havia sido feito com eles... É possível que o pai-de-santo, ao narrar aqueles casos, estivesse mais interessado em discutir um tipo de experiência "não acessível" a todas as pessoas, ou em avaliar o motivo da aproximação do pesquisador com a sua casa, do que preocupado em detectar neles uma possível falta de fé ou a necessidade de traçar uma estratégia apostólica, visando a sua conversão.

Não se pode acusar o povo de Mina de querer "botar santo" em quem não tem, pois, além de fazerem "remédio" para evitar que seus descendentes "bolem no santo", diante de pessoas com "aproximação de santo" (sintomas de mediunidade) procuram, muitas vezes, substituir a obrigação de dançar por outra (como custear as despesas de pessoa anteriormente escolhida pela mesma entidade e que dispõe de poucos recursos, etc.). O pessoal de Mina não costuma também falar em seus protetores (voduns ou caboclos) fora do terreiro e nem procura identificar o protetor espiritual de outras pessoas, a não ser quando essas pessoas têm uma relação estreita com a casa e apresentam sinais "visíveis" de "cobrança de santo" ou de mediunidade. E, nos terreiros tradicionais, dificilmente se faz uso (pelo menos em público) de manobras para propiciar a "incorporação" ou induzir o estado de transe.

Mas, mesmo que a religião afro-brasileira não seja proselitista, o pesquisador, cedo ou tarde, acaba sendo atingido de alguma forma por ela. Ao procurar penetrar nos sistemas de crenças e de valores e ao observar o comportamento do terreiro, o pesquisador, pouco a pouco, vai passando a duvidar das interpretações dadas por cientistas e vai sendo "atingido" pelas explicações dadas no terreiro. Muitos tornam-se também clientes dos terreiros,

passando a buscar ajuda de pais-de-santo na solução de problemas físicos, psíquicos, sociais, financeiros, etc.

Nos "meios antropológicos" tal envolvimento não causa "espanto" e nem leva, necessariamente, o pesquisador a descrédito, uma vez que um dos objetivos da etnografia é tornar conhecidas outras visões de mundo e para atingí-lo o pesquisador tem que "tornar-se nativo" (como tão bem demonstrou MALINOWSKI:1976). Mas os cientistas de outras áreas nem sempre ficam bem impressionados quando vêm a saber que um certo pesquisador "bolou no santo" e está dançando em um terreiro, que está consultando búzios, ou que afirma que o materialismo não é capaz de explicar, suficientemente, o fenômeno religioso e mediúnico.

E os terreiros? Conseguem ficar imunes à influência do pesquisador? É ilusório pensar que o pesquisador possa fazer entrevistas, observar rituais e participar na vida do terreiro sem influenciar o seu objeto de pesquisa. Mesmo que não pretenda ensinar nada a ninguém e que se apresente como quem "só sabe que nada sabe", termina por exercer alguma influência no seu sistema de valores e em sua forma de interpretação da realidade. O simples fato do pesquisador se interessar em particular por algum aspecto do terreiro ou da religião afro-brasileira pode contribuir para que ele assuma ali, posteriormente, novo valor ou apresente desdobramentos e mudanças. Em 1976 Sergio Ferretti (FERRETTI, S. 1978) coordenou uma pesquisa sobre a Dança do Lelê, tradicional na cidade de Rosário/MA, dança esta preservada ali pelos velhos e que estava em desaparecimento. Alguns anos depois de concluída a pesquisa, foi informado de que a população da região, contagiada pelo entusiasmo dos pesquisadores, voltara a se interessar por ela, que ela passara a ser ali também executada pelos jovens, ensinada nas escolas e a ser motivo de orgulho para toda a população.

Pensando no processo acelerado de "nagorização" da religião afro-brasileira (hegemonia da cultura iorubana - estudada no Pará por FURUYA:1986) que vem acontecendo nos últimos anos, levantamos uma pergunta: será que esse processo teria acontecido se os pesquisadores não tivessem descoberto, no passado, terreiros nagô que apresentaram grande índice de preservação da cultura africana e os tivessem apresentado como "modelos de autenticidade"? Às vezes também indagamos sobre quem "batizou" a religião de origem africana do Maranhão de "Tambor de Mina" e a do Pará de "Batuque"? Os fundadores dos primeiros terreiros ou os intelectuais que delas se ocuparam no passado?

Os elementos introduzidos na religião afro-brasileira por influência de pesquisadores vão sendo, de tal forma, integrados à tradição dos terreiros que, às vezes, torna-se difícil

separá-los dela. E, se os primeiros pesquisadores exerceram grande influência na religião afro-brasileira, o que acontecerá no futuro se grande número de cientistas sociais passarem a "orientar" os pais-de-santo e, no esforço de reafricanização da religião afro-brasileira, levarem os terreiros à eliminação de tudo o que se afaste do modelo de "pureza nagô" que, apesar de amplamente aceito, foi tão questionado pela antropóloga sergipana Beatriz Dantas (DANTAS:1982)?.

Visitando, em abril de 1987, o terreiro de pai Kilombo, em Taboão da Serra (São Paulo), encontramos escrito na parede algo que merece reflexão:

"você que está chegando agora criticando o que está feito deveria estar aqui na hora de fazer. Assinado: aquele que fez quando ninguém sabia fazer"...

Botando aquela crítica "na carapuça" do pesquisador de religião afro-brasileira, poderíamos indagar se quem chegou agora (quando o terreiro já batalhou, às vezes por mais de um século, para manter viva uma religião trazida da África por escravos e implantada no Brasil em condições adversas), tem autoridade para corrigir o que foi feito?

Em 1983 assistindo a um tambor de Canjerê na Casa Fanti-Ashanti com a pesquisadora Maria do Rosário Carvalho (SANTOS, M.R. e SANTOS NETO, M: 1989) fomos chamadas pelo pai-de-santo, em transe com o caboclo Tabajara (chefe espiritual da casa) para discutir a continuidade daquela festa, que já se repetia na casa há 28 anos e que era a festa mais antiga do terreiro. Ouvimos dele, naquela ocasião, que o Canjerê era muito dispendioso, exigia acampamento na "mata" e se tornara inviável para o terreiro, devido ao crescimento urbano de São Luís e empobrecimento da população. Apesar de reconhecermos as dificuldades apontadas por ele, nos posicionávamos contra a quebra da tradição e a extinção daquele ritual. Diante dos nossos argumentos ele acrescentou em tom de desafio: *"para quem está "de fora" é fácil dizer que a festa tem que continuar, vocês assumiriam essa obrigação ?!"* Nem é preciso dizer que baixamos a cabeça e que ficamos sem argumentos... Soubemos no outro dia que, após o encerramento do ritual, o pai-de-santo ainda em transe com o caboclo Tabajara reunira "seu povo" para comunicar que aquele seria o último Canjerê que se fazia na casa...

Analisando o caso da extinção ou interrupção do Canjerê na Casa Fanti-Ashanti em conjunto com outras mudanças ocorridas na casa naquele período, relatadas em trabalhos anteriores (FERREIRA, E. 1984 e FERRETTI, M. 1991), constata-se que a interrupção ou extinção daquele ritual aconteceu dois anos depois que a casa "mudou de nação" (tornou-se nagô), fato que levou seus membros a assumir novas obrigações e a grandes sacrifícios

financeiros (despesas com iniciação, roupa, oferendas, etc). A ligação entre aqueles dois eventos foi feita também pelo próprio pai-de-santo, quando comentou em um de seus livros a extinção do Canjerê e afirmou que aquele ritual foi substituído na casa pelo Samba Angola (Candomblé de Caboclo), embora as entidades espirituais recebidas no primeiro não participassem do segundo e o Samba Angola não estivesse ligado nem à tradição do terreiro nem à da região (FERREIRA, E. 1984 e 1987)... Como a "mudança de nação" é uma decorrência da hegemonia nagô que os antropólogos ajudaram a construir, diante da extinção de Canjerê na Casa Fanti-Ashanti, poderíamos perguntar: será que sem ela aquele ritual teria sido interrompido? E será que sem a "nagoização" da religião afro-brasileira aquela casa teria "mudado de nação..."

Voltando à questão básica, envolvimento sujeito/objeto na pesquisa sobre religião afro-brasileira, gostaríamos de indagar se um envolvimento, sem perda de autonomia e inversão de papéis, não seria uma forma desejável de relação pesquisador-pesquisado tanto para a Ciência Social, quanto para a religião afro-brasileira... E, para concluir, gostaríamos de lembrar que a relação pesquisador/pesquisado na pesquisa antropológica apresenta diferenças significativas em relação a pesquisas realizadas em outras Ciências Sociais, tendo em vista a opção preferencial do antropólogo pela observação participante e o seu deliberado esforço para tornar-se "nativo". O envolvimento pesquisador/pesquisado no trabalho antropológico deve ser controlado para não ameaçar sua objetividade, mas constitui-se uma condição necessária à compreensão da realidade pesquisada. Sem desenvolvimento de sensibilidade e de empatia, o pesquisador de religião afro-brasileira não consegue avançar na compreensão de seu objeto de estudo, no entanto, algumas formas de participação do antropólogo nos terreiros pode dificultar ou retardar sua pesquisa.

CONCLUSÃO

Embora a cultura popular seja apresentada como sabedoria do povo, é vista por muitos como sinônimo de anacronismo, ilusão, credice, ingenuidade (como sabedoria entre aspas) e é encarada como desperdício de tempo e de recursos das camadas proletárias. Dentro desta ótica, uma pessoa letrada não deveria levá-la a sério e nem dela ocupar-se como área de pesquisa, salvo se estivesse empenhada na "ádua tarefa de educação das massas" ou desejasse apresentá-la como algo cômico, digno de pena ou de vergonha.

Em decorrência desse preconceito, via de regra as pesquisas sobre as produções culturais do povo, mesmo quando desenvolvidas por antropólogos gabaritados, são consideradas como de "segunda categoria" ou como "trabalho inútil", pois, têm como objeto algo que, há muito, deveria ter desaparecido ou ter sido banido pelo progresso científico e tecnológico.

Aqueles críticos da cultura popular nunca se lembram de que a cultura letrada, a ciência e a tecnologia têm grandes débitos com ela e que, não raramente, se apropriam de suas produções em benefício de segmentos da população às vezes já bastante afastados dela. Não atentam também que sem "sonho" e imaginação não há criação e descoberta na cultura letrada e que muitas vezes também nesse domínio aqueles são confundidos com a realidade.

Uma análise mais profunda daquela postura negativa em relação à cultura popular mostra que ela tem apoio numa visão ingênua da ciência e da tecnologia, domínios culturais igualmente sujeitos a erros e desperdícios. São conhecidas e notórias as pesquisas científicas sobre problemas de relevância duvidosa e há falta de investigação e intervenção em áreas cruciais da economia e da sociedade. Muitas vezes aquelas pesquisas são justificadas em nome da necessidade de progresso científico e tecnológico ou na pressuposição de que, no futuro, alguém vai acabar fazendo alguma coisa importante ou útil com ela.

A cultura popular tem aspectos pragmáticos, utilitários e aspectos filosóficos e artísticos. Congrega conhecimentos das camadas populares obtidos na busca de solução para seus problemas imediatos e de satisfação de suas necessidades básicas. Mas também

comporta formas de expressão artística, filosófica e religiosa, produzidas e transmitidas socialmente. E, se é verdade que, sem atendimento de suas necessidades básicas, o homem não vive, é igualmente verdadeiro que "nem só de pão vive o homem".

A cultura popular é também de grande importância na formação da identidade coletiva. Com uma cultura popular fraca torna-se difícil construir um sentimento e uma imagem nacional fortes. Não é por acaso que políticos e empresários ao falarem de Maranhão na televisão procuram apoio para sua fala em paisagens geográficas, na arquitetura de São Luís, e no folclore do Estado, símbolos fortes da identidade maranhense.

Esperamos que esta obra suscite novos debates e que contribua para a formação de uma imagem mais positiva e respeitosa da cultura popular.

BIBLIOGRAFIA

- ALVARENGA, Oneyda. **Tambor-de-Mina e Tambor de Crioulo**: Registros Sonoros de Folclore Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1948.
- , **Babassuê**: Registros Sonoros de Folclore Nacional Brasileiro - II. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.
- ANDRADE, Mário de. **Música de Feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL/PROMEMORIA, 1983.
- , **O Turista Aprendiz**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BARRETTO, Maria Amália Pereira. **Os Voduns do Maranhão**. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.
- BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Ed. O Cruzeiro, 1945.
- , **Religião Afro-Brasileira**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- , **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol. 1 - 2. São Paulo: Ed. Civilizações, 1971. Edição original de 1960.
- , La rencontre des dieux africains et des esprits indiens. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 38, p. 19-28, 1974.
- BIRMAN, Patrícia. Comentários a propósito da "II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás". **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, a.3, n.8, mar, 1984.
- CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos**: estudo sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilizações, 1964.
- , **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1969. Edição original, Salvador, Museu do Estado da Bahia, n. 8, 1948.

- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: INL, 1962.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. Umbanda - Retomando a questão da Personagem. **AMPOCS**. 1986 (Comunicação no GT: Religião e Sociedade).
- , **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/CER, 1987.
- COSTA EDUARDO, Octávio da. **The negro in northern Brazil, a study in acculturation**. N.York: J.J. Augustin, 1948.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988 (Apresentada, originalmente, como monografia de Mestrado em Antropologia, em Campinas: UNICAMP, 1982).
- DESROCHE, Henri. Roger Bastide: Ultima scripta (recueillis et présentés par Henri Desroche). **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 38, p. 3-47, 1974.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 1.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- FERREIRA, Euclides Menezes. **O Candomblé no Maranhão**. São Luís: Ed.Alcântara, 1984.
- , **Orixás e voduns em cânticos associados**. São Luís: Editora Alcântara, 1985.
- , **Casa de Fanti-Ashanti e seu alaxé**. São Luís, Ed. Alcântara, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo M.R. **De segunda a domingo; Mina, uma religião de origem Africana**. São Luís: SIOGE, 1985.
- , La integración del "caboclo" en el Tambor de Mina y el impacto del Candomblé sobre la "línea de la selva". **Montalban**, Caracas, Univ. Católica Andres Bello, n.19, p.161-167, 1987.
- , **Baião dos dois: Luiz Gonzaga e Zedantas**. Recife, Massangana, 1989. Tese de Mestrado em Ciências Sociais-Antropologia defendida em 1983 na UFRN..
- , Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria?: A importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Meu sinal está no teu corpo**. São Paulo: EDICON /EDUSP, 1989. p.202-218. Cap.8.
- , **Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti/MA**. São Luís: SECMA, 1991. (Disco e folheto).
- , **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: SIOGE, 1993. (Apresentada, originalmente, como Tese de doutorado em Antropologia, em São Paulo: USP/FFCL, 1991).
- FERRETTI, Sérgio F. **Querembentan de Zomadonu**, etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1985.
- FERRETTI, Sergio e outros. **Dança do Lelê**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978. (Cadernos de Folclore n. 22).
- FICHTE, Hubert. **Etnopoesia: Antropologia poéticas das religiões**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FIGUEIREDO, Napoleão. **Banhos de Cheiro, ariachés e amancis**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983 (Cadernos de Folclore, 33).

- FRY, Peter. De um observador não participante. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, a.3, n.8, mar. 1984.
- FURUYA, Yoshiaki. Entre nagoização e umbandização: uma síntese do culto Mina-nagô de Belém-Brasil. **Annals**. Tokio, Japan Association for Latin America Studies, n.6, p.13-53, 1986.
- HIERNAUX, J.P. Quleques éléments pour l'observation et l'analyse de performances culturelles. **Recherches sociologiques**, Louvain, Ed. UCL, v.4, n.1, 1973.
- HISTÓRIA DE CARLOS MAGNO E OS DOZE PARES DE FRANÇA. trad. Jerônimo Moreira de Carvalho. Rio de Janeiro: Império, (s.d.).
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1967. Edição original em inglês, 1947).
- LEACOCK, Seth and Ruth. **Spirits of de Deep**: a study of an afro-brazilian cult. N.York: Auchor, 1975.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. In: **Encontro de Nações de Candomblé**: Salvador/BA, 1-5/6/1981 - ANAIS. , Salvador, Iananá; CEAO/UFBA, 1984 (p. 11-26).
- LODY, Raul Giovanni. **Samba de Caboclo**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1977 (Cadernos de Folclore, 17).
- MACHADO FILHO, Aires da Mata. O negro e o garimpo em Minas Gerais. **Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**, São Paulo, a.5, v.60, p.97-122.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Atica, 1986.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril, 1976.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci de. **Orixás e voduns nos terreiros de Mina**. São Luís, VCR Produções e Publicidades, 1989.
- OLIVEIRA, Waldir F. e LIMA, Vivaldo da Costa (org.). **Cartas de Edson Carneiro a Artur Ramos: de 4/1/1936 a 6/12/1938**. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PEREIRA, M. Nunes. **A Casa das Minas**, contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano no Estado do Maranhão/ Brasil. Petrópolis: Vozes, 1979. Edição original de 1947.
- PRANDI, José Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1991.
- QUERINO, Manuel. O Candomblé de Caboclo. **Revista do Instituto Geográfico da Bahia**, Salvador, v. 45, a. 26, 1919.
- RIBEIRO, Carmem. Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia: influências africanas e europeias. **Afro-Ásia**. Salvador, CEAO/UFBA, n.14, 1983.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, Ed. Nacional, 1977, 5a ed. Edição original, 1905).
- SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromina**: terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.
- SANTOS, Marinalva Bispo dos. O Caboclo. Salvador, 1983, Texto apresentado na **II Conferência mundial da tradição dos orixás**.
- SILVA, Anaiza Vergolino e. **Tambor das Flores**. Campinas, 1976. Dissertação de Mestrado - UNICMP, 1976.

SANTOS, Micenio Carlos Lopes dos. **Caboclo: da África ou do Xingu?**. Recife, FJN, (Folclore n.144, mar. 1984).

TINHORÃO, José Ramos. **Pequena história da música popular** - da modinha à canção de protesto. Petrópolis: Vozes, 1974.

----- . **Música popular, os sons que vêm da rua**. Rio de Janeiro: Ed.Tinhorão, 1976.

TRINDADE, Liana Maria Salvia. **Construções míticas e História**: estudo sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do Século XVIII à atualidade. São Paulo: USP/FFLCH, 1991. Tese de livre-docente em Antropologia.

MUNDICARMO FERRETTI - Biografia

Mundicarmo Maria Rocha Ferretti nasceu em 1944, no Rio Grande do Norte. Filha do comerciante e folclorista Raimundo Rocha e de Maria do Carmo Rocha, morou, quando criança em duas cidades do seu Estado, e nas capitais do Piauí, do Ceará e do Maranhão. Chegou a São Luís em 1956, onde realizou seus estudos secundários e sua graduação em Filosofia. Fez dois cursos de mestrado, o primeiro em Administração Pública, no Rio de Janeiro, e o segundo em Ciências Sociais, em Natal/RN. E fez seu doutorado em Antropologia na USP, em São Paulo, onde residiu entre março de 1987 e março de 1991.

É antropóloga, filiada à Associação Brasileira de Antropologia - ABA, e professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), onde ensina as disciplinas: Psicologia Social e Aplicada à Administração, e Metodologia Científica. Lecionou também Psicologia na Faculdade de Filosofia de Campos /RJ (1988) e na Universidade Federal do Maranhão /UFMA (1969-1991), onde continua orientando alunos ligados aos programas de iniciação científica do CNPq e da FAPEMA. Desenvolve pesquisas nas áreas de Cultura Popular (desde 1978) e de Religião Afro-Brasileira (a partir de 1981), com apoio financeiro da FUNARTE/IBAC (1984-1987), da FAPEMA (1992-1994) e apoio institucional da UFMA e UEMA.

Publicou pela Editora Massangana/FJN (Recife/PE): **Baião dos dois - Luiz Gonzaga e Zedantas** (1988); pelo SIOGE/MA: **De segunda a domingo, Mina uma religião de origem africana** (1985) e **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti** (1993); e pela SECMA: **Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti/MA** (1991). Colaborou também em **Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás**, obra coordenada por Carlos Eugênio Marcondes de Moura, publicada pela EDICON/EDUSP.

Suas primeiras pesquisas e trabalhos encaminhados para publicação foram iniciados, ou produzidos originalmente, no Mestrado em Ciências Sociais da UFRN (1979-1983): **Etnologia do Mercado Central de São Luís** (para a seleção do curso), **Os baiões de Luiz Gonzaga, Humberto Teixeira e Zedantas no seu contexto de produção e sua atualização nos anos 80** (projeto elaborado para a conclusão de curso). Em 1983 começou a apresentar trabalhos em reuniões científicas e, em 1994, iniciou, com apoio da FUNARTE, um programa de pesquisa centrada na Casa Fanti-Ashanti, terreiro de religião afro-brasileira sobre o qual produziu sua tese de doutorado e vários trabalhos publicados posteriormente.

Sua produção literária, nascida de seu trabalho de antropóloga, foi muito estimulada pelo êxito obtido em concursos literários realizados em São Luís, conquistando no período 1985-1994 cinco prêmios: 1985, 1986 (SIOGE), 1991 (SECMA), 1993 (SIOGE) e 1994 (SECMA).

CIRO FALCÃO - Biografia

Ciro do Espírito Santo Falcão nasceu em São Luís em 1952, onde fez seus estudos primários, secundários e se graduou em Educação Artística no ano de 1983. É professor de Desenho e Educação Artística, no Colégio Creuza Ramos, desde 1988, e desenvolve no SIOGE, desde 1993, atividades de Pesquisa em Arte e Educação Artística. Tem produção nas áreas de literatura e teatro, mas é como artista plástico que ele é mais conhecido e renomado.

Participou com desenhos, pinturas e xilogravuras de várias exposições realizadas em São Luís e apresentou alguns de seus trabalhos em Belém e em outros Estados. Possui obras expostas em museus, repartições públicas e empresas privadas da capital, ilustrou livros de autores maranhenses, calendários turísticos do Estado, realizados pela MATATUR, onde exerceu função administrativa, e muitos de seus desenhos sobre a cultura popular maranhense foram divulgados em cartazes turísticos produzidos por diversas instituições que atuam em São Luís.

A trajetória intelectual de Ciro é muito influenciada pelo seu pai, falecido em 1988, e pela sua avó paterna, que faziam teatro popular no bairro do Retiro Natal. As lembranças de sua infância são entremeadas por histórias e lendas maranhenses, contadas por eles e povoadas por personagens de comédias por eles produzidas. Ciro desenha desde criança, mas seu trabalho só saiu da esfera doméstica quando ele já estava no segundo grau. Começou desenhando no muro de sua casa e embelezando todo pedaço de papel que conseguia com o seu pai. Desta época é o desenho do Caboclo Tapindaré, guia espiritual de sua avó, que ilustra um dos capítulos de **Terra de Caboclo**.

A primeira saída de Ciro do seu fechado mundo familiar e sua carreira em Artes Plásticas foram muito estimuladas por um curso de extensão universitária, dado em São Luís por Imair e Clidenor Pedrosa (1972/1973), quando ele era ainda estudante de segundo grau, onde teve oportunidade de mostrar o seu talento e de apresentar os seus trabalhos. Segundo informa, "já sabia desenhar, mas, aprendeu ali, a usar as cores - antes carregava muito no vermelho". Em 1974, iniciando na UFMA o curso de Educação Artística, passou a produzir trabalhos com mais técnica e a participar feiras e de exposições de arte, concursos literários organizados por órgãos de cultura do Estado, grupos de pesquisa e de folclore, e a receber prêmios pelo seu trabalho artístico.

No período 74-94, como artista plástico, participou de várias exposições coletivas realizadas em São Luís, como do **Salão de Maio** (90-94), produzido pelo Memorial José Sarney, e realizou em 1993 uma exposição individual, no palacete Gentil Braga (PREXAE/UFMA), **Lendas e Histórias de São Luís e Alcântara**. Os desenhos que ilustram **Terra de Caboclo**, de Mundicarmo Ferretti, retratam encantados e temas da religião afro-brasileira do Maranhão.

OBRAS LANÇADAS PELO PLANO EDITORIAL SECMA

1992

- * Caminhos do Gado, de Maria do Socorro Cabral
- * Floração das Águas, de Chagas Val
- * O Prazer de Matar, de J. Ewerton Neto
- * Constelação Marinha, de José Maria Nascimento
- * Nem Tanto, de Joe Rosa

1993

- * Barricada do Palácio dos Leões, de Ananias Alves Martins
- * Formação Social do Maranhão, de Rossini Corrêa
- * Maranhão: do Europeísmo ao Nacionalismo, de Maria Regina Nina Rodrigues
- * O Violino Íntimo das palavras, de Francisco Ribeiro Júnior

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA
Coordenação de Ação e Difusão Cultural
Rua Portugal, 303, Praia Grande
Fax: (098) 232-3205 – Fone: 221-4637
CEP: 65.015 – São Luís-MA

Composto, impresso e arte-finalizado
Na LITHOGRAF – Indústria Gráfica e Editora Ltda.,
Av. Litorânea, 40 – São Francisco
Telefax: (098) 235-4905 – Fone: 235-2082
CEP: 65.076-170 – São Luís-MA