

RELIGIÃO E FESTAS POPULARES¹

Sergio F. Ferretti

01. RELIGIÃO E CULTURA POPULAR:

Segundo Droogers e Siebers (1991) a religião popular é sempre definida em contraste com a religião oficial e não se pode discutir sobre religião popular sem referências à dimensão do poder. Em sua forma popular a religião influencia e é influenciada pela sociedade e pela cultura. Chamam a atenção para a noção de hábitos desenvolvida por Bourdieu, para as experiências acumuladas no passado, condicionadas pela estrutura social. Para ambos o poder se relaciona ao acesso a produtos escassos e o contato com o mundo dos deuses e dos espíritos pode se tornar uma fonte de poder.

Droogers e Siebers mostram (1991: 20/21) que no campo religioso, a expressão popular é usada pelo menos em dois sentidos. Por um lado se refere às pessoas que não pertencem ao grupo dos especialistas da religião - o clero, os sacerdotes e este sentido se relaciona por exemplo com o catolicismo popular. Em outras formas populares como nas religiões afro-brasileiras e nas igrejas Pentecostais, onde a religião popular não está relacionada a uma forma erudita, a conotação popular se refere ao sentido de grupos dominados na sociedade, especialmente nas relações entre as classes sociais e tem sido visto como uma fonte de resistência e de liberação. A idéia de Gramsci de hegemonia é também aplicada aqui. O que há de comum em ambos os significados do conceito de popular é a questão do prestígio. Religião popular e sincretismo têm sido usados como termos polêmicos, quase como sinônimos de heresia e superstição. As formas populares de religião são consideradas como de menor prestígio na sociedade.

Satriani (1989: 55) define a religião popular como a religião das classes subalternas de determinada sociedade. Segundo Droogers e Siebers (1991:19), para Rolim (1980), os excluídos na produção econômica são muito produtivos na área religiosa. Tendo em vista a dificuldade em se definir o conceito de popular, Montoya (1989: 81) propõe substituir a noção de religiosidade popular por religiosidade tradicional.

Para a Igreja Católica a religiosidade popular é considerada como inculturação ou enraizamento da religião na cultura local. Segundo Elcion Ribeiro (1985), a religiosidade popular latino-americana tem um fundamento histórico católico, com forte influência indígena, com elementos como o messianismo e influências cósmicas e africanas, que acentua entre outros elementos a festividade, a música e o culto aos antepassados. É difícil porém definir palavras como povo, popular, religiosidade.

02. CARACTERÍSTICAS E IMORTÂNCIA:

A cultura popular se exterioriza em grande parte através de festas religiosas. As festas religiosas populares são ocasião para o pagamento de promessas e momentos de lazer em que se desenvolvem laços de solidariedade nos meios populares. A festa religiosa ocorre em determinados momentos do calendário da comunidade e se repete periodicamente. Constitui

¹ Comunicação apresentada na Mesa Redonda 06 Religiões / Culturas Populares, na XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina, realizada em Buenos Aires de 25 a 28 de setembro de 2007. Versão Preliminar.

oportunidade para expressar a capacidade de organização, a criatividade popular, a devoção, o lazer e para se constatar o sincretismo religioso. Nas festas a comunidade se revitaliza, se recria, se encontra e se vê como um todo. Em algumas regiões como no Nordeste do Brasil e no Maranhão as festas populares são importantes e freqüentes, ocorrendo ao longo de quase todo o ano civil.

Queremos analisar algumas festas religiosas populares organizadas por indivíduos e por grupos de culto afro-religiosos, especialmente em terreiros de tambor de mina e de umbanda. Terreiros de tambor de mina são comunidades que praticam religiões de origens africanas no Maranhão e na Amazônia. São muito numerosos em São Luís, participados principalmente por populações de baixa renda. Ao mesmo tempo que são grupos religiosos, as casas de mina são também grupos que freqüentemente organizam festas populares e podem ser considerados focos ou núcleos de desenvolvimento da cultura popular. Suas atividades religiosas se expressam principalmente através da realização de festas com danças, cânticos, música, culinária, artesanato, medicina tradicional e outros aspectos da cultura popular.

Este trabalho tem o interesse centrado no estudo de festas populares na sociedade e nos terreiros de tambor de mina, como atividade importante nesta religião, não só como “brincadeira”, mas ao mesmo tempo como “obrigação”, na fala local. Em São Luís, algumas festas populares como a Festa do Divino, constitui festa típica de terreiros, o que não ocorre no resto do país. Outras festas como o bumba-meu-boi, ou o tambor de crioula, são festas populares, da comunidade, que são realizadas também nos terreiros. Estamos interessados em discutir sobre festas populares, sobretudo nos terreiros de culto afro e também na sociedade como um todo.

As festas constituem elemento básico para se compreender o simbolismo e a mentalidade popular. Para entender sua continuidade nos dias, atuais é importante conseguir informações sobre a presença de festas com participação popular em alguns momentos da história da região. Neste sentido temos realizado pesquisas de documentos de arquivos e em textos históricos, procurando uma visão mais ampla precisa sobre a presença de festas na história do Maranhão e constatamos que elas foram freqüentes ao longo da história.

Embora muitos autores clássicos das Ciências Sociais tenham escrito sobre a importância dos estudos sobre a religião, este estudo, como o das festas populares, não costuma ser considerado prioritário na literatura antropológica, especialmente em regiões sub-desenvolvidas como o Norte e o Nordeste do Brasil onde, diante da escassez de recursos disponíveis, há inúmeros outros problemas que são considerados mais urgentes para serem estudados. Religiosidade e festas parecem a muitos como tema menor.

O povo, entretanto, sobretudo no Norte e Nordeste, não pensa assim e considera religião e festas, tema fundamental na sua vida diária, como se pode constatar na realidade cotidiana destas populações. No Maranhão, religião e festas constituem assim, um assunto essencial na vida das classes populares e a rotina diária é interrompida muitas vezes ao longo do ano, pela organização ou a participação em diversas festas, que assinalam a quebra periódica da rotina. Convém frisar, entretanto que para as pessoas que as organizam, as festas não constituem apenas momentos de lazer, mas, sobretudo de trabalho que é intenso e prazeroso, no seu preparo e realização.

As religiões afro-brasileiras em geral caracterizam-se pela presença de muitas festas. O transe, as iniciações, as comemorações anuais das divindades, as obrigações do calendário da cada casa, são assinaladas com festas, toques, danças, cânticos e oferendas de alimentos especiais. Em São Luís, cada grupo afro-religioso, organiza anualmente pelo menos cerca de uma dezena de festas, algumas maiores, chegando a durar uma semana ou mais, outras com um, dois ou três dias de duração. É comum que os participantes destas religiões, assistam festas em sua casa e em uma rede de outras casas amigas. Assim o ano se caracteriza, para o “povo-de-santo”, por uma sucessão de festas. Além das festas específicas do culto, muitos terreiros também fazem ou participam de várias festas da cultura popular local, diversas delas incluídas no próprio calendário da casa.

03. ESTUDOS SOBRE FESTAS E RELIGIÃO POPULAR:

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

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

Durkheim salienta também (1989: 452), a importância dos elementos recreativos e estéticos para a religião, comparando-os a representações dramáticas e mostrando (1989: 453), que as vezes é difícil assinalar com precisão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público. Segundo Durkheim (1989: 456):

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

Assim vemos que para Durkheim as festas criam um estado de efervescência que tem parentesco com o estado religioso. As festas e cerimônias religiosas levam a excessos e violação das regras. O sagrado e o festivo têm, portanto pontos em comum e provocam exaltação e comoção.

Estudando festas nos candomblés paulistas, Rita Amaral (1992) constata que, embora haja muitos trabalhos sobre festas específicas, os estudos teóricos sobre festas parece não terem avançado muito após Durkheim. Estudando a festa como estilo de vida no candomblé, Rita Amaral (1992: 168-197) comenta que existe vasta bibliografia antropológica sobre festas e mostra ao mesmo tempo a insuficiência de reflexões teóricas sobre o tema, lembrando que alguns autores propõem uma tipologia ou classificação de festas.

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

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

Rita Amaral afirma que o povo-de-santo vive constantemente em festas e que o candomblé é em si uma festa. No tambor de mina do Maranhão, o próprio termo tambor relaciona-se com o instrumento principal que acompanha os toques nas festas. Observemos porém que Rita Amaral analisa as festas específicas do candomblé de São Paulo e não inclui entre elas as festas típicas do folclore local, como a Festa do Divino, Congadas, Reisados, etc., que talvez não sejam muito importantes e não estejam incorporadas ao candomblé paulista.

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

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

Existem muitos estudos sobre religiões e festas populares, realizados tanto por folcloristas quanto por antropólogos. Na Amazônia, entre outros Eduardo Galvão (1976), estuda a importância das festas de santo no catolicismo popular. Mário Ypiranga Monteiro (1983), descreve numerosos cultos e festas populares. No Maranhão, entre outros, Regina Prado (2007) realizou pesquisa sobre o bumba-meu-boi na região da Baixada. Maria Michol Pinho de Carvalho (1995), pesquisou o boi em São Luís, mas ainda há poucos trabalhos a respeito de religião e festas populares relativas ao Maranhão.

Parece-nos importante analisar festas na sociedade e nos terreiros na perspectiva de Mauss (1974), como fatos ou fenômenos sociais totais, que envolvem elementos políticos, econômicos, estéticos, religiosos, morais, etc., em torno de regras de reciprocidade e de obrigatoriedade. Interessa-nos analisar a cultura popular e as festas nos terreiros como espetáculo ritual sincrético (Bakhtin, 1981: 105), com uma linguagem simbólica que expressa a visão que a comunidade tem da sociedade e a relatividade da transformação e da mudança.

Satriani (1986) mostra que no estudo da cultura de qualquer sociedade é indispensável levar em consideração as distinções de classe. Considera o folclore como cultura das classes subalternas e que seu estudo constitui uma das formas de documentar os valores e a ideologia das classes subalternas. Inspirados em Canclini (1983: 30), consideramos a cultura popular como “prática simultaneamente econômica e simbólica”, como produção simbólica da classe subalterna e como elemento definidor de identidade social.

A expressão cultura popular pode ser entendida como uma forma mais moderna de designar o folclore. A palavra folclore é muito desgastada e tem conotações pejorativas. A expressão cultura popular é também discutível. Segundo Ortiz (1980: 46), Gramsci inclui o folclore e a religião dos subordinados no conceito de cultura popular, como concepção do mundo e como forma de conhecimento que se contrapõe à cultura hegemônica.

O conceito de cultura popular, que tem sido criticado sobretudo pelos cientistas sociais, vem sendo largamente utilizado sobretudo no âmbito da História. Isambert (1982)

discute o renascimento do interesse pelo estudo de religião, cultura popular e festas, como temas inter-relacionados e caracteriza diversas utilizações destes conceitos.

Vovelle (1987) mostra o interesse pelas festas na história das mentalidades e da vida cotidiana, desde fins da década de 1960. Considera a festa um importante campo de observação por ser o momento em que o grupo projeta simbolicamente sua representação do mundo. Priori (1994) estuda a presença da festa no Brasil colonial e Reis (1991) mostra a carnavalização das comemorações religiosas na Bahia do século XIX. Estes e outros estudos mostram a importância que os historiadores atribuem atualmente as festas populares como modo de se entender a sociedade.

A religião é um dos elementos básicos, constitutivos da cultura de toda sociedade. Segundo Pereira de Queiroz (1992: 206), Durkheim vê na religião e nos valores em geral a base dos fatos sociais e os fundamentos da estrutura social. Os limites entre o sagrado e o profano, entre o rito religioso e a festa popular, embora possam ser definidos, estão porém muito próximos. Como diz Durkheim (1989: 456): “talvez não haja júbilo onde não exista algum eco da vida séria. No fundo, a diferença está mais na proporção desigual em que esses dois elementos são combinados”.

Convém lembrar que existem diferenças marcantes entre religião popular e folclore e que uma não deve ser limitada à outra (Isambert, 1982: 48). A religião no tambor de mina é encarada como “obrigação”, como algo que deve ser levado muito a sério e que impõe respeito. O folclore costuma ser visto pelo povo como mera distração, como “brincadeira”, como se diz no Maranhão. Acontece que para os participantes de manifestações folclóricas como o tambor de crioula e ou o bumba-meu-boi, a festa ou a “brincadeira”, chega a ser levada tão a sério pelos organizadores, que acaba se transformando praticamente numa obrigação religiosa.

Obrigação e brincadeira constituem duas categorias ou qualidades largamente utilizadas neste domínio. Parecem termos que se opõem, mas na prática encontram-se inter-relacionados. Segundo o Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (1999), brincadeira implica divertimento, sobretudo infantil, significa passatempo, entretenimento, festa, diversão, gracejo, coisa que se faz irrefletidamente ou por ostentação. Obrigação tem o caráter de imposição, preceito, dever, compromisso. Estas duas categorias mostram que as festas populares religiosas possuem a dupla dimensão de divertimento e de compromisso.

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

François Isambert (1982), discute longamente os conceitos de religião popular e de festas, especialmente no contexto europeu. Critica a posição de Caillois e de outros, sobre a decadência das festas tradicionais nas sociedades industrializadas. Isambert analisa teorias sobre a festa a partir de Roger Caillois, que inspirado em Durkheim, vê a festa como liberação periódica dos instintos comprimidos pelas regras sociais e como transgressão ritual de regras que o sagrado impõe à vida cotidiana, em que o mito se une ao rito, pois o caos da festa é reconstituição simbólica do caos primitivo. Para Caillois a festa é uma regeneração da ordem social. Para Duvignaud (1983) a festa é uma subversão criadora. Isambert lembra que os intelectuais ficaram impressionados com o festival de Woodstock dos hippies e com os aspectos festivos de Maio de 1968, voltando a se interessar pelo estudo das festas e da religião popular.

O medievalista francês Jacques Heers (1987:11) afirma que a festa “apresenta-se também como o reflexo duma sociedade e de intenções políticas”. Considera ser fácil conceber, o prestígio que recai sobre aquele que oferece jogos e festas. Indica como outra consequência da festa, (id.: 17) “a exaltação da situação e dos valores, ainda mais das

influências, dos privilégios e dos poderes, tudo reforçado pela exibição do luxo e pela distribuição de benesses.” Afirma em síntese:

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

O historiador francês Michel Vovelle (1987), afirma que causou surpresa a historiadores marxistas, ao demonstrar complacência por temas heterodoxos como a morte e a festa, em vez de se interessar pela tomada de consciência das massas. Diz que a partir dos anos sessenta, surgiu uma geração de historiadores interessados pela história das mentalidades, ampliando o campo de pesquisa da etnografia histórica e fazendo renascer o interesse dos historiadores pelo estudo das festas. Vovelle considera a festa um importante campo de observação, pois é o momento em que um grupo projeta simbolicamente sua representação do mundo. Segundo Vovelle (1987: 247), a Revolução de Maio de 1968, fez o historiador se interessar pela festa, inicialmente pela festa que representou a Revolução Francesa, procurando aspectos revolucionários da festa e do carnaval, como subversão dos privilégios e a multiplicidade de significados da festa carnavalesca. Diz que através dos séculos a festa não possui uma estrutura fixa e se modifica constantemente, mas fornece exemplo do que denomina de “estruturas obstinadas”, ou estruturas formais, que resistem através dos tempos, devido à inércia das mentalidades. Diz também que é necessário refletir, sem conclusões prematuras, sobre a natureza e finalidade da festa.

Mikhail Bakhtin, teórico russo da literatura contemporânea, em sua famosa obra sobre Cultura Popular na Idade Média, afirma (Bakhtin, 1987: 7/8):

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

Como diz Renato Ortiz (1992: 61), a noção de cultura popular é relativamente recente, tendo surgido na Europa com o movimento romântico de inícios do século XIX, justamente quando aumentou a separação entre cultura de elite e cultura popular. Hoje se constata a diversidade da cultura popular, que não constitui um todo homogêneo, como pensavam intelectuais românticos do século passado, que inventaram este conceito, no dizer de Peter Burke (1989).

A idéia de religiosidade popular não é aceita tranquilamente por todos, devido segundo afirmam, à própria crítica, indefinição e falta de rigor do conceito de povo. Há autores (Driessen, 1989: 82), que comparam os conceitos de religião oficial e popular, aos conceitos de cultura de elite e de “folk”, de rural como oposto a urbano, de primitivo como oposto a moderno, ou de proletariado se opondo a capitalismo, preferindo a distinção entre religião praticada e religião prescrita. Segundo Driessen, no contexto do catolicismo, o que existe é mais uma tensão nas relações entre igreja universal e catolicismo local e não exatamente uma distinção entre religião oficial e popular.

No campo das religiões afro-brasileiras, entretanto, o conceito de religião popular não significa religião que se distinga da oficial, como acontece com catolicismo oficial e popular, uma vez que elementos do catolicismo popular muitas vezes estão presentes nestas, quase como complemento. Além disso, sendo eminentemente orais, as religiões afro-brasileiras não

possuem uma dimensão formal ou oficial. No Maranhão, como em todo Brasil, diferente do que ocorre no mundo cristão europeu, a religiosidade popular é a religião vivida e praticada pelos mais pobres, que são também os mais numerosos. No tambor de mina e nas demais religiões afro-brasileiras, não existe uma ortodoxia que diferencie a religião oficial da popular. É conveniente distinguir, entretanto que existem certos grupos mais elitizados entre as chamadas religiões afro-brasileiras. Assumimos, porém, com Lombardi Satriani (1989: 55), que religião popular é a religião das classes subalternas de uma determinada sociedade.

A pesquisa antropológica sobre religião e festas populares distingue-se da visão do folclorista tradicional, pois procura ver as dimensões mais profundas destes fenômenos e suas diversas implicações sociais. Queremos analisar a cultura popular e as festas em terreiros de mina e na sociedade, como produção simbólica e como elemento definidor da identidade social dos grupos da classe subalterna.

04. RELIGIÃO E SINCRETISMO:

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos pesquisadores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, com sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes ou imposição do Evolucionismo e do Colonialismo. Vários autores lembram que originariamente a palavra deriva da “reunião dos Estados da Ilha de Creta contra o adversário comum”. Este sentido é apropriado ao uso do termo que estamos discutindo aqui.

Em primeiro lugar é necessário esclarecer que, embora nem todos aceitem, todas as religiões são sincréticas, pois elas representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo. Por isso alguns acham redundante falar em sincretismo religioso. No Brasil quando se fala em religiões afro-brasileiras se pensa imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos de origens diversas, ou como “bricolagem no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas” (Pollak-Eltz, 1996: 13). Costuma-se atribuir também sincretismo quase exclusivamente ao catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras. A nosso ver o sincretismo se encontra tanto na Umbanda e em outros cultos afros, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito como em outras religiões. Podemos mesmo considerar o sincretismo como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas a nosso ver engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convivência pacífica de tradições distintas.

Toda religião se pretende verdadeira e pura. O ideal de pureza é uma construção ideológica. Cada líder ou participante de uma religião procura idealmente exercer sua prática religiosa da forma que considera melhor possível. Pretende e tenta fazer tudo do modo mais correto, mais bonito e bem feito. Por isso no ambiente religioso a arte, a estética e a beleza, na música, na dança, na pintura, na escultura, na literatura, na culinária e no vestuário, costumam estar presentes e próximas. Arte e religião constituem fenômenos difíceis de serem separados, pela atitude de contemplação mística que existe em ambos.

O ideal de pureza, intrinsecamente relacionado a preocupações religiosas parece se opor à idéia de sincretismo, que vulgarmente lembra mistura, poluição, confusão, síntese de elementos diferentes e contraditórios. A pureza religiosa é um mito, como bem o lembra Pollak-Eltz (1996: 3) Sincretismo traz também a idéia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando em aceitação pacífica pela classe subalterna, que adota e confunde tradições de origens distintas e opostas.

No campo das religiões afro-brasileiras, alguns dirigentes e militantes mais intelectualizados tendem atualmente a seguir a estratégia de condenar o sincretismo afro-

católico, afirmando não ser hoje mais necessário disfarçar as crenças africanas por traz de uma máscara colonial católica. Curiosamente líderes católicos, que no passado criticavam e perseguiam o sincretismo, hoje estão mais preocupados em compreendê-lo sob o novo termo de “inculturação”. Setores do Catolicismo relacionados com o movimento de pastoral do negro passaram a incluir elementos das religiões africanas na missa, nos batizados ou em outras cerimônias para-litúrgicas. Não se pode, entretanto, esquecer que, no passado, o Catolicismo foi imposto aos escravos e seus descendentes, de forma opressiva, por uma Igreja que compactuava com o sistema escravocrata e que hoje esta imposição não tem mais sentido.

Por outro lado, em alguns grupos de culto afro-brasileiros nota-se, pelo menos nos últimos vinte anos, em grau diversificado e em várias regiões, a preocupação em se ocultar vestígios exteriores do catolicismo, para evitar a confusão entre orixás africanos e santos católicos. Esta confusão seria um dos pontos centrais da polêmica. Pessoas mais intelectualizadas, que atualmente participam em diversos níveis de diferentes segmentos das religiões afro-brasileiras, preocupam-se em afastar o estereótipo da confusão entre santos e orixás.

No imaginário e na expressão artística afro-brasileira, entretanto, muitos orixás são caracterizados com estereótipos e atributos de santos católicos, muitos deles brancos como um guerreiro romano, por exemplo. Além disso, o calendário da maior parte dos cultos afro-brasileiros, como não podia ter sido diferente, é construído basicamente em cima do calendário ocidental cristão.

A maioria dos estudos sobre sincretismo realizados no Brasil nos anos quarenta e cinquenta apresentava quadros comparativos da identificação de sincretismos entre santos e orixás em diferentes regiões do Brasil e nas Américas. Estes quadros utilizados por estudiosos da época logo se esgotaram e saíram de moda, uma vez que de fato explicavam muito pouco e de forma esquematizada, sem penetrar mais a fundo na complexidade do problema. Serviam, sobretudo para tentar identificar o que se considerava a procedência e o paralelismo do sincretismo afro-católico entre santos e orixás. Em fins da década de cinquenta, devido talvez ao desinteresse pelos estudos sobre aculturação e sincretismo passou a ser menos estudado entre nós.

Constatamos que a devoção de um vodum ou orixá a um santo católico, não implica na confusão ou na indistinção entre ambas entidades. Os devotos dos voduns e dos santos, absolutamente não confundem um com o outro. Provavelmente no passado, esta devoção se originou da estratégia de aceitar a dominação, como única forma possível de sobrevivência numa sociedade opressora. Sabe-se que esta estratégia atualmente não se faz mais necessária numa sociedade pluralista, preocupada com os direitos das minorias mas para a maioria do povo estes esquemas mentais permanecem e não mudam com facilidade de um momento para outro.

Não concordamos que se deva simplesmente negar ou esconder o sincretismo, dizendo que foi um fenômeno que só funcionou no passado e hoje está em desaparecimento. Pode ser até que no futuro o sincretismo afro-católico venha a se reduzir, por exemplo, na identificação de exterioridades entre santos e orixás. Mas no momento atual, não se pode negar sua existência, por se pretender ou desejar que ele desapareça, por refletir aspectos que são hoje considerados por alguns como obscurantistas.

O sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. No Continente Africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, era comum a prática de adotar divindades entre conquistados e conquistadores. Foi uma estratégia de sabedoria que pode ser entendida no primeiro significado da palavra apresentada no Dicionário do Aurélio: “reunião de vários ... contra o adversário comum”.

Se podemos reconhecer a existência de um proto-sincretismo original na formação de todas as religiões, porque o fenômeno não se continuaria no presente? Devido apenas a uma

pretensa incompatibilidade institucional ou teórica entre religiões? A lógica dos intelectuais nem sempre é plenamente observada nas práticas populares, que muitas vezes atuam segundo outras lógicas.

05. SINCRETISMO RELIGIOSO E FESTAS POPULARES:

As festas religiosas constituem componente importante das religiões populares, em que o sincretismo encontra-se intimamente relacionado. Isambert (1982) comenta o renascimento, a partir de 1970, do interesse pelo estudo das religiões e da cultura popular e discute longamente o significado do conceito de cultura popular, hoje bastante utilizado por historiadores e aceito com certas restrições por vários cientistas sociais.

Isambert constata, que na Igreja Católica, a partir do séc XVIII ocorreu o divórcio entre uma religião urbana, escrita e individualizante, que passou a se opor a uma cultura religiosa das massas, agro-monástica anterior. Considera que o termo cultura popular relaciona-se à cultura das classes subalternas, caracterizando a dicotomia da distinção entre o popular e oficial, entre o vivido e o doutrinal.

Segundo Isambert (1982: 37), Jean Séguy acrescenta que a religião popular é qualificada de superstição, por conter elementos que as autoridades religiosas julgam heterogêneos em relação ao sistema no qual elas se apóiam. É também qualificada de sincretismo, quando um grupo marginalizado organiza crenças e práticas retiradas de várias partes, formando um todo relativamente autônomo que a religião oficial combate. É qualificada ainda de práticas folclóricas ou tradicionais, como complemento integrado geralmente a uma festa.

Isambert lembra também (1982: 47), que o teórico da religião popular da escola de Durkheim, Henri Hubert, fazia distinção entre religiões de Igrejas, como o Cristianismo, o Islamismo e o Budismo e religião de povos, como a romana, a grega ou a assíria, e podemos acrescentar, as afro-brasileiras. As religiões de Igrejas possuem culto e doutrina fortemente organizada e as religiões de povos são constituídas de crenças e práticas nem sempre unificadas e codificadas.

Assim, na visão geral e, segundo a perspectiva de Jean Séguy, destacada por Isambert, constatamos que festas folclóricas, religiões populares, superstições e sincretismos, constituem fenômenos inter-relacionados. É claro que religião e folclore são conceitos distintos, mas na prática se aproximam e se confundem, da mesma forma que superstições e sincretismos se aproximam entre si, embora sejam conceitos diferentes. As festas populares e as manifestações folclóricas refletem de modo geral a presença do sincretismo na religiosidade popular. Mas a religiosidade popular ultrapassa o folclore. Existem nas práticas religiosas afro-brasileiras componentes religiosos específicos e distintos do folclore. Podemos indicar entre outros o respeito por seres, lugares, objetos, gestos, cânticos e palavras sagradas e a observação de cerimônias litúrgicas minuciosas e complexas.

Consideramos o sincretismo, como elemento essencial de todas as formas de religião, que está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral. Constatamos que o sincretismo constitui uma das características centrais das festas religiosas populares. Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos “sem se transformar totalmente naquilo que o senhor desejava” (Reis 1996: 20), nem ficar “presos a modelos ideológicos excludentes” (Munanga, 1996: 63).

O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma “reinvenção de significados” e uma “circularidade de culturas”. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores destas religiões também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram.

06. FESTAS RELIGIOSAS POPULARES: A FESTA DO DIVINO NO MARANHÃO:

Entre as muitas festas religiosas populares, queremos brevemente destacar a Festa do Divino Espírito Santo. (Ferretti 2007) Trata-se de uma tradição do Catolicismo e da cultura popular de origem portuguesa, muito encontrada em várias regiões, com características próprias em cada lugar. Em São Luís do Maranhão, é organizada principalmente por afro-descendentes, em Terreiros de Tambor de Mina, e nela se destacam os toques das caixeiros. Estas são características básicas que distinguem a Festa do Divino do Maranhão e de outros lugares. Atualmente a festa do Divino do Maranhão está se expandindo, levada por maranhenses, sobretudo para o Rio de Janeiro e para São Paulo. É uma festa com organização minuciosa e complexa, com uma seqüência barroca de rituais, que não podem deixar de ser executados.

A festa do Divino realizada nos terreiros de tambor de mina constitui-se um dos principais elementos que evidenciam a presença do sincretismo religioso nas religiões afro-maranhenses. O ritualismo barroco e minucioso, evidenciado nos cânticos lentos e demorados das caixeiros e nas longas cerimônias da festa do Divino nos terreiros é, também, encontrado em outros rituais do Tambor de Mina, lembrando o Te Deum e as Missas Solenes da Igreja Católica. O exagero barroco de rituais em contraste com a sóbria discricção dos participantes é, também, uma característica desta e de outras festas populares no Maranhão.

Como dissemos em outro trabalho (Ferretti, S. 1995: 187), o sincretismo da festa do Divino nos Terreiros de Mina pode ser visto como paralelismo entre religiosidade e rituais de origem africana e do catolicismo popular, como se fossem duas retas que se encontram no infinito. Paralelismo de idéias e valores que estão próximos, mas não se misturam nem se confundem.

A festa do Divino reflete aspirações de abundância e de glórias do passado que estão presentes nas classes populares. É uma festa comunitária que ritualiza a colaboração e a fartura conseguida através da organização e da criatividade popular. É uma festa solene e muito ritualizada que se destaca mais pelo cumprimento do dever e da obrigação, do que pelos elementos de brincadeira, que, entretanto, estão presentes em certos momentos. No passado a festa do Divino nos terreiros era considerada como uma heresia pelos setores mais conservadores da Igreja Católica. Hoje a o catolicismo oficial a encara com maior condescendência, considerando-a como um fenômeno cultural das classes populares, mas com raras exceções, o clero católico em geral não entende muito bem o significado profundo desta festa.

Há pelo menos dois elementos estruturantes das religiões afro-brasileiras que estão presentes na Festa do Divino nos terreiros. Um deles é o oráculo ou previsão do futuro, quando os participantes consideram que qualquer erro nos rituais da festa implica na ocorrência de infortúnios para membros do grupo. Outro elemento é a o símbolo da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, que pode ser comparado com o recebimento das entidades em transe pelos médiuns. Nestes como em outros elementos encontramos paralelismos entre as religiões afro e o catolicismo.

Verificamos, portanto que a Festa do Divino no Maranhão constitui manifestação da religião e da cultura popular em que é evidente a presença do sincretismo, associando

elementos do catolicismo popular à tradições religiosas africanas. Nesta festa a idéia de segredo e de mistério, fundamental nas tradições afro-brasileiras se associa ao mistério das três pessoas em uma, representadas pelo Pai, Filho e Espírito Santo. Ao mesmo tempo a realização de festas constitui outro elemento típico do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. Vemos assim que a Festa do Divino constitui um bom exemplo para se estudar a associação íntima entre a religião e a cultura popular.

07. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AMARAL, Rita de Cássia de M. P. **Povo-de-santo, Povo-de-festa**. Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAS/USP, São Paulo, 1992.

_____. **Festa à Brasileira**. Significado do festejar, no país que “não é sério”. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS/USP, São Paulo, 1998.

BAKHTIN, Mikail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

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

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CALLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa: Ed. 70, 1988.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARVALHO, Maria Michol P. de. **Matracas que desafiam o tempo, é o bumba-meu-boi do Maranhão**. Um estudo da tradição modernidade na cultura popular. São Luís: S/Ed. 1995.

DRIESSEN, Henrk, “Elite” Versus “Popular” Religion? The politics of Religion in Rural Andalusia. an Anthrohistorical Perspective. SANTAJO, C. Álvares e Outros. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Antrhops, 1989, pp 82-104.

DROOGERS, A. e SIEBERS, H. Popular religion and power in Latin America: an introduction. DROOGERS, A., HUIZIER, G and SIEBERS, H. (eds). **Popular Power in Latin American Religions**. Florida: Verlag Breitenbach Publisers, 1991, pp 1-25.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. . São Paulo: Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Fortaleza / Rio de Janeiro: Ed.UFC/ Tempo Brasileiro, 1983.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo/ São Luís: EDUSP/ FAPEMA, 1995.

_____. Sincretismo e Religião na Festa do Divino. In: **Encontro Internacional sobre o Divino**. São Luís: SESC, 2007 (Comunicação em mesa redonda).

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

HEERS, Jacques. **Festas de Loucos e Carnavais**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Novo Aurélio**. Dicionário da Língua Portuguesa. Séc. XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ISAMBERT, François-André. **Le Sens du Sacré**. Fête et religion populaire. Paris: Ed. de Minuit, 1982.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU/ EDUSP: 1974.

- MONTEIRO, Mario Ypiranga. **Cultos de Santos & Festas Profano-Religiosas**. Manaus: FUNCOMIZ, 1983.
- MONTOYA, Pedro Córdoba. Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica. SANTAJO, C. Álvares e Outros. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Antrhopos, 1989. pp 70-81.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. In: **Revista USP 28**. Dossiê Povo Negro - 300 Anos. São Paulo, 1996, p. 56 - 63.
- ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**. Ensaio de cultura popular e religião. São Paulo: Paz e Terra, 1980.
- _____. **Românticos e Folcloristas**. Cultura Popular. São Paulo: Ed. Olho D'água, 1992.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **Carnaval Brasileiro**. O vivido e o mito. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. El sincretismo em America Latina. **Presencia Ecumenica**. Caracas, 1996: 3-13.
- PRADO, Regina dos Santos. **Todo ano tem**. Festas na cultura popular camponesa. São Luís: EDUFMA/PPGCS 2007, (Original, 1977).
- PRIORI, Mari del. **Festas e Utopias**. No Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. In: **Revista USP 28**. Dossiê Povo Negro - 300 Anos. São Paulo, 1996, p. 14 - 39.
- _____. **A Morte é uma Festa**. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana**. S.Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- ROLIM, Francisco F. **Religião e Classes Populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SANTAJO, C. Álvares e Outros. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Antrhopos, 1989.
- SATRIANI, Luigi Lombardi. **Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. El Hambre como derrota de Dios. SANTAJO, C. Álvares e Outros. **La Religiosidade Popular**. Barcelona: Antrhopos, 1989. pp 55-69.
- VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo> Brasiliense, 1987.

Resumo:

Título: Religião e Festas Populares

Relações entre religião e festas populares e interesse de seu estudo. Reflexões sobre sincretismo cultural e religioso e festas populares. Religiões afro-brasileiras, festas populares e sincretismo no contexto dos terreiros de tambor de mina do Maranhão.

Palavras chave: Religião - Festas Populares - Sincretismo

Sergio Figueiredo Ferretti

Dr. em Antropologia, Professor da UFMA

End.: Av. do Vale 14, apt. 401 - Ed. Titânium - Bairro Renascença II - São Luís - MA CEP 65075-820

Fone: (098) 3235-1291

ferretti@elo.com.br