

TAMBOR DE MINA E DIVINO ESPÍRITO SANTO: ARTICULAÇÕES, DIVERSIDADE, CRIATIVIDADE¹

TAMBOR DE MINA AND THE HOLY SPIRIT: ARTICULATIONS, DIVERSITY, CREATIVITY

João Leal*

O Tambor de Mina é a religião afro-brasileira predominante entre a população afrodescendente de São Luís (Maranhão). Apesar de ocupar uma posição algo marginal nos estudos de religiões afro-brasileiras (ENDLER e BRITO, 2016), o Tambor de Mina tem sido objeto de um conjunto de pesquisas antropológicas, que incluem as monografias pioneiras de Nunes Pereira (1979 [1947]) e Otávio Eduardo (1948), e mais re-

centemente as abordagens propostas por Sérgio Ferretti (2009 [1985]), 1995, 2001) e Mundicarmo Ferretti (2000)².

Um dos principais traços distintivos de Tambor de Mina é a importância dos voduns – divindades africanas da origem jeje –, no seu panteão espiritual³. Mas, além dos voduns, a maioria dos terreiros cultua outras entidades espirituais, como orixás (divindades africanas de origem iorubá) e encanta-

*Universidade NOVA de Lisboa (UNL), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Portugal. E-mail: joao.leal@fch.unl.pt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0513-103X>.

1. O presente artigo é uma versão em português, ligeiramente modificada, de um artigo inicialmente publicado em inglês na revista *Social Compass* (LEAL, 2019a). Agradeço aos pais e mães de santo dos vários terreiros, onde fiz pesquisa de campo, a sua hospitalidade e paciência. Agradecimentos especiais são devidos a Pai Wender. A pesquisa para este artigo foi financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia através do projeto “Ritual, Etnicidade e Transnacionalismo” (PTDC/CS-ANT/100037/2008) e pela FAPEMA (através de uma bolsa de Professor Visitante que financiou o meu trabalho de campo em São Luís entre maio e setembro de 2014). Agradeço aos/às pareceristas os seus comentários e sugestões.

2. A bibliografia sobre o Tambor de Mina inclui ainda os estudos de Amália Barreto (1987, 1997). Maria do Rosário Santos e Manoel Neto (1989), Daniel Halperin (1995), Luís Nicolau Parés (1997) e Gerson Lindoso (2014). Reginaldo Prandi também escreveu sobre o Tambor de Mina em São Paulo (PRANDI, 1997; PRANDI e SOUZA, 2004).

3. Jeje é a designação brasileira atribuída a pessoas (escravos) e formas culturais provenientes de grupos étnicos tradicionalmente localizados pela literatura antropológica no antigo Daomé. No seu estudo recente sobre o candomblé jeje da Bahia, Luís Nicolau Parés, adotando os critérios linguísticos propostos por H. B. Capo, se refere a esses grupos como integrando uma área mais vasta de “gbe falantes”. Esta área com-



dos. Os encantados, em particular, desempenham um papel importante no Tambor de Mina: correspondem, na maioria dos casos, a espíritos de pessoas que, após sua existência terrena, se *encantaram*, isto é, passaram a viver em universos paralelos ao universo humano, localizados em rios, no mar ou debaixo da terra. Na maioria das casas de culto, os encantados incluem várias categorias de entidades espirituais: reis e nobres europeus, turcos, caboclos, princesas, surrupiras. Enquanto os caboclos podem ser encontrados noutras religiões afro-brasileiras, os reis e nobres europeus, bem como os turcos, são entidades espirituais que só existem no Tambor de Mina. Algumas dessas entidades têm a sua origem no Tambor de Mina, outras derivam de gêneros religiosos como a Pajelança (designação local dada a crenças e práticas xamanísticas de origem indígena) e o Terecô – a religião afro-brasileira predominante no sudeste do Maranhão (FERRETTI, 2003; AHLERT, 2013; CRUZ, 2018). Essas diferentes entidades estão organizadas em famílias, e o princípio subjacente ao Tambor de Mina é a sua “produtividade espiritual” – adaptando um conceito proposto por Maurizio Bettini (2016) para outro contexto⁴.

Como noutras religiões afro-brasileiras, a possessão, assim como os sacrifícios animais e outras ofertas, são as principais formas de culto nos terreiros de Tambor de Mina. A possessão ocorre durante os chamados

toques de tambor, que podem durar horas, e durante os quais os devotos incorporam uma pluralidade de encantados. O script ritual do Tambor de Mina inclui outros toques, dedicados a categorias específicas de entidades espirituais, como: o tambor da mata – dedicado às entidades da mata; o tambor de índio – dedicado aos espíritos dos “índios selvagens”; e o ritual de cura – correspondente a sessões de cura em que os encantados relacionados com a Pajelança se fazem presentes. Alguns desses rituais são originários de outros gêneros religiosos, de origem africana ou indígena, mas foram incorporados no script ritual do Tambor de Mina. O mesmo sucede com várias outras celebrações que fazem parte do calendário anual do Tambor de Mina. Além da sua “produtividade espiritual”, o Tambor de Mina caracteriza-se, portanto, pela sua “produtividade ritual”. Em ambos os casos, a expansão e a agregação (PARÉS, 2011) parecem ser características básicas de Tambor de Mina.

Os princípios da produtividade espiritual e ritual, baseados na expansão e na agregação, são também importantes para entender outro aspeto importante do Tambor de Mina: o papel desempenhado no seu script ritual por crenças e práticas originárias do catolicismo. Este ponto foi sublinhado por Otávio Eduardo (1948), um discípulo de Herskovits que analisou o Tambor de Mina como um exemplo de “aculturação religiosa”. Mas foi sobretudo

preende “a região setentrional do atual Togo, República de Benim e o Sudoeste da Nigéria, onde habitavam povos tradicionalmente designados na literatura como adja. ewe, fon ou combinações desses termos como adja-ewe” (PARÉS, 2011, p. 14).

4. A expressão usada por Bettini é “produtividade divina” e foi proposta no âmbito de sua análise do politeísmo greco-romano. Refere-se tanto a processos de constante produção de divindades, como a práticas de “divinização de seres originalmente mortais” (BETTINI, 2016, p. 122), como, finalmente, a “empréstimos de divindades estrangeiras” (BETTINI, 2016, p. 127) e sua incorporação no panteão das religiões grega e romana. Em qualquer um dos casos, é a capacidade de produção de múltiplas entidades espirituais característica de um determinado género religioso que o autor visa tematizar.

do enfatizado por Sérgio Ferretti, cuja segunda monografia sobre a Casa das Minas (FERRETTI, 1995) foi justamente dedicada ao estudo do sincretismo. Outros autores também enfatizaram esse aspeto do Tambor de Mina (BARRETTO, 1987; HALPERIN, 1995)

É sabido que o conceito de sincretismo tem sido amplamente utilizado para caracterizar outras religiões afro-brasileiras, nomeadamente o Candomblé (BASTIDE, 1960). Mas a literatura antropológica disponível tem posto em relevo uma relação muito mais forte entre o Tambor de Mina e o catolicismo do que aquela que podemos encontrar noutras religiões afro-brasileiras. Ao contrário do que aconteceu, a partir dos anos 1980, noutras religiões afro-brasileiras como o Candomblé (SERRA, 1995; SANZI, 2007), a dessincretização é também uma tendência residual no Tambor de Mina contemporâneo.

Esta abertura do Tambor de Mina ao catolicismo tem várias expressões. Para além das analogias mais usuais estabelecidas entre entidades espirituais africanas e santos católicos (e invocações de Nossa Senhora), os toques de Tambor de Mina são geralmente precedidos por cânticos e rezas católicas, e muitos terreiros celebram festas católicas como o Natal, a festa de Santa Bárbara – que é vista com a padroeira do Tambor de Mina –, ou a festa de São Lázaro – que é homenageado por intermédio do *banquete dos cachorros*.

Entre as festas católicas celebradas pelos terreiros de Tambor de Mina, as mais importantes são as festas do Divino Espírito Santo (ou, como são mais conhecidas no Brasil, as festas do Divino). Estas festas têm a sua origem no século XIV em Portugal continental. No século XV viajaram para os arquipélagos

atlânticos da Madeira e dos Açores, e a partir do século XVII migraram para o Brasil, vindos tanto de Portugal continental como dos Açores. No Maranhão, as festas foram alegadamente introduzidas no início do século XVII por colonos açorianos e são, atualmente, as festas católicas mais importantes no estado (LEAL, 2017), além de serem também o modelo para outras festas católicas no Maranhão (PACHECO, 2004).

Em São Luís, a adoção ou a cooptação das festas pelos terreiros de Tambor de Mina teve lugar no final do século XIX. Na década de 1940, Eduardo (1948) listou a sua presença na maioria das vinte casas de culto então ativas em São Luís e dados atuais mostram que cerca de setenta casas de culto de Tambor de Mina (de um total estimado de 120) celebram a festa (LEAL, 2017).

O objetivo deste artigo é analisar os modos de articulação entre Tambor de Mina e festas do Divino. As festas poderiam eventualmente ser organizadas pelos terreiros de Tambor de Mina, de acordo com princípios de autonomia entre crenças e práticas rituais afro-brasileiras e católicas que podem ser encontrados noutras religiões afro-brasileiras. De facto, no início da minha pesquisa, a autonomia das festas em relação ao Tambor de Mina era enfatizado por muitos pais e mães de santo: como disse um deles, “Mina é Mina, Divino é Divino”. Mas, rapidamente, me dei conta que em muitos terreiros a organização das festas conduz ao estabelecimento de várias articulações com entidades espirituais e com rituais do Tambor de Mina. As festas são vistas como festas católicas, mas a sua apropriação pelos terreiros é baseada na exploração de compatibilidades ontológicas e interações rituais entre ambos os gêneros religiosos⁵.

5. Para uma exploração mais detalhada deste ponto, ver Ferretti (1995) e Leal (2017).

O artigo coloca particular ênfase na diversidade dos modos de articulação entre Mina e Divino. Embora a festa em si tenha um script relativamente constante, as conexões estabelecidas entre festas do Divino e Tambor de Mina são caracterizadas pela flexibilidade. Argumento que essa flexibilidade está ligada a duas razões principais. Por um lado, está associada a políticas mais amplas de gestão das fronteiras entre gêneros religiosos adotadas em cada terreiro. Por outro lado, decorrer de políticas diferenciadas de exibição e contenção (JOHNSON, 2002; CASTILLO, 2011) relacionadas com a (in)visibilidade do Tambor de Mina no espaço público. Em ambos os casos, o que está em jogo é a gestão criativa das conexões e fronteiras que estruturam a interação entre o Tambor de Mina e as festas do Divino.

Este artigo deve ser lido, primeiramente, como um contributo para os debates antropológicos sobre criatividade (LIEP, 2001; HALLAM; INGOLD, 2007). Ao enfatizar o modo como a criatividade é uma característica central dos processos de apropriação das festas pelos terreiros de Tambor de Mina, argumenta que a criatividade não pertence à esfera do “extraordinário”, mas faz parte dos processos de produção e reprodução cultural inscritos na reiterada cooptação das festas pelos terreiros. Enfatiza também a forma como a criatividade compreende não apenas a adoção de inovações, mas envolve igualmente a sua gestão criativa, baseada tanto na *mimesis* quanto na constante reorganização de crenças e rituais tradicionalmente associadas às festas. Finalmente, enfatiza o modo como a criatividade, ao mesmo tempo que depende das condições políticas no quadro das quais as casas de culto de Tambor de Mina operam, caracterizadas pela importância de questões relacionadas com a sua (in)visibilidade na esfera pública,

é também um instrumento para a negociação dessas condições.

Ao concentrar-se nas relações entre uma religião afro-brasileira e um ritual católico, o artigo é também uma contribuição para discussões recentes sobre processos de interface entre diferentes gêneros religiosos nas religiões afro-brasileiras (CAPO-NE, 2005; 2014; ANJOS, 2006; ORO e ANJOS, 2009; GOLDMAN, 2015; NETO, 2017). Ao enfatizar a negociação contínua e variável das articulações entre o Tambor de Mina e as festas do Divino, o artigo localiza essas articulações não no passado distante do “sincretismo”, mas no presente de uma religião afro-brasileira que é continuamente feita e refeita; aborda também esses modos de articulação, não tanto em termos dos seus resultados finais – como é mais usual na literatura sobre sincretismo –, mas como um conjunto de processos que constantemente modelam e remodelam as relações entre os dois gêneros religiosos.

O artigo baseia-se em trabalho de campo realizado em sete terreiros de Tambor de Mina, por nove meses, entre 2011 e 2014. O meu foco inicial foi nalgumas casas de culto mais prestigiadas, como a Casa das Minas, a Casa Fanti-Ashanti, a Casa de Iemanjá e a Casa de Dona Elzita (também conhecida como Terreiro Fé em Deus). Como a maioria dessas casas de culto tinha sido objeto de estudos anteriores, a minha ideia era tirar partido dessa informação geral de forma a poder concentrar-me no estudo mais detalhado das festas do Divino. Mais tarde, decidi ampliar meu trabalho de campo, com o objetivo de incluir festas realizadas em terreiros menos conhecidos. Dois desses terreiros – o Ilê Ashé Obá Izô e o Terreiro de Mina Jardim da Encantaria –, tinham a vantagem adicional de serem liderados por pais de santo mais jovens; e o terceiro – a Casa de Pai Edmilson

(também conhecida como Associação Tenda Umbandista Santo Onofre) –, foi escolhido por combinar tradições religiosas oriundas do Tambor de Mina com tradições religiosas provenientes da Umbanda.

1. Mina e Divino: modos de articulação

As festas do Divino em São Luís são celebrações religiosas em honra e louvor ao Espírito Santo, centradas numa coroa encimada por uma pomba, que representa o Espírito Santo. Além da coroa, este é ainda representado por um pombo de madeira e pelo mastro, que também sinaliza o lugar onde a festa ocorre. Enquanto algumas festas são exclusivamente dedicadas ao Espírito Santo e ocorrem no domingo de Pentecostes, a maioria cultua o Espírito Santo e um santo (ou santa) católico(a) (ou uma invocação de Nossa Senhora) e ocorrem ao longo do ano. Os chamados impérios, compostos por seis crianças ou pré-adolescentes de ambos os sexos, são os principais protagonistas das festas. Usam trajes reais e dois deles – o imperador e a imperatriz –, usam também uma pequena coroa. As festas podem durar até três semanas e incluem vários segmentos rituais, como o buscamento e o levantamento do mastro e o seu derubamento, a coroação do imperador e da imperatriz, uma missa, várias refeições, incluindo uma grande refeição aberta ao público, e sessões de cânticos dedicadas ao Espírito Santo e a outras entidades espirituais

católicas. As festas têm um repertório musical próprio, que é executado por grupos de seis a oito mulheres, na sua maioria afro-descendentes, que tocam tambor e cantam – as chamadas caixeiras⁶.

As festas do Espírito Santo nas casas de Tambor de Mina estão firmemente localizadas no terreno da devoção católica. São frequentemente apresentadas pelos diferentes pais e mães de santo que as organizam como resultantes da sua própria devoção pessoal ou de promessas ao Espírito Santo. Como afirma Pai Wender, pai de santo do Ilê Ashé Obá Izô:

Alguns fazem por fé, outros porque teve uma promessa que foi na casa de um devoto antigo, disse lá: ‘Ó meu Divino se alcançar minha graça, eu faço uma festa pra você, no próximo ano’. E assim, cada um tem a sua maneira de pedir as suas promessas e de hoje estar fazendo essa festa. [...] Creio que seja de [...] devoção de cada um mesmo e apegção ao Divino Espírito Santo.

A maioria das crianças dos impérios também participa na festa, em resultado de promessas feitas ao Espírito Santo pelos seus pais (ou por outros parentes próximos) ou, nalguns casos, como resultado de uma devoção “para a vida” desses seus parentes. Muitas das dezenas de pessoas que ajudam na festa, particularmente as caixeiras, também são promesseiros ou devotos do Espírito Santo.

6. Para uma descrição mais detalhada das festas do Divino, ver Ferretti (1995; 2001) e Leal (2017).

Quadro 1. Encantados e festas do Divino

<i>Terreiro</i>	<i>Encantado</i>
Casa das Minas	Nochê Sepazim
Casa de Iemanjá	Dom Luís
Casa Fanti-Ashanti	Oxalá/ Lissá
Ilê Ashé Obá Izô	Dom Luís
Casa de Dona Elzita	Vó Missã/ Surrupirinha
Jardim da Encantaria	Caboclo João da Mata
Casa de Pai Edmilson	Palha Velha

Fonte: elaborado pelo autor.

Além de pertencerem ao universo da devoção católica, as festas do Divino estão também ligadas ao domínio da obrigação afro-religiosa (obrigação é a designação genérica dada aos deveres religiosos que as filhas e filhos de santo têm para com os seus encantados). De facto, em muitos terreiros, elas são simultaneamente uma obrigação para com um encantado específico (Quadro 1).

As razões dadas para essa obrigação são múltiplas. No Tambor de Mina, muitos encantados são vistos como devotos de santos (ou santas) católico(a)s (ou invocações de Nossa Senhora) e de outras entidades espirituais católicas – como o Espírito Santo – e as festas são uma ocasião ritual para os encantados homenagearem o Espírito Santo. Assim, em muitas casas de culto foi um encantado que “pediu” a festa, que se tornou subsequentemente uma obrigação do pai ou mãe de santo para com o encantado. Alguns pais e mães de santo, em vez de “devoção”, preferem usar a categoria de “simpatia”: os encantados “simpatizam” com as festas, ou seja, apreciam tanto a efervescência associada a elas quanto a sua estética barroca.

A mesma mistura de devoção católica e obrigação afro-brasileira aplica-se a vários outros desempenhos rituais associados às

festas. Embora, nalguns casos, o patrocínio dos impérios seja o resultado de uma promessa feita ao Espírito Santo, noutros casos, ele pode derivar de um pedido de um encantado. Tocar caixa pode também decorrer de um pedido de um encantado, por vezes associado a um acordo espiritual por intermédio do qual a caixeira substitui as suas obrigações para com o encantado, pela obrigação de tocar para o Espírito Santo.

Em resultado do seu papel na adoção das festas pelos terreiros de Tambor de Mina, os encantados estão frequentemente associados a decisões sobre o ritual, relacionadas por exemplo com a escolha da cor dos trajes dos impérios e da própria decoração da festa. Podem também desempenhar um papel destacado em certos segmentos rituais da festa. Nalguns casos, é um encantado que, “em cima” do pai ou da mãe de santo, recebe os impérios e os símbolos do Espírito Santo após a missa do dia da festa. Esse encantado pode ser assessorado neste seu papel por outros encantados da mesma família. Os encantados também podem fazer-se presentes noutros segmentos rituais, como a abertura da tribuna – o altar católico onde os símbolos do Espírito Santo são colocados durante a festa –, ou o encerramento da tribuna – no decurso do qual os impérios são

coroados pelas caixeiras. Nalgumas casas de culto, as crianças dos impérios – muito embora elas possam não ter conhecimento do facto –, representam alguns encantados. Mas os segmentos rituais das festas, onde a participação dos encantados é mais saliente, são os relacionados com o mastro. O buscamiento, o levantamento e o derrubamento do mastro decorrem num registo de brincadeira, excesso e transgressão e envolvem, na maioria dos terreiros, a participação de uma categoria especial de encantados: os chamados caboclos farristas, cujo comportamento transgressivo foi exemplarmente descrito por Seth Leacock (1964). São eles os principais protagonistas afro-religiosos desses segmentos rituais, e o seu comportamento transgressor é decisivo para que estes se coloquem do lado daquilo que, adaptando um conceito proposto por Victor Turner (1969), poderíamos classificar como “antiestrutura” (LEAL, 2019b).

Em resumo: os encantados não só desempenham um papel importante na cooptação das festas pelas casas de culto de Tambor de Mina, mas na maioria das festas também estão ativamente envolvidos nelas. Podemos mesmo dizer que é graças à sua intervenção, que a festa – um ritual católico – é “domesticada”, isto é, converte-se num ritual que continuando a ser católico, passa também a se situar no universo espiritual e ritual do Tambor de Mina.

As articulações entre as festas do Divino e o Tambor de Mina também são evidentes em alguns rituais afro-brasileiros que têm lugar durante o período dedicado às festas. Efetivamente, na maioria dos terreiros, as festas do Divino fazem parte de uma celebração mais ampla que envolve a organização de cinco a sete toques de Tambor de Mina. É o que acontece com as festas que louvam o Espírito Santo e um santo (ou santa)

católico(a) (ou uma invocação de Nossa Senhora). Essa entidade espiritual católica geralmente é “sincretizada” com um encantado, e os toques de tambor são organizadas em sua honra, bem como em homenagem a outras entidades espirituais afro-brasileiras.

A maioria dos pais e mães de santo insiste que existe uma razão pragmática para organizar esses toques de tambor durante o período da festa: o objetivo é tirar partido da concentração de pessoas propiciada pelas festas, de forma a envolver o maior número possível delas –sobretudo as que não são frequentadoras habituais do terreiro –, com os rituais do Tambor de Mina. Nestes casos, a separação entre os toques de tambor e as festas do Divino é fortemente enfatizada.

Nalgumas casas de culto, esses toques de tambor estão, porém, articulados com o Espírito Santo. A tribuna só é desmontada sete dias depois do encerramento formal da festa e é em frente da tribuna – onde continua a coroa do Espírito Santo –, que se realizam os toques de tambor. As razões dadas para a manutenção da tribuna por mais sete dias fazem, muitas vezes, intervir os encantados: a tribuna ficaria montada porque eles gostam de vir apreciar a riqueza da festa e o luxo dos trajes dos impérios (que ficam igualmente na tribuna). Em alguns terreiros é mesmo estabelecida uma correlação mais explícita entre os toques de tambor e o Espírito Santo. No toque final de tambor, a coroa do Espírito Santo é ritualmente devolvida ao altar católico da casa através de uma cerimônia que envolve a sua circulação entre todas as filhas e filhos de santo, e que é acompanhada por uma doutrina de Mina. Nalgumas casas de culto, as crianças dos impérios participam também num toque de tambor dedicado às princesas – entidades espirituais do Tambor de Mina que se comportam como crianças. Embora esses mo-

dos de articulação entre o Tambor de Mina e o Espírito Santo sejam mais subtis do que aqueles que ocorrem durante a festa, eles indicam, no entanto, que a separação entre os toques de tambor e as festas do Divino coexiste com arranjos rituais que exploram a interface entre ambos.

2. Multiplicidade e diversidade

O que tenho vindo a apresentar não é uma lista obrigatória das conexões existentes entre o Tambor de Mina e as festas do Divino, suscetível de aplicação a todas os terreiros, mas sim uma relação dos possíveis modos de articulação entre os dois gêneros religiosos.

De facto, a diversidade e a multiplicidade são características centrais dos modos de articulação entre festas do Divino e Tambor de Mina. A maioria desses modos de articulação está presente nalgumas casas de culto. É o que se passa com as casas de Iemanjá, Ilê Ashé Obá Izô e Jardim da Encantaria. Já nas Casa Fanti-Ashanti e na casa de Dona Elzita, ou ainda, na Casa das Minas, apenas alguns desses modos de articulação podem ser encontrados. E ainda noutros casos, como na casa de Pai Edmilson, essas articulações podem assumir formas ainda mais radicais.

Este padrão de multiplicidade aplica-se, antes do mais, ao papel dos encantados na adoção das festas. Se, por um lado, como indiquei anteriormente, a “devoção” do encantado é apresentada como decisiva, por outro lado “simpatia” é, nalguns casos, a palavra escolhida para definir a relação entre os encantados e as festas. É o que se passa na Casa Fanti-Ashanti. Como disse Pai Euclides (entretanto, falecido): “vodum não pode ter devoção por santo, porque um é africano e outro é católico. Pode ter uma afinidade, uma simpatia. [Assim] o

vodum pode simpatizar com a festa [do Espírito Santo] e em alguns casos pode pedir a festa”. No extremo oposto, no terreiro de Pai Edmilson, não só a festa é uma devoção ao Espírito Santo do seu principal encantado (Palha Velha), como é também uma reprodução “na terra” da corte imperial de Palha Velha “na encantaria”.

O mesmo se aplica à participação dos encantados na organização da festa. Embora em algumas casas, a escolha da cor dominante da festa seja uma decisão do encantado, noutras casas de culto é uma decisão tomada conjuntamente pelo pai ou mãe de santo e pelos promesseiros que “bancam” os impérios. Algumas inovações rituais mais específicas introduzidas nas festas podem também ser apresentadas ora como o resultado de um pedido do encantado, ora, mais prosaicamente, como resultado de uma decisão do pai ou mãe de santo.

O envolvimento dos encantados nas festas é também caracterizado pela diversidade. Por exemplo, a correspondência estabelecida entre as crianças dos impérios e os encantados é particularmente forte no terreiro de Dona Elzita e na Casa de Iemanjá. Na casa de culto de Pai Edmilson, de acordo com as formulações mais radicais que aí caracterizam as festas, os impérios são substituídos por uma corte imperial. Esta corte imperial inclui cerca de 50 a 60 crianças e cada criança representa um encantado (ou um santo católico). Mas noutras casas de culto onde realizei pesquisas, não era necessariamente estabelecida uma correspondência entre as crianças dos impérios e os encantados.

A participação dos encantados em segmentos rituais mais precisos das festas também apresenta várias formas. Nalgumas casas, é o pai ou mãe de santo que recebe a coroa e os impérios depois da missa, e a participação dos encantados na abertura e

no encerramento da tribuna é também residual. Passa-se o mesmo com a participação dos caboclos farristas nas sequências rituais relacionadas com o mastro. Na casa de Dona Elzita, por exemplo, apenas os caboclos de outras casas podem participar nessas sequências. Já na Casa Fanti-Ashanti e no terreiro Jardim da Encantaria, os caboclos não são bem-vindos. Como disse Pai Clemente Filho: “não gosto desses bandos de caboclo falando pornografia”.

As conexões entre os toques de tambor e o Espírito Santo também não seguem – como já mencionei anteriormente – um padrão fixo. Tanto a cerimônia que devolve a coroa ao altar católico da casa ao final do último toque, como a participação dos impérios no toque para as princesas, são específicas de algumas casas – como o Ilê Ashê Obá Izô ou o Terreiro de Mina Jardim da Encantaria.

Nalgumas casas de culto, os modos de articulação entre Tambor de Mina e festas do Divino podem assumir formas mais idiossincráticas e radicais. É o que se passa no Ilê Ashê Obá Izô, onde se realiza uma passagem de cura durante a festa. A passagem de cura é uma versão reduzida do ritual (ou brincadeira) de cura em que várias entidades espirituais, geralmente originárias da Pajelança, são incorporadas sucessivamente pelo pai de santo. A sua realização no período dedicado à festa, destina-se, segundo Pai Wender, a prevenir “choques de corrente”, isto é, conflitos entre os encantados que participam no buscamento, levantamento e derrubamento do mastro⁷. Na casa de Pai Edmilson, as soluções adotadas são ainda mais radicais. Como vimos, no seu terreiro,

os impérios são substituídos por uma corte imperial composta por cerca de sessenta crianças, cada uma representando um encantado específico (ou um santo católico). Simultaneamente, em resultado da decisão tomada pelo pai de santo de fazer convergir as festividades para o dia 13 de maio, as festas do Divino estão aí fortemente ligadas às celebrações do Preto Velho (uma entidade espiritual afro-brasileira muito popular, associada à Umbanda). Essas celebrações incluem procissões e refeições rituais em que participam tanto as crianças da corte imperial como os encantados das diversas filhas e filhos de santo do terreiro. De igual modo, no encerramento da tribuna, Pai Edmilson – debaixo de doutrinas de Umbanda –, incorpora sucessivamente as entidades espirituais que as crianças da corte imperial representaram durante toda a festa.

Finalmente, as conexões entre festas do Divino e o Tambor de Mina estão também relacionadas com diferentes formas de discursar a autonomia dos dois gêneros religiosos. Embora a maioria dos pais e mães de santo sublinhe as características católicas das festas que, na opinião deles, não são postas em causa pelas conexões entre as festas e o Tambor de Mina, alguns adotam um discurso “antissincrético” mais robusto (SHAW; STEWART, 1994): é esse o caso de Dona Elzita. Apesar de algumas conexões relevantes que a sua festa estabelece com o Tambor de Mina (a casa de culto de Dona Elzita é uma das casas onde os impérios representam encantados), ela tende a sublinhar de modo enfático as características estritamente católicas de sua festa. É por isso que, ao contrário do que a

7. O Terreiro de Mina Jardim da Encantaria realiza também uma passagem de cura, mas a justificativa dada por Pai Clemente Filho é mais geral: “serve pra limpar a casa, pra poder acontecer a festa”. Segundo ele, vários outros terreiros têm, gradualmente, adotado essa prática.

maioria das casas de culto faz, o folder que ela distribuí com a programação da festa não menciona os toques de tambor que ocorrem durante o período da festa. Como me referiu um dos organizadores da festa (neto carnal de Dona Elzita): “é, ela não gosta de misturar”.

Portanto, a multiplicidade é a principal característica da interface entre Tambor de Mina e festas do Divino. Os modos de articulação entre os dois gêneros religiosos não são uma propriedade, isto é, um atributo essencial e imutável, mas um conjunto de possibilidades que cada casa de culto é livre para activar, cancelar ou elaborar de forma própria.

*

É tentador ver essas diferenças nos modos de ativação da interface entre Mina e Divino como um “continuum”. Esta imagem do “continuum” tem sido frequentemente utilizada na literatura antropológica sobre religiões afro-brasileiras para descrever a distribuição irregular de alguns dos seus aspectos (BASTIDE, 1960; HERSKOVITS, 1966; CAPONE, 2005). No caso de São Luís, numa extremidade do “continuum” poderíamos localizar os terreiros onde os modos de articulação entre Divino e Mina são mais relevantes e, no outro extremo, poderiam ser colocadas as casas de culto onde estes são menos significativos. Mas a imagem do “continuum” tem limites: não só a maioria dos terreiros que estudei está principalmente localizada na zona média do “continuum”, como é muitas vezes difícil aplicar critérios quantitativos rigorosos à análise dos modos de articulação entre Tambor de Mina e festas do Divino. Na casa de culto de Dona Elzita, por exemplo, os encantados da casa não participam nos segmentos diretamente relacionados com o mastro

e ela tende a adotar, como vimos, um discurso antissincrético sobre as conexões entre Mina e Divino. Mas, ao mesmo tempo, é no seu terreiro que a correspondência entre as crianças dos impérios e os encantados, é mais enfaticamente estabelecida. Pai Euclides também adotava um discurso antissincrético. Como ele me disse,

A festa do Espírito Santo [aqui] não tem nada a ver com a encantaria. Nós não temos nadinha que se manifeste em ninguém, nem D. Luís, nem D. Sebastião. (...) Aqui, o encantado não pede nada, aqui quem resolve as coisas sou eu com a comunidade – sem encantado. Aqui, encantado, aqui, não pede nada, não escolhe nada.

A sua animosidade em relação à participação dos caboclos nos segmentos rituais relacionados com o mastro era também forte. No entanto, foi a sua casa de culto que adotou pela primeira vez a cerimônia que retorna a coroa ao altar católico da casa no final do último toque de tambor. É, por isso, difícil analisar a multiplicidade de modos de articulação entre Tambor de Mina e festas do Divino nos termos quantitativos rigorosos que estão implicados na imagem do “continuum”.

A diversidade e a multiplicidade não dizem apenas respeito às diferenças existentes entre terreiros, mas aplicam-se também a cada terreiro individualmente considerado. As opções relativas aos modos de articulação entre Mina e Divino podem, de facto, mudar ao longo do tempo. As informações reunidas pela antropóloga Amália Barretto (1987, 1997) sugerem que as conexões entre as festas do Divino e o Tambor de Mina na Casa Fanti-Ashanti eram mais efetivas na década de 1980, do que na atualidade. Então, a participação dos caboclos nos

segmentos relacionados ao mastro era mais usual, e Pai Euclides era mais afirmativo em relação à conexão entre a festa do Divino e Oxalá. Em algumas casas de culto, as mudanças podem ocorrer de ano para ano. No Ilê Ashé Obá Izó, a recepção da coroa e dos impérios pelos encantados foi, em 2013, uma cerimônia relativamente curta, mas, em 2014, transformou-se num ritual complexo com duração superior a uma hora. Em 2013, no mesmo terreiro, os impérios participaram no toque de tambor para princesas, mas em 2014 este toque não se realizou. Ou seja, a flexibilidade não diz apenas respeito às diferenças entre casas de culto, mas está também relacionada com os diferentes modos de gestão da diversidade adotados por cada terreiro ao longo do tempo.

3. Diversidade e criatividade

A diversidade dos modos de articulação entre Tambor de Mina e as festas do Divino está estreitamente articulada à criatividade que caracteriza o Tambor de Mina. Isso é mais evidente em relação a algumas soluções rituais que têm uma autoria individual que as conectam a uma casa de culto particular. É esse o caso, como já mencionado, da cerimônia que devolve a coroa ao altar da casa, no final do último toque de tambor realizado no período da festa. É também esse o caso da participação dos encantados na cerimônia que acolhe a coroa e os impérios após a missa, e o da participação dos impérios no toque para princesas. Todas essas soluções rituais são relativamente recentes, e foram adotadas pela primeira vez em terreiros específicos que as pessoas conseguem identificar com facilidade. A partir daí, viajam para outros terreiros e outras festas. No decurso do seu processo de difusão, novos detalhes rituais podem ser acrescentados

ou, inversamente, algumas soluções precisas podem ser abandonadas. É o que se passa, por exemplo com a cerimônia de recepção da coroa pelos encantados no dia da festa: a versão longa que Pai Wender adotou em 2014 introduziu um conjunto de novos detalhes em relação ao padrão seguido na Casa de Iemanjá que, provavelmente, já teria introduzido algumas inovações no modelo inicial adotado pela Casa de Nagô. Em contrapartida, a participação dos impérios no toque para princesas na casa de Pai Wender é trabalhada de forma relativamente menos elaborada do que na Casa de Iemanjá (donde parece ser originária).

Há outras soluções que são vistas como sendo mais tradicionais. É esse o caso do papel desempenhado pelos encantados na cooptação das festas do Divino. Esse padrão ritual parece ter sido estabelecido no início do processo de apropriação das festas do Divino pelas casas de Tambor de Mina, em finais do século XIX. Assim, de acordo com uma narrativa de origem muito difundida, a primeira festa do Divino que teve lugar num terreiro de Tambor de Mina foi realizada na Casa das Minas, e resultou de um pedido de uma vodum (Nochê Sepazim) (FERRETTI, 1995). É também o que se passa com a participação dos encantados nos segmentos rituais relacionados com o mastro: tanto quanto as pessoas se lembram, os encantados, particularmente os caboclos faristas, sempre participaram nesses segmentos da festa. Apesar de serem vistas como mais tradicionais, essas soluções podem ser trabalhadas de diferentes maneiras: no primeiro caso, como vimos, a devoção do encantado ao Espírito Santo é por vezes transformada em “simpatia” para com a festa; no segundo caso, mesmo que a maioria das casas de culto receba encantados nos segmentos rituais relacionados com o mastro,

há outras em que sua presença é ativamente desencorajada.

A multiplicidade é, portanto, o resultado de processos que envolvem tanto a adoção de novas soluções rituais quanto a sua gestão criativa. Esses processos possuem algumas características gerais. Em primeiro lugar, resultam de combinações variáveis de agencialidade humana e espiritual: enquanto algumas inovações são da responsabilidade dos encantados, outras são atribuídas aos pais e mães de santo. Em segundo lugar, o seu sucesso está relacionado com o prestígio e a influência das casas de culto que as adotaram pela primeira vez. A maioria das inovações que menciono foi introduzida, provavelmente, entre os anos 1960 e 1980, na Casa Fanti-Ashanti e no terreiro de Iemanjá. Estas duas casas de culto, dirigidas por pais de santo iniciados no famoso terreiro do Egito, para além da sua predisposição para a inovação, provavelmente herdada do terreiro do Egito, ocupavam então uma posição central na cena religiosa afro-brasileira de São Luís⁸. Uma vez que mantinham laços fortes com vários terreiros “juniores” que se originaram a partir delas, como no caso dos terreiros Ilê Ashé Obá Izô e Jardim da Encantaria, foi através dessas linhas de descendência religiosa que as inovações circularam. Inversamente, algumas inovações mais idiossincráticas não circularam devido à posição marginal ocupada pelas casas de culto onde foram adotadas. É esse o caso das inovações adotadas no terreiro de Pai Edmilson. Não só o seu terreiro se localiza fora da cidade de São Luís, ocupando, portanto, uma posição excêntrica em relação à cena afro-religiosa da

capital, como o seu script ritual articula, de forma mais enfática, Tambor de Mina e Umbanda. Alguns dos pais e mães de santo do Tambor de Mina mais ortodoxos até consideram que não é uma casa de culto de Tambor de Mina, mas um terreiro de Umbanda com alguns “traços de Mina”.

Para entender a diversidade que caracteriza a interface entre Tambor de Mina e festas do Divino, é necessário levar em conta que o Tambor de Mina, como muitas outras religiões afro-brasileiras, é caracterizado por uma grande autonomia e flexibilidade ritual. Como a maioria dos pais ou mãe de santo afirma, “cada casa é uma casa”, isso significa que cada casa de culto é livre de adotar, dentro de certos limites, soluções rituais inovadoras. É nesse contexto, que os diferentes modos de articulação entre Tambor de Mina e festas do Divino podem ser entendidos: como o resultado de exercícios autônomos e criativos que exploram as diferentes possibilidades ontológicas e rituais relacionadas com a cooptação e adoção das festas do Divino.

As razões mais precisas para a diversidade dessas articulações são variáveis. Mas neste artigo, gostaria, em particular, de me concentrar em duas delas. A primeira está ligada às políticas mais gerais que cada casa de culto adota em relação à gestão das fronteiras entre gêneros religiosos. Estas podem ser mais ou menos flexíveis ou, inversamente, mais ou menos fechadas. Uma das casas de culto, por exemplo, onde os modos de articulação entre Mina e Divino são mais fortes é a casa de Pai Edmilson; é também no seu terreiro que as fronteiras entre Tambor de Mina e Umbanda são mais tênues.

8. A orientação inovadora do terreiro do Egito foi evidenciada por Mundicarmo Ferretti, que sublinhou ter sido ele “o berço’ de várias ‘linhas’ de entidades espirituais caboclas ou ‘brasileiras’ e o “introdutor, ou inspirador, de rituais realizados para entidades não africanas” (FERRETI, 2000, p. 162).

Em ambos os casos, sua aproximação multiplica as conexões entre gêneros religiosos.

Na Casa de Iemanjá e no Ilê Ashé Obá Izô, cujo pai de santo foi iniciado na Casa de Iemanjá, as conexões entre Tambor de Mina e festas do Espírito Santo também são significativas. Isso parece derivar de uma abordagem mais eclética em relação à gestão das fronteiras entre gêneros religiosos, adotada na década de 1960 pelo falecido Pai Jorge, o ex-pai de santo da Casa de Iemanjá. Como Gerson Lindoso escreveu, Pai Jorge desenvolveu alguns contactos com o “Candomblé e Umbanda e outras religiões afro [e esses contactos] foram muito relevantes para sua jornada religiosa” (LINDOSO, 2014, p. 98). Consequentemente, a sua política em relação às festas do Divino era dirigida para o estabelecimento de vínculos mais efetivos com o Tambor de Mina.

No extremo oposto, as casas de culto de Tambor de Mina onde as conexões entre festas do Divino e Tambor de Mina são menos efetivas, são também caracterizadas por uma abordagem menos inclusiva em relação a outros gêneros religiosos. É o que se passa na Casa das Minas, que, dedicada somente ao culto dos voduns, exclui do seu script ritual, diferentemente do que passa na maioria dos terreiros de São Luís, entidades espirituais e rituais provenientes de outros gêneros religiosos. Também aí são discretas as articulações entre as festas e o Tambor de Mina. Como sublinhou Ferretti (1995), a presença de encantados na festa é muito sóbria e passa quase despercebida. É também esse o caso da Casa Fanti-Ashanti. Sendo um dos mais inovadores pais de santo de São Luís, Pai Euclides, depois de ter sido iniciado no Tambor de Mina nos anos 1950 (FERRETTI, 2000), foi iniciado no Candomblé no final da década de 1970, no Recife. A partir daí, sua casa de culto passou a orga-

nizar não apenas rituais do Tambor de Mina, mas também rituais do Candomblé. Todavia, sua adoção do Candomblé baseou-se em princípios de estrita separação espacial e temporal entre os dois gêneros religiosos. Como disse um dos pais de santo que foi iniciado por Pai Euclides:

[...] segundo [ele] me relatou, lá ele tinha isso tudo [os caboclos no mastro], mas depois da chegada do Candomblé isso quebrou um pouco. Não se sabe se é por causa dos rituais de aceitação, a entidade não se torna numa figura muito à vontade [...]. Pode ter sido alguma coisa referente a isso.

Entretanto, na maioria dos casos, as articulações entre Tambor de Mina e festas do Divino estão sobretudo relacionadas com as diferentes políticas de gestão dos binômios contenção e exibição (JOHNSON, 2002) – ou invisibilidade e visibilidade (CASTILLO, 2010) – que, tal como noutras religiões afro-brasileiras, caracterizam o Tambor de Mina. Como anteriormente mencionado, a festa do Divino é a festa mais importante dos terreiros de Tambor de Mina e aquela que os abre para públicos mais largos e os projecta de forma mais efetiva na esfera pública (LEAL, 2017). Nesse sentido, ela faz parte das estratégias de visibilidade por intermédio das quais as casas de culto de Tambor de Mina se envolvem com a esfera pública, religiosa e política de São Luís. Estas estratégias derivam não apenas da necessidade de contrariar estereótipos generalizados sobre o Tambor de Mina, como, em anos mais recentes, da necessidade de reagir à ofensiva neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras. De facto, sendo consideradas como as mais importantes festas católicas em todo o Maranhão, as festas do Divino contribuem, de forma poderosa, pa-

ra reforçar a percepção pública do Tambor de Mina como uma religião “respeitável”. Simultaneamente, elas foram também objeto de processos da objectificação cultural que as transformaram num símbolo do patrimônio cultural imaterial desse estado (LEAL, 2018). A sua cooptação pelos terreiros de Tambor de Mina contribui, portanto, para aumentar o seu capital cultural. É por isso que elas são vistas não apenas como fonte de acrescida energia religiosa e poder espiritual para os terreiros de Tambor de Mina, mas também como fonte do seu empoderamento político e cultural⁹.

Nalguns casos, isso significa que alguns pais ou mães de santo têm uma abordagem mais cuidadosa às conexões entre as festas e o Tambor de Mina. Eles querem que a festa seja vista como uma festa católica que ocorre em casas de culto de Tambor de Mina, e não como uma festa em que o catolicismo encosta em demasia numa religião que, para todos os efeitos, é ainda objeto mais ou menos generalizado de estereótipos negativos. Pude ouvir de uma devota do Divino que referenciou, num tom crítico: “Eu não concordo com misturas. Divino é Divino, Mina é Mina. [Ao contrário da Mina], o Espírito Santo é puro”. Alguns pais e mães de santo parecem ser sensíveis a esse tipo de observações e, sem pôr em causa as conexões entre Divino e Mina, têm uma aproximação mais cuidadosa ao tema. A visibilidade e a exibição (garantidas por uma festa católica) estão articuladas, nestes casos, com a invisibilidade e com a contenção (dos aspectos afro-brasileiros do culto).

A Casa das Minas segue, como já vimos, uma política de contenção em relação às festas do Divino. Sérgio Ferretti (1995) escreveu que isso resulta do estilo “puritano” adotado na Casa das Minas. Mas, como sublinha esse autor, é também a consequência da política de respeitabilidade seguida em relação à festa, que tem uma importante capacidade de penetração em segmentos da classe média afrodescendente de São Luís.

Noutras casas, os dispositivos de contenção adotados são aplicados de modo mais cirúrgico. É o que se passa com a oposição de Pai Clemente Filho à participação de caboclos farristas nos segmentos rituais relacionados com o mastro. Com efeito, uma das razões que ele me deu para não ter na sua festa esses “bandos de caboclos falando pornografia” foi que ela atraía vários amigos e vizinhos que ele próprio definiu com “católicos ranzinzas”. O mesmo se passa com o discurso antissincrético de Dona Elzita em relação às festas do Divino. Para ela, uma abordagem discreta às conexões entre Tambor de Mina e as festas do Espírito Santo é uma maneira de garantir que a festa mantém a abertura em relação à sua audiência católica.

No polo oposto, os modos de gestão mais abertos das fronteiras entre Mina e Divino parecem ter a ver – como na Casa de Iemanjá e no Ilê Ashé Obá Izô –, com políticas mais abertas de visibilização do Tambor de Mina na esfera pública. Essa foi a estratégia adotada com êxito por Pai Jorge a partir dos anos 1960. Ainda hoje ele é lembrado por ter sido o primeiro pai de san-

9. A importância dos discursos sobre cultura nas religiões afro-brasileiras foi sublinhada por diversos autores (por exemplo, TELES DOS SANTOS, 2007; SANZI, 2007). Enquanto no caso do Candomblé esses discursos operam a partir da objetificação cultural das suas raízes africanas, no Tambor de Mina reservam, como pudemos verificar, um papel importante às festas do Divino (LEAL, 2018).

to a “dançar no palácio” do Governo Estadual do Maranhão, àquela altura presidido por José Sarney. Pai Jorge organizava também, regularmente, apresentações públicas de Tambor de Mina. Entre a contenção e a exibição, a sua opção era, mais claramente do que no caso de outros terreiros, pela exibição. Esta opção é também uma das “imagens de marca” de muitos terreiros – como o Ilê Ashé Obá Izô –, cuja filiação espiritual remonta à Casa de Iemanjá. Num como noutro caso, é a mesma estratégia de visibilidade adotada em relação ao conjunto da ritualidade afro-brasileira que é aplicada às conexões entre Mina e Divino.

Os modos de articulação entre Tambor de Mina e as festas do Espírito Santo podem, portanto, ser vistos como uma resposta a um contexto político mais amplo que torna a (in)visibilidade num ponto central das relações que as casas de culto de Tambor de Mina mantêm com a esfera pública. Localizando-se na encruzilhada entre devoção católica e obrigação afro-religiosa, eles podem envolver diferentes formas de tornar (mais ou menos) explícita esta sua natureza religiosa dual.

Afirmar isto não é reduzir a análise às teses defendidas, por exemplo, por Bastide (2002 [1946]), que fazem do catolicismo uma “máscara” usada com intuítos meramente estratégicos pelos terreiros afro-brasileiros. A adoção das festas do Divino pelos terreiros de Tambor de Mina tem, antes do mais, uma base religiosa que combina devoção católica e obrigação afro-religiosa. Sem essa firme base religiosa, elas provavelmente já teriam entrado em declínio. Mas sendo também “a festa maior dos terreiros”, aquela que os projeta de forma mais enfática na esfera pública, a sua gestão envolve necessariamente opções relativas aos modos de explicitação do encaixe entre Mina e Divino.

Considerações finais

Como foi afirmado no início deste artigo, a diversidade dos modos de articulação entre Tambor de Mina e festas do Divino é o resultado da gestão criativa das conexões e fronteiras que presidem a relação entre ambos os gêneros religiosos. Este artigo pode, assim, ser visto como uma contribuição para os debates antropológicos atuais sobre criatividade. Como noutros casos, a criatividade no Tambor de Mina não diz apenas respeito ao “extraordinário”, mas é uma característica intrínseca aos processos religiosos que analisei. Como Robert Borofsky (2001, p. 69) escreveu: “a criatividade é mais gerúndio do que substantivo – mais uma criação, um processo, do que uma coisa que possa ser localizada. Está sempre em movimento”. Como noutros casos também, a criatividade não se aplica apenas às inovações introduzidas num script preexistente, mas também a formas de gestão da tradição que incluem não apenas a reiteração, mas também a secundarização ou a supressão de opções rituais consagradas. Como Tim Ingold e Elisabeth Hallam argumentaram, a criatividade não é apenas sobre o que é “novo”, mas também sobre o modo como são geridas a “convenção” e a “continuidade” (2007, p. 2, 5).

A análise que propus também é importante porque permite corrigir a tendência para olhar a criatividade como estando separada dos contextos políticos mais amplos que a permitem ou enfraquecem. As articulações entre Tambor de Mina e festas do Divino podem ser vistas como “constrained combinatorics” (isto é, como “combinações estrangidas”) (FRIEDMAN, 2001, p. 48), fortemente dependentes das políticas de exibição e contenção adotadas em diferentes casas de culto. Mas isso não significa que

a sua relação com o contexto político seja passiva. Ao mesmo tempo que é condicionada por esse contexto, a criatividade é fundamental para negociar os termos da visibilidade do Tambor de Mina na esfera pública e, consequentemente, para a coprodução desse contexto pelas casas de Tambor de Mina.

Este artigo é também um contributo para debates recentes sobre os modos de articulação entre gêneros religiosos nas religiões afro-brasileiras. Entre as décadas de 1940 e de 1970, este tópico foi abordado sobretudo por intermédio do conceito de sincretismo (RAMOS, 2007 [1935]; BASTIDE, 1955; 1960; 2000 [1963]; 2002 [1946]). Seguiu-se uma longa quarentena que durou até à segunda metade da década de 1990, quando Sérgio Ferretti (1995) e Ordep Serra (1995) publicaram as suas monografias sobre o tema. Mas foi sobretudo em décadas mais recentes que se desenvolveu um interesse mais generalizado pelas conexões entre gêneros religiosos. Este interesse não se limita às religiões afro-brasileiras, como mostram várias pesquisas conduzidas a partir de outros contextos (por exemplo, MARY, 1999; GREENFIELD e DROOGERS, 2001; LEOPOLD e JENSEN, 2004; STEWART, 2011), mas ganhou particular relevo em várias pesquisas recentes neste campo disciplinar. Muitos autores têm adotado uma posição crítica em relação à abordagem bastidiana do tópico, e de uma forma mais geral, em relação às próprias potencialidades do conceito de sincretismo (PALMIÉ, 2013). Em casos mais radicais, isso levou à experimentação com conceitos alternativos como “hibridização”, “creolização”, ou “bricolage” e, mais recentemente, “(contra)mestiçagem” (GOLDMAN, 2015). Outros autores continuam a usar o conceito de sincretismo (CAPONE, 2005; 2014; ANJOS, 2006; SAN-SI, 2007; ORO e ANJOS, 2009; NETO 2017),

mas têm proposto teorizações alternativas. De qualquer forma, é hoje em dia mais significativo o interesse por aquilo que designei ao longo deste artigo como “modos de articulação” entre gêneros religiosos.

Centrando-se em processos que ocorrem contemporaneamente em São Luís, o artigo questiona a importância por vezes excessiva dada ao passado nalgumas teorizações do sincretismo. De facto, na maioria dos casos, o chamado sincretismo afro-católico é visto como uma herança que remonta ora ao período da escravidão, ora ao período subsequente de repressão aos cultos afro-religiosos (que subsistiu, em muitos casos, até aos anos 1940). Esta argumentação histórica das conexões entre religiões afro-brasileiras e catolicismo é particularmente relevante, como alguns autores enfatizaram (por exemplo, SERRA, 1995; SAN-SI, 2007) nos debates relacionados com os processos de des-sincretização associados ao Candomblé. É claro que os fatores históricos são importantes na explicação deste e doutros aspetos das religiões afro-brasileiras. No caso do Maranhão, esses fatores incluem, como Matthias Assunção (1995; 2005) mostrou, não apenas processos verticais de circulação forçada de crenças e práticas religiosas entre grupos dominantes e dominados, mas também processos mais horizontais e democráticos de circulação de crenças e práticas religiosas entre grupos dominados, alguns deles provavelmente associados ao que Goldman denominou de “(contra)mestiçagem”. Sem colocar em causa as raízes históricas das articulações entre Mina e Divino, este artigo mostra que essas articulações estão também firmemente localizadas no presente. Elas são uma herança do passado, mas uma herança que é continuamente produzida e (re)elaborada no presente.

As teorias clássicas do sincretismo têm também colocado mais ênfase nos seus resultados finais do que nos processos associados a eles. Isso é muito evidente nas abordagens taxonômicas propostas por Bastide com o objetivo de definir diferentes tipos de sincretismo (por exemplo, sincretismo mágico vs. sincretismo religioso; sincretismo material vs. sincretismo formal) (BASTIDE, (2000 [1963]; 2002 [1946])). Os resultados são, naturalmente, importantes. Mas, por um lado, o que este artigo mostra é não só a sua imprevisibilidade, mas a inutilidade de conceptualizar de uma forma muito rígida algo que é por definição flutuante. Por outro lado, o artigo defende que tão importantes como os resultados são os processos que os produzem. Os resultados são sempre provisórios, podem ser revistos ou (re)elaborados, podem ser abandonados ou recriados. Mas dependem sempre de processos que implicam a supervisão constante e criativa de formas antigas e a experimentação com novas possibilidades. Adaptando uma formulação proposta por Ingold e Hallam, o que é importante nos modos de articulação entre Tambor de Mina e as festas do Divino é “continuar, em vez de chegar a um beco sem saída ou ficar preso num conjunto de ciclos condenados a repetir-se para sempre” (2007, p. 7).

Referências

- ANJOS, J. *No território da linha cruzada: cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.
- AHLERT, M. *Cidade relicário: uma etnografia sobre Terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)*. 2013. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília-UnB, Brasília, 2013.
- ASSUNÇÃO, M. *Popular culture and regional society in nineteenth-century Maranhão, Brazil*. *Bulletin of Latin American Research*, v. 14, n. 3, p. 265-286, 1995.
- _____. *Brazilian popular culture or the curse and blessings of cultural hybridism*. *Bulletin of Latin American Research*, v. 24, n. 2, p. 157-166, 2005.
- BARRETTO, M. S. P. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.
- BARRETTO, M. A. P *A Casa de Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*. 1987. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, Rio de Janeiro, 1987.
- BASTIDE, R. *Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 31, v. I, São Paulo, Anais... São Paulo: Anhembi, 1955, p. 493-503.
- _____. *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris: PUF, 1960.
- _____. *L'acculturation formelle*. In: BASTIDE, R. *Le Prochain et le Lointain*. Paris: L'Harmattan, 2000 [1963], p.137-148.
- _____. *Contribution à l'étude du syncrétisme catholico-fétichiste*. In: BASTIDE, R. *Poètes et Dieux: Études Afro-Brésiliennes*. Paris: L'Harmattan, 2002 [1946], p. 183-221.
- BETTINI, M. *Éloge du Polythéisme*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- BOROFSKY, R. *Wondering about Wutu*. In: LIEP, J. (Org.) *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press, 2001, p. 62-70.
- CAPONE, S. *A busca de África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contracapa, 2005.
- _____. *Les Babalowa en quête d'une Afrique 'universelle' ou le syncrétisme revisité*. In: CHANSON, P. et al (Orgs.) *Mobilité Religieuse: Retours Croisés des Afriques aux Amériques*. Paris: Karthala, 2014, p. 95-114.
- CASTILLO, L. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 2010.

- CRUZ, B. *Confluências a transfluências no Terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão*. 2018. 141 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.
- EDUARDO, O. C. *The Negro in Northern Brazil: A study in acculturation*. Seattle; New York: University of Washington Press, 1948.
- ENDLER, S.; BRITO, E. Afro-Brazilian and Indigenous-influenced religions. In: SCHMIDT, B.; ENGLER, S. (Orgs.) *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brill, 2016, p. 142-169.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp-Fapema, 1995.
- _____. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís*. A Casa Fantí-Ashanti. São Luís: Edefma, 2000.
- _____. Religious syncretism in an Afro-Brazilian cult house. In: GREENFIELD, S.; DROOGERS, A. (Orgs.) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Laham: Rowman and Littlefield Publishers, 2001, p. 87-97.
- _____. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA). *Cadernos de Pesquisa*, v. 14, n. 2, p. 95-108, 2003.
- _____. *Querenbentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009 [1985].
- FRIEDMAN, J. The Iron Cage of Creativity: An Exploration. In: LIEP, J. (Org.). *Locating cultural creativity*. London: Pluto Press, 2001, p. 46-61.
- GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contacto”: para uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, v. 21; n. 3, p. 641-659, 2015.
- GONÇALVES, J.; LEAL, J. Festas do Espírito Santo no Maranhão: uma aproximação de conjunto. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n. 60, p. 10-17, 2016.
- GREENFIELD, S.; DROOGERS, A. (Orgs.) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Laham: Rowman and Littlefield Publishers, 2001.
- HALLAM E.; INGOLD, T. (Orgs.) *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford; New York: Berg, 2007.
- HALPERIN, D. *Dancing at the Edge of Chaos: An ethnography of wildness and ceremony in an Afro-Brazilian possession religion*. Berkeley: University of California at Berkeley (PhD Thesis), 1995.
- HERSKOVITS, M. *The New World Negro: Selected papers in AfroAmerican studies*. Indiana: Minerva Press, 1966.
- INGOLD T.; HALLAM, E. Creativity and cultural improvisation: an introduction. In: HALLAM E.; INGOLD T. (Orgs.) *Creativity and cultural improvisation*. Oxford-New York: Berg, 2007, p. 1-24.
- JOHNSON, P. *Secrets, Gossip, and Gods: The transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LEACOCK, S. Fun-loving deities in an Afro-Brazilian cult. *Anthropological Quarterly*, v. 37, n. 3, p. 94-109, 1964.
- LEAL, J. A festa maior dos terreiros: Divino e Mina em São Luís (Maranhão). *Revista Pós Ciências Sociais*, n. 21, p. 105-125, 2014.
- _____. *O culto do Divino: migrações e transformações*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- _____. Religião como cultura? As Festas do Divino, o Tambor de Mina e o regime patrimonial. *Revista Pós Ciências Sociais/REPOCS* n. 30, p. 91-112, 2018.
- _____. Holy Ghost Feasts in Tambor de Mina cult houses: modes of articulation”. *Social Compass*, v. 66, n. 3, p. 383-399, 2019a.
- _____. Os encantados nas Festas do Divino: estrutura e antiestrutura. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 2, p. 431-451, 2019b.
- LEOPOLD, A.; JENSEN, J. (Orgs.) *Syncretism in Religion: A reader*. New York: Routledge, 2004.

- LIEP, J. (Org.) *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press, 2001.
- LINDOSO, G. *Ilê Ashê Ogum Sogbô: etnografia de um terreiro de Mina em São Luís do Maranhão*. São Luís: Café e Lápiz; Edufma, 2014.
- MARY, A. *Le Défi du Synchrétisme: Le travail symbolique de la religion d'Egoba (Gabon)*. Paris: Éditions de l'EHESS, 1999.
- NETO, E. A geometria do axé: o sincretismo como topologia. *R@U*, v. 9, n. 2, p. 171-183, 2017.
- ORO, A. P.; ANJOS, J. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Ed. da Cidade; Instituto Estadual do Livro; Prefeitura de Porto Alegre, 2009.
- PACHECO, G. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. 2004. 283 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.
- PARÉS, L. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.
- PEREIRA, N. *A Casa das Minas. Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1979 [1947].
- PRANDI, R. Nas pegadas dos voduns. De como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do tambor-da-mina. *Afro-Ásia*, v. 19, n. 20, p. 119-133, 1997.
- PRANDI, R.; SOUZA, P. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, R. (Org.), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, p. 216-280, 2004.
- RAMOS, A. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1935].
- SANSI, R. *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2007.
- SANTOS, J. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- SERRA, O. *Águas do Rei*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.
- SHAW, R.; STEWART, C. (Orgs.) *Syncretism/Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London; New York: Routledge, 1994.
- STEWART, C. Creolization, hybridity, syncretism, mixture. *Portuguese Studies*, v. 27, n. 1, p. 48-55, 2011.
- TURNER, V. *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.

RESUMO

Este artigo está focado nos diversos modos de articulação entre o Tambor de Mina – a religião afro-brasileira prevalecente entre a população afrodescendente de São Luís (a capital do estado do Maranhão) –, e as festas do Espírito Santo – uma festa católica que é a mais importante celebração pública nas casas de culto de Tambor de Mina. A minha ênfase é nos processos criativos associados a esses diversos modos de articulação. Argumento que esses processos estão ligados, por um lado, às políticas mais amplas de gestão das fronteiras entre gêneros religiosos que cada casa de culto adota e, por outro lado, a diferentes políticas de exibição e contenção centradas na (in)visibilidade do Tambor de Mina no espaço público. O artigo é uma contribuição tanto para os debates antropológicos sobre criatividade como para as discussões sobre processos de interface entre diferentes gêneros religiosos nas religiões afro-brasileiras.

PALAVRAS-CHAVE

Tambor de Mina. Religiões afro-brasileiras. Criatividade. Modos de articulação. Sincretismo.

ABSTRACT

This paper is focused on the diverse modes of articulation between Tambor de Mina – the African-Brazilian religion prevalent among the Afro-descendent population of São Luís (the state capital of Maranhão, Brazil) – and Holy Ghost feasts – a Catholic feast that is the most important public celebration in Tambor de Mina cult houses. My emphasis is on the creative processes associated with these diverse modes of articulation. I argue that these processes are connected, on the one hand, to the wider politics of management of the boundaries between religious genres that each cult house adopts and, on the other hand, to different politics of display and containment centred on the (in)visibility of Tambor de Mina in the public space. The paper is both a contribution to recent anthropological debates on creativity and to recent discussions on processes of interface between different religious genres in African-Brazilian religions.

KEYWORDS

Tambor de Mina. African-Brazilian religions. Creativity. Modes of articulation. Syncretism.

Recebido em: 10/03/2020

Aprovado em: 01/06/2020