

SANGUE: ENSAIO SOBRE O SACRIFÍCIO NO XANGÔ DE PERNAMBUCO

Roberto Motta, Ph.D.*

Resumo

O sacrifício sangrento de animais é o ato central do culto do Xangô, conforme atesta a experiência etnográfica do autor nos terreiros e nos rituais dos mais diversos *pais-de-santo*: Mário Miranda (de onde, em tarde memorável, partiram minhas grandes intuições sobre o sacrifício e a economia da religião afro-pernambucana), Badia, Edu, Raminho, Amara, Babá e outros, além de sua própria participação pessoal. A iniciação ao Xangô não só acarreta muita efusão de sangue animal, como também, de certo modo, a transformação do devoto no alimento dos deuses. O sacrifício representa igualmente a suprema forma de terapia. O artigo também registra que o sacrifício, apesar do seu alto valor simbólico, não deixa de desempenhar funções muito práticas, de caráter econômico e nutricional.

Palavras-Chave: sacrifício de sangue; festa; fluxos de renda.

Abstract

Blood sacrifice is the basic cultic act of the Xangô religion of Recife, Brazil, as it is, too, the basic rite of Bahia's Candomblé. The prominence of this ritual was observed by the author of this paper on countless occasions, among both well known *pais-de-santo* and the small fry of the Xangô. The process of initiation entails a plentiful effusion of animal blood, but sacrifice, though done with less grandeur, is an ordinary practice of the cult. Sacrifice also represents a supreme form of therapy for all that may ail the devotees. (But resource to more conventional, Western forms of medicine is by no means excluded, if devotees can afford it.) Moreover, in spite of its primarily symbolic value, plays also a significant role of a practical, economic and nutritional importance in the cultists' lives.

Key Words: blood sacrifice; feast; economic circuits.

Introdução

Este artigo deriva, com alterações, de um dos capítulos de minha tese de livre-docên-

cia (ou titularização) em Antropologia, na Universidade Federal de Pernambuco, de-

* Roberto Mauro Cortez Motta. PH.D em Antropologia pela Columbia University, Prof. Adjunto do Departamento de Antropologia da UFPE. E-mail: rmcotta@uol.com.br

fendida em dezembro de 1991. Tratava-se de um concurso para professor-titular, no qual fui candidato único. A tese se intitulava *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício do Xangô em Pernambuco*. Este trabalho, devido essencialmente à minha inação e ao meu perfeccionismo, ficou até hoje inédito. Note-se que esta não foi a minha única, nem a minha primeira tese sobre o Xangô de Pernambuco. Em 1984, defendi, na Universidade de Columbia da cidade de Nova Iorque outra tese bem maior, dessa vez de doutorado (Ph.D.), intitulada *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil*. Acredite o leitor que as duas teses estão longe de representarem a tradução uma da outra. Há, sem dúvida, alguns temas comuns a ambas, entre eles o sacrifício, mas tratados de maneira diferente. Espero que meu leitor venha a considerar-me um bom etnógrafo. Minha experiência de campo foi muito intensa e fui, durante anos, um enamorado do Xangô, embora jamais eu tenha chegado a ser propriamente um crente da religião dos orixás. Mas ambas as teses, e o presente capítulo em particular, abordam também, do modo mais sutil ao meu alcance, alguns problemas teóricos fundamentais. Um deles se relaciona à questão da influência das forças materiais na constituição do Xangô, que eu não hesitei em considerar como uma religião “boa para comer”. Os sacrifícios, as festas, representam, entre outras coisas, estratégias de sobrevivência, acionadas por uma parte da população de Pernambuco, mais especificamente do Recife e de municípios vizinhos, caracterizada por determinadas características étnicas, sociais, econômicas e culturais. Mas estou longe de, apenas neste capítulo esgotar a descrição etnográfica e o debate teórico suscitados pela existência e permanência do Xangô.

Muita gente já disse e eu agora repito, a propósito do meu trabalho, que nossos olhos muitas vezes contemplam a luz de estrelas mortas. Não estou nada certo de que o Xangô que conheci, estudei e amei nas últimas décadas do século XX, sobretudo no período compreendido entre 1973 e 1983, ainda exista como o descrevo. Mas não vou penetrar nesta questão.

Quero terminar esta introdução agradecendo a meu caríssimo amigo Ivaldo Marciano pela solicitação que me fez de um artigo inédito, para uma publicação que está organizando e, entre outros possíveis, ter preferido este, a preferência dele coincidindo com a minha. E, sem outra forma de processo, confio a Ivaldo e a meus eventuais leitores, as reflexões, as bobagenzinhas, que ousei redigir e que confio agora às suas mãos e para as quais eu suplico a sua indulgência.

Descoberta da Matança

Eu ainda hoje vivo sob o impacto da descoberta que fiz na tarde do dia 21 de abril de 1974. Foi exatamente naquele dia que descobri, em casa do pranteado Mário Miranda, a importância do sacrifício no culto do Xangô. Até aí o motivo de meu interesse pelo Xangô consistia, sobretudo no estudo do sincretismo... Por casualidade, eu tinha sabido que a festa do sétimo aniversário da iniciação de Iranete, filha-de-santo e prima querida do ilustre babalorixá, coincidindo com a festa de Ogum (celebrada no dia, ou ao redor do dia de São Jorge), seria precedida por uma matança importante. Haveria uma sessão semipública de sacrifícios, em honra dos orixás. Encontrei,¹ naquela tarde, talvez mais bichos do que gente no terreiro.

1 Ou, melhor dito, encontramos, pois eu estava acompanhado por minha colega Maria do Carmo Brandão, coautora do meu projeto de pesquisa sobre o Xangô de Pernambuco.

Dois carneiros, um bode, cinco cabras, um galo, dois pombos brancos, dois pombos cinzentos, além de um gradil abarrotado de galinhas. Foram, ao todo, naquela ocasião, oito bichos de quatro pés e 35 aves que Mário imolou.

O pai-de-santo, ajudado por quatro ou cinco rapazes, ia cantando e matando dentro do pegi, onde eu também me encontrava. Um coro de mulheres, que me fazia pensar no coro de tragédia grega, respondia do lado de fora, ao mesmo tempo em que se ocupava, como é costume nos grandes sacrifícios, da imediata transformação das vítimas em refeição. Vinha-me um sentimento de terror indefinido, com aquela cerimônia aparentemente improvisada, o terreiro desarrumado, a morte encarada com toda a naturalidade. A morte daqueles animais com os quais cada um de nós se identificava, Mário tendo misturado nossas cabeças com a do primeiro bode que degolou, tocando sucessivamente na testa das pessoas e na frente do bicho, aves esfregadas em nossos corpos, para que nos descarregássemos de nossos males.

Como alguns bichos sobrassem depois das homenagens aos dez grandes orixás e aos Ibêji,² perguntei a Mário o que ia acontecer com eles. Ele respondeu “agora eu vou matar para a Jurema”. E então assisti a um dos espetáculos mais cruéis de toda a minha vida.³ Mário matou duas galinhas, despejan-

do o sangue nas pedras pretas e nos tridentes de metal que representam Tata Caveira e Pomba-Gira, divindades infernais.⁴ Depois, crucificou um pombo no pau que representava a árvore da Jurema.

Aquele rito marcou indelevelmente toda a minha vida e não só nos aspectos mais intelectuais. Tudo que desde então – inclusive este trabalho – eu tenho escrito sobre o culto do Xangô e sobre o sacrifício deriva do feixe de intuições que tive naquela tarde e que venho procurando traduzir – até para mim mesmo – em conceitos claros e distintos e em hipóteses testáveis. Logo depois eu registrei em meu diário que

“durante a cerimônia tive a impressão de assistir ao nascimento do ‘homo sapiens’, como ser da natureza e ao mesmo tempo da cultura. Pois uma finalidade da matança era proporcionar alimentação para o grupo dos iniciados. Mas a natureza não era aceita crua, mas sim mediada pela cerimônia. Era como se a necessidade de comer precisasse de ser justificada por alguma coisa de totalmente outra, essa outra coisa com sua própria lógica, com suas próprias exigências... O grande acontecimento da natureza mascarada se fazia acompanhar de um ímpeto aterrorizador,

de gatos matadores de pombos e canários...

- 4 Tata-Caveira e Pomba-Gira pertencem à classe dos exus (as divindades afro-brasileiras, especialmente Exu, sendo tratadas ora como indivíduos, ora como uma categoria de indivíduos). A associação dessas entidades com os demônios da crença católica transparece na iconografia e no vocabulário, inclusive no hinário, onde se alude a Pomba-Gira como “a mulher de Lucifer” (sic) e ao “paraíso infernal” onde habita. Mas a fusão sincrética antes assimila os diabos aos exus que o contrário, pois estes não dão mostra da perversidade essencial postulada pelo dogma cristão, fazendo o mal só na medida em que o bem de uma pessoa pode implicar o mal de outra. Daí inclusive as guerras mágicas, típicas dos terreiros, nas quais se supõe que, de acordo com as ofertas recebidas, as entidades possam trocar de partido da maneira mais inesperada. Já tratei do caráter bifronte das entidades afro-brasileiras – e não só dos exus – em alguns de meus trabalhos anteriores (MOTTA, 1979).

2 A tradição recifense reconhecia dez deuses principais: Exu, Ogum, Odé, Obaluaê, Nanan, Iansan, Xangô e Orixalá (ou Oxalá). Existia ainda a categoria que tenho denominado (Motta 1984b) dos “santos especializados”, responsáveis menos pela “cabeça” (alma ou identidade) das pessoas, como é o caso dos dez grandes orixás, do que por certas situações, acontecimentos ou coisas. Assim, Orumilá-Ifá é o responsável supremo pelo jogo divinatório, Ossanha é o senhor das folhas e das ervas, enquanto Bêji (ou Ibêji) é o protetor da infância. Na prática, não deixa de haver uma certa confusão entre donos de cabeças e donos de situações, sobretudo no caso de Exu.

3 Episódio que se sobrepõe a lembranças infantis

como se a força da natureza indomada quisesse vingar-se de todas as limitações impostas pela cultura”.

Admito atualmente que, sem necessidade de maior argúcia, logo se percebe, no texto de meu diário, o estudante pós-graduado de Antropologia, preocupado com a distinção lévi-straussiana entre a natureza e a cultura. Talvez se chegue mesmo a suspeitar das ligações desse estudante com o Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, em Nova Iorque, no qual, efetivamente, fui estudante residente durante cinco períodos letivos, do outono de 1970 à primavera de 1973. E isso porque a grande questão teórica de nosso departamento, naquele período era, além do estruturalismo lévi-straussiano, o “materialismo cultural”, que tinha no Professor Marvin Harris seu mais notável representante. Tentarei resumir numa só citação a essência desta orientação:

“Até as crenças e práticas aparentemente mais extravagantes, quando atentamente examinadas, baseadas em considerações, necessidades e atividades comuns, banais ou mesmo vulgares. A meu ver, uma solução banal ou vulgar é a que se apoia na realidade e é constituída a partir de vísceras [“guts”], sexo, energia, ventos, chuvas e outros fenômenos tangíveis e comuns” (HARRIS, 1978, p.14).

A tendência do pesquisador partidário do “materialismo cultural” seria encarar o sacrifício, tal como o presenciei no terreiro de Mário, como uma operação simplesmente econômica e nutricional, reduzindo as palavras, os cânticos, os gestos de homenagem aos deuses (inclusive a terrível cena da crucificação do pombo) a parte do “mundo coletivo dos sonhos, cuja função é evitar que as pessoas compreendam o que realmente seja sua vida em sociedade” (ibidem, p. 15).

Fluxos de Renda

Eu também cheguei, em decorrência das intuições daquela tarde, a algumas hipóteses, prontamente anotadas no meu diário de campo, das quais, em essência, até o dia de hoje não me afastei:

“O Xangô – eu escrevi – estaria relacionado com um ambiente de po eradamente nova as observações e entrevistas dos últimos 20 dias, posso sugerir as seguintes hipóteses a respeito da economia do Xangô, tendo como protótipo o *Palácio do Oxum*.⁵ As fontes de renda (“inputs”) do culto consistem das taxas dos afiliados [que eu então imaginava que fossem pagas com grande regularidade], dos agrados e presentes dos clientes e dos pagamentos pelas ‘obrigações’, por parte de indivíduos ou de grupos (como times de futebol em disputa de campeonatos), ‘obrigações’ essas que começam pelo jogo dos búzios (forma normal de mancia no Xangô), levando a outras cerimônias – incluindo o sacrifício, ou mesmo incluindo sobretudo o sacrifício – com o objetivo de evitar os males previstos ou confirmados pelos búzios. Do lado da despesa penso que se encontram as despesas com os ritos, os animais a sacrificar, os banquetes e as refeições, direta ou indiretamente ligados ao ritual”.

Eu eventualmente viria a burilar e – espero – aperfeiçoar este modelo, o qual porém, com meus 45 anos de conhecimento, em alguns aspectos muito íntimo, do Xangô, considero ainda como válido em suas grandes linhas.

5 Denominação nada modesta do terreiro de Mário, localizado no Alto de Santa Isabel, entre os bairros recifenses de Casa Forte e Casa Amarela. Mário quis certamente imitar o *Palácio de Iemanjá*, de Pai Edu, situado no Alto da Sé, em Olinda, e vizinho (o que não deixa de ser emblemático dos tempos e dos costumes) da própria Sé, a catedral metropolitana, ali estabelecida desde o tempo de Duarte Coelho, primeiro donatário da Capitania de Pernambuco.

Sacrifício Fundamental

O sacrifício, designado ordinariamente pelos cultistas como “obrigação”, “matança” ou “ebó”, constitui a regra – a regra absoluta e não a exceção-- no culto do Xangô. Volto-me para minhas notas e para meus trabalhos anteriores. Sangue na casa de Mário. Sangue da grande obrigação anual de Badia,⁶ a grande festa de outubro, provável sobrevivência da festa da colheita do inhame no país iorubá. Badia, nessa ocasião, jamais oferecia menos de 15, às vezes mesmo, nos anos de maior prosperidade, 40 ou 50 bichos de quatro pés, caprinos e ovinos, em seu terreiro, situado bem no centro do velho Recife (Pátio do Terço). Nessa área, segundo antigas tradições (RIBEIRO, 1978), teria se originado o Xangô de Pernambuco.

Sangue dos 500 frangos, que Pai Edu proclamava altamente ter sacrificado para a festa de seu Exu (sem contar com os quadrúpedes), convidando ainda por cima, para as comemorações, os banquetes e as libações, os membros do “café society” de Olinda e Recife, além de intelectuais – o próprio Gilberto Freyre dignou-se comparecer ao menos uma vez – e jornalistas, estes muito apreciados inclusive por causa da assessoria literária que forneciam às entidades, que costumavam ditar mediunicamente, ao ilustre babalorixá, obras de vulgarização litúrgica e mesmo biografias romanceadas, como *Magdala, A Cigana* (SILVA, 1978).

Mário Miranda sempre teve muita vontade de igualar as cifras de Edu, mas nunca o conseguiu. Já Raminho, embora menos conhecido fora dos ambientes da Seita⁶ (o que ele compensava, ou ainda compensa, pela grande quantidade de filhos-de-santo, que

vai pessoalmente iniciar em todas as partes do Brasil, incluindo Rondônia e Acre), superava amplamente Edu em pompa e magnificência. Assim é que, em 1981, ele matou, ou fez matar, um boi, dez caprinos e 240 aves para a festa de Viramundo, que é o seu principal Exu. Eu, naquele ano, não assisti à matança, mas o que, no dia seguinte, em companhia do pranteado sociólogo paulista Cândido Procópio Ferreira Camargo, eu vi e cheirei, em matéria de penas e carcaças, bastou para deixar-me inteiramente satisfeito. Em 1989, Raminho convidou-me, na mesma data (24 de agosto, que é sempre quando ocorre no Recife, a festa de Exu e outras entidades, assimiladas ou dependentes desse orixá), para o sacrifício, a que também não pude assistir, de três bois, acompanhados, como se pode imaginar, de muitas cabras, muitos bodes e grande multidão de aves.

Porém, a minha frustração de sempre ter sido impedido de estar presente às grandes obrigações de Raminho, foi amplamente compensada, no ano de 1991, já nem digo no dia, mas no ciclo da festa de Exu. Na segunda-feira, 19 de agosto, testemunhei a morte de três caprinos, ofertados às divindades infernais, Tata Caveira, Pomba-Gira e Maria Padilha. No sábado, dia 24, vi três garrotes pretos degolados no salão de danças (e não falo dos quadrúpedes menores nem das aves) e fui ainda convidado para o abate de outro bovino, no dia 28, em homenagem ao orixá Xangô, que poderia ficar enciumado se também não recebesse alguma marca de apreço.

Os termos “diabo”, “diaba”, “satanás” ou equivalentes eram abertamente empregados pelos próprios participantes, que inclusive se referiram, em determinado cântico, ao já mencionado “paraíso infernal”. A iconografia se encontrava bastante próxima do que se poderia chamar de “kitsch” brasileiro,

⁶ O termo *seita* é, ou era, correntemente utilizada para se referirem a seu próprio grupo religioso, pelos filhos-de-santo, falando entre si ou com pesquisadores de sua confiança.

com os símbolos tradicionais das potências infernais, tais como os concebe a tradição ocidental. No “corpus” da bibliografia afro-brasileira, parecem-me ter sido Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz que, num pequeno livro, menos divulgado, com certeza, do que mereceria e nunca reeditado, *O Segredo da Macumba* (LAPASSADE; LUZ, 1972), melhor captaram e descreveram o ambiente a dinâmica do culto de Exu e “suas mulheres Pomba-Gira e Maria Padilha” (ibidem, p. XVI). Foi efetivamente o “ritual vermelho e negro”, a “festa negra” ou mesmo a “missa negra”, que fui reencontrar em casa de Raminho (situada no jardim Brasil, município de Olinda), em agosto de 1991.

Um colega francês que me acompanhou nestas visitas, espontaneamente associou o sacrifício dos caprinos, na segunda-feira, às “missas negras” da tradição francesa, relacionadas inclusive com o “Affaire des Poisons” (“O Escândalo dos Venenos”), no tempo de Luís XIV (1680, aproximadamente), no qual estiveram implicados membros dos mais altos círculos da Corte. Eu, entretanto, não sigo Lapassade & Luz em sua talvez excessiva dependência teórica com relação a Marx, Nietzsche e Wilhelm Reich. À guisa de mera especulação, poder-se-ia sugerir certa aproximação da macumba e da quimbanda, ultrapassando o satanismo da tradição europeia (bem conhecido no Brasil, inclusive através do sempre reeditado e bem vendido *Livro de São Cipriano*), com o culto às divindades infernais no mundo greco-romano. Ou talvez com os próprios mistérios de Elêusis, sobre os quais existe uma vastíssima literatura. Walter Burkert (1983) representa eminente exemplo dessa bibliografia e fornece muitas outras indicações. Sabe-se do papel capital aí desempenhado pelos sacrifícios e pelos mitos de Koré-Perséfone, esposa de Hades (Inferno), também conhe-

cido como Plutão. Não é este aliás o único, nem sequer o mais notável, ponto de contacto entre a religião afro-brasileira e o paganismo greco-romano.

Mário, Badia, Edu, Raminho são ou foram alguns dos grandes da Seita em Pernambuco. Suas oferendas situavam-se acima da média, tanto pelo número de vítimas, como pelo esplendor litúrgico com que eram imoladas. Porém a tese essencial deste capítulo não diz respeito nem à grandiosidade do sacrificador, nem ao terror e à admiração do observador, mas antes a que o sacrifício é o rito fundamental do Xangô, constituindo, ainda que em proporções bem mais modestas que as dos exemplos até agora apresentados, uma prática corriqueira e quotidiana.

Não há Xangô sem sacrifício de sangue. Foi isso, justamente, o que compreendeu muito bem Amara, quando quis, não apenas iniciar-se como filha-de-santo (o que, já por si, exige todo o sangue ao alcance da bolsa do neófito), mas, ato contínuo, abrir o seu próprio terreiro.⁷ Depois de muito pelear, Amara, residente no Alto do Bonfim, município de Olinda⁸, conseguiu atingir seus objetivos. Mas, sendo uma mulher pobre, vivendo com dificuldade do exercício da magia do Catimbó⁹ e de seu ofício de chapeleira, sem vínculo formal de emprego, essa filha/mãe-de-santo não pôde, em

7 O término da iniciação confere ao filho-de-santo a faculdade de abrir o seu terreiro e mesmo a de iniciar seus próprios filhos rituais (neste caso geralmente sob a supervisão de seu próprio pai-de-santo), e isto apesar da ficção teológica segundo a qual sete anos deveriam decorrer entre a iniciação e a plena maturidade religiosa.

8 Mas a área adjacente ao vale do Beberibe, mesmo quando localizada no município de Olinda, como é o caso do Alto do Bonfim, pouca relação possui com o núcleo histórico da cidade de Olinda.

9 Trato com mais detalhadamente do Catimbó do Recife, muitas vezes também denominado Jurema, em vários de meus trabalhos, dentre os qual destaco Motta 2005.

tudo e por tudo, compreendendo a iniciação como filha, a consagração como mãe, apta a gerar seus próprios filhos, e a fundação oficial do novo terreiro, ofertar mais que duas cabras e dez galináceos, realmente o *minimum minimorum* em ocasião de tanta importância.¹⁰ Seus pai e mãe-de-santo, que só haviam concordado com a abertura do novo centro por logo terem percebido que, por sua localização numa rua de morro de difícil acesso, dificilmente atrairia muitos fiéis, ou pelo menos não atrairia aqueles com maior poder aquisitivo, olharam com desprezo para aquelas oferendas. O pai chegou mesmo a insinuar, que, quando Amara caiu em transe, não devia ser de Orixalá, o próprio pai dos deuses, que só se “faz” às custas de muito sangue, mas antes de um desses espíritos caboclos que às vezes se intrometem no meio dos orixás, querendo participar de suas homenagens, mas que, como na fábula do veado escondido na vacaria, dificilmente escapam ao olhar experiente de um autêntico pai-de-santo.

Mas esse mesmo babalorixá, que chamei aqui Pedro dos Santos, ao mesmo tempo em que transformarei em Babá o carinhoso diminutivo com que é geralmente designado, quando, há um certo número de anos (ele hoje convive de igual a igual com antropólogos e museólogos, não só do Recife, mas de todo o Brasil), precisou de oferecer um sacrifício a Obaluaê, seu segundo santo, acompanhado da oferta que não poderia faltar a Iemanjá, que é seu primeiro santo, a dona por excelência de sua cabeça ou “ori”, sem contar com a parte de Exu, por quem tudo deve necessariamente começar, ele não teve condições de oferecer, na esperança de melhores dias, mais que um total de dois ca-

prinos e sete aves.¹¹

Semelhante, Zé Lins, que, mesmo no ambiente da Seita, jamais recebeu, em decorrência de sua timidez ou falta do imponderável carisma, o reconhecimento devido a sua minuciosa informação mitológica e perfeita competência ritual, e isso tanto no Xangô e no Catimbó quanto, com toda a probabilidade, na Umbanda, não pôde oferecer, esse meu valioso informante e amigo, mais que duas cabras e seis galinhas, quando de sua iniciação como filho de Orixalá. Zé Lins é na verdade tão ou mais pobre que a Amara do exemplo anterior. Mas suas ligações de família dentro da Seita, os serviços rituais e pessoais que, com muita modéstia e simplicidade, sempre se apressou a prestar dentro de vários terreiros (foi mesmo, durante algum tempo, “acipa” de Babá)¹², afastam, em seu caso, as suspeitas de arrivismo e oportunismo.

Sacrifício do Autor

Eu próprio, quando cogitei de fazer-me formalmente iniciar num terreiro de Xangô, também ofereci alguns sacrifícios. Minha história ritual começou em janeiro de 1976, quando, pela primeira vez em caráter pessoal – e não mais simplesmente como pesquisador –, solicitei a Pai Pedro (Babá), que jogasse os búzios para mim, de modo a que

11 Informaram-me, entretanto, que além da cerimônia que presenciei, Babá, alguns dias antes, havia oferecido outra cabra (ou uma ovelha), com mais três aves, na chamada “obrigação de balé”. Esta é uma cerimônia em honra dos antepassados (“eguns”) e dos deuses que os acompanham, que são Iansã, a “Iansã de balé”, que alguns pretendem realmente distinta da Iansã dona das cabeças dos vivos, e Exu, que de todos os orixás é o que mais se divide e subdivide, havendo-os para praticamente todas as situações. O ritual do balé é uma obrigação “de rigueur” antes de todo ritual de grande porte.

12 O **acipa** (ou **cipa**) é, no Xangô de Pernambuco, o assistente do pai-de-santo, tornando-se muitas vezes seu substituto e herdeiro.

10 Trato com mais vagar da história de Amara (também chamada Teresa) noutros de meus artigos, entre eles Motta 1984.

eu ficasse sabendo, de uma vez por todas, qual era o dono de minha cabeça e o que eu devia fazer para agradá-lo. Babá então jogou e resultou que meu santo era Xangô, ao qual eu devia oferecer o sacrifício de um carneiro logo que me fosse possível. Mas por enquanto, Babá me advertiu, havia qualquer coisa de ainda mais urgente. Eu devia propiciar Exu (por quem tudo deve sempre começar) e dar uma comida a Oxum, que sem ser propriamente minha santa, havia me cumprimentado insistentemente durante o jogo, a que eu não poderia deixar de retribuir sem incorrer em desrespeito e atrair castigos. Cumpri essas exigências preliminares nos dias seguintes e deixei o tempo passar.

A julgar pelo silêncio de minhas notas, decorreram meses até que eu tornasse a aparecer em casa de Babá e de sua consorte Diva. Mas já em outubro do mesmo ano (1976), encontro um relato detalhado no meu caderno, do qual passo a transcrever os trechos principais:

“Visitei Babá e Diva a semana passada, a razão dessa visita sendo certas informações sobre ritos de caboclo, de que preciso para redigir um artigo. O casal – Diva sobretudo – foi logo me lembrando que meu santo deve estar com fome, talvez mesmo irritado, e daí os recentes furtos de que tenho sido vítima. Babá jogou. Dito e feito, tenho um inimigo, que é um colega de trabalho, e que anda fazendo trabalhos contra mim. Prescrição: dar um bicho de quatro pés a Xangô, com o acompanhamento habitual. Essa obrigação ficou marcada para o sábado à noite e eis como transcorreu:

1. **Exu.** Um frango. Consulta com os oito búzios da qual resulta que devo dar um bode a Exu logo que possa. Limpeza. Toada **sararé... bocunan...** A limpeza consiste essencialmente em esfregar o frango por cima de todo o corpo das pessoas. Matança do frango. Toada **edjé balé cararô.** Ó sangue derramado sobre a terra, dá-nos paz! Deposição do sangue

sobre os assentamentos. Toadas de Exu, das quais algumas são também de toque, outras parecem exclusivas de matança. O frango morto é levado para a cozinha.

2. **Oxalá.** Matança de um frango branco. Toada de cortar pescoço de bicho: **edjé balé cararô.** Outras toadas também usadas nos toques, como **Orixalá é um funfunhê.** O uso de toadas comuns à matança e ao toque (sessão pública de danças) põe as duas ocasiões em relação metafórica. (A oferenda a Oxalá é um complemento habitual dos sacrifícios a Xangô.)
3. **Bêji.** Matança de dois frangos. (Esse oferecimento foi, a rigor, um ato pessoal de devoção por parte do pai-de-santo.)
4. **Xangô.** Oferecimento de um carneiro, aparentemente em ótimas condições, e de dois galos. Mas antes, deposição de pedaços de carne de boi no assentamento.
5. Final. Prosto-me diante de Xangô. Acendo uma vela para cada santo. Nos assentamentos, até que as carnes se cozinhem, somente penas e a cabeça do carneiro.¹³
6. Oficiantes. Babá, naturalmente, Zé Lins, e mais um novato que recentemente assentou Ogum, Hermógenes Malta. As damas acolitaram, cantaram, cozinharam, etc.. Meu investimento total foi de 866 cruzeiros. Babá me dá a entender que reteve 140 como gratificação, mas se deve acrescentar que as carnes, salvo os axés,¹⁴

13 Este ato de aberta idolatria ainda hoje causa escrúpulos à minha consciência judeo-cristã e, com certeza, influenciou minha transferência do Xangô para as sutilezas das teorias weberianas e assemelhadas.

14 Existe, no Xangô uma oposição fundamental entre o *axé*, representado pelas partes dos animais sacrificados que normalmente só os deuses comem, sendo a princípio depositadas nos seus assentamentos e depois “despachadas” em algum lugar apropriado, seco ou molhado, e o *eran*, representado, por assim dizer, pelas partes profanas dos animais. De longe o sangue, que representa a vida, é o principal entre os axés. Há analogias, quanto a esta oposição, entre o Xangô e o antigo ritual hebraico, tal como codificado em diversas passagens do Pentateuco e dos seus comentários. Até hoje nenhum Judeu,

circulam na casa e entre os amigos da casa.¹⁵

Poucas semanas depois dei a obrigação de Exu, como os búzios haviam requerido, compreendendo um bode e seu acompanhamento alado habitual.¹⁶ O próximo ato veio mais de um ano depois, com a oferta a Xangô de outro carneiro, de que não redigi relato detalhado, mas que, em grandes linhas, seguiu o mesmo esquema do sacrifício anterior.

Depois do segundo carneiro, eu tinha duas opções. Eu poderia elevar o nível de meus sacrifícios e partir para os ritos de iniciação propriamente ditos (lavação de cabeça, sacrifício à cabeça, assentamento, oberê e cerimônias complementares) ou ficar no ciclo obsessivo-compulsivo das ofertas de um bicho ora a Xangô, ora a Exu, o sacrifício seguinte já constituindo uma exigência do anterior. No caso concreto, resolvi o dilema cortando o nó górdio de minha dependência, em que um psicanalista descobriria sem dificuldade uma problemática edipiana no melhor estilo *Totem e Tabu*. Desde então não reincidi, nem com Babá nem com nenhum outro pai-de-santo. Minha participação no culto, chegando até o ponto do oferecimento de sacrifícios, não deixava aliás de trazer-me problemas de ordem ética. Eu me comportei com sinceridade, declarando, sempre que se oferecia ocasião, minha condição de pesquisador. Em nenhum momento acreditei na existência pessoal de seres

mesmo que não seja muito ortodoxo, consumirá o sangue de um animal abatido para consumo doméstico. “Edjé balé cararô”, possa o sangue na terra derramado trazer paz!

- 15 Por ocasião desse sacrifício meus colares de contas, um, vermelho e branco, representando Xangô, outro, só branco, representando Oxalá, foram consagrados pelo contacto com o sangue e com as carnes. Eu nunca uso esses colares, mas deles jamais me desfiz.
- 16 É praxe no Xangô que cada bicho de quatro pés seja “coberto” por pelo menos duas aves.

denominados Xangô, Iemanjá, Oxalá, etc.¹⁷ A realidade fundamental na base de meus sacrifícios era a dependência psicológica em que eu me encontrava com relação a Babá e sua consorte Diva... Eu acrescentaria ainda, em clave mais durkheimiana ou turneriana (Durkheim 1960, Turner 1969), que me deixei arrebatado pela efervescência da festa, da comunhão, do “comitatus”, daquele “momento dentro e fora do tempo” de onde nascem as representações e os sonhos. Não creio que nem no aspecto freudiano, nem no durkheimiano ou turneriano, meu caso seja único na história da pesquisa sobre o Xangô e o Candomblé. Muito pelo contrário.

Regra Geral

Minha experiência pessoal serve para ilustrar a regra geral – de que não conheço exceções – pela qual todos os oráculos do jogo divinatório conduzem ao sacrifício. Este, na realidade, compreendido como o derramamento do sangue dos animais, constitui, vale a pena reiterar, o ato essencial do culto, tudo o mais, jogo de búzios, toques, danças, possessões, etc., a ele conduzindo ou dele resultando. Os ritos de iniciação, além de implicarem a cada etapa, resultam em que o próprio devoto, recebendo em seu corpo os “axés” (que são os temperos sagrados) através do ritual dos cortes, transforma-se na comida dos deuses.

Sangue e Remédio

Na perspectiva do Xangô, nenhum remédio é mais eficaz do que o derramamento de sangue. Assim quando Creuza, uma filha-de-santo com que travei conhecimento nos primeiros meses de meu trabalho de campo, apareceu com um problema circulató-

-
- 17 Mas nada disso me impediu, como já relatei, de praticar um ato de aberta “idolatria”.

rio que em pouco tempo fez com que uma de suas pernas tivesse de ser amputada, ela compreendeu, depois que seu pai-de-santo jogou os búzios, que aquilo, como se expressou, era “couro” mandado por Xangô. E isto pelo seguinte. Creuza, que era filha de Oxum, sempre tinha sido sempre muito zelosa (“desde que fiz meu santo”, como fazia questão de salientar), com relação à dona de sua cabeça. Mas tinha se esquecido de Xangô, seu segundo santo, que é, como se sabe, muito exigente. Daí a doença. E daí a necessidade, como Creuza também explicou, de uma grande obrigação,¹⁸ compreendendo um total de nove bichos de quatro pés e 40 aves, além do “ebori” (um sacrifício oferecido especificamente à cabeça da pessoa, ou ao duplo invisível dessa cabeça) e de dez dias de resguardo no terreiro. As despesas – inclusive os honorários dos oficiantes e dos acólitos – ficaram naturalmente por conta de Creuza, pois é o sacrificante, e não o sacrificador, que lucra essencialmente com o sacrifício.

Pequena Digressão Teórica

Adoto, no decorrer deste trabalho, a distinção por assim dizer consagrada por Hubert & Mauss em seu *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice* (HUBERT & MAUSS, 1898), entre, por um lado o **sacrificante** (“sacrifiant”), ou seja, “o fiel que fornece a vítima... [e] que recebe assim os benefícios do sacrifício ou pelo menos alguns de seus efeitos. Essa pessoa pode ser um indivíduo ou uma coletividade” (op. cit., p. 37). Hubert & Mauss aproximam imediatamente o conceito de “sacrifiant” do **yaja-mâna** dos tex-

tos sânscritos. E acrescentam: “Notemos a função desta palavra, particípio presente do verbo **yaj** (sacrificar). O sacrificante, para os autores hindus, é aquele que espera o retorno à sua própria pessoa dos efeitos de suas ações” (ibidem). (Sobre o **yajamâna** ver também *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne* (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976) e, sobretudo com referência a transformações mais recentes do conceito, a seção sobre o “sistema jajmâni” em Dumont (1967, p. 124- 138).

Já o sacrificador (“sacrificateur”), por outro lado, é “um intermediário... um guia... sacerdote... [tendo] de um lado o mandatário do sacrifício, de cujo status partilha e cujas faltas assume; por outro lado está marcado pela divindade... é seu ministro, sua própria encarnação ou, no mínimo, o depositário de seu poder. É o agente visível da consagração, situando-se, em suma, no limite entre o mundo sagrado e o mundo profano e representando ambos ao mesmo tempo, que nele se encontram” (ibidem, p. 52-53). Com toda a probabilidade, Hubert & Mauss, embora não a citem, direta ou indiretamente conheciam a passagem de Tomás de Aquino, onde este, retomando Agostinho, afirma que “quatro coisas devem considerar-se em todo sacrifício: a quem se oferece, por quem se oferece, o que [ou quem] se oferece e em proveito de quem se oferece” (*Suma Teológica*, 3ª parte, questão 48, artigo 30). No mesmo artigo, Santo Tomás, antecipando Hubert & Mauss, mas já em sequência a uma longa tradição de comentadores, assinala que “quem quer que oferece um sacrifício faz alguma coisa ficar sagrada, como demonstra a própria palavra **sacrificio**”, o que não se encontra tão distante da definição huberto-maussiana do “sacrifício como um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o realiza ou de certos objetos de seu interesse” (ibidem, p.

18 Não imaginemos que Creuza deixou de também recorrer à medicina convencional, para tratar-se daquela doença, cujo nome desconhecia – embora afirmasse taxativamente que não era diabetes – e para a qual deveria tomar determinado remédio, todos os dias, pelo resto da vida.

41). Mas essa definição não deixa de suscitar alguns problemas. Inclusive pareceria que a coisa a definir (o sacrifício) já se encontra, com ligeira transformação terminológica, na definição (“consagração de uma vítima”), o que implicaria numa petição de princípio...

Quase como uma espécie de apêndice, a seguinte descrição de uma grande obrigação, em casa da Badia, quer transmitir alguma coisa da intensidade desse rito fundamental.

Festa de Outubro

Começando em 1974, tive por regra geral, sempre que me encontrasse no Recife, ir assistir à grande festa de Badia no mês de outubro. Era a **festa do inhame**, cujo primeiro ato consistia no **bori**, (ou **ebori**), a “comida da cabeça”, que Badia reiterava anualmente – o que não constitui a regra geral entre os membros do Xangô –, por causa – eu mais do que presumo – da maneira muito intensa com que se dedicava às artes mágicas, inclusive à frente da “Sociedade de São Bartolomeu”. Esta é apenas uma das sociedades, ou “devoções”, ostensivamente dedicadas ao culto desse santo – cujo dia coincide tradicionalmente com a festa de Exu – situadas no Pátio do Terço (ou em sua vizinhança). Daí, como já se mencionou, é tradição que se originou o Xangô de Pernambuco, que só por volta de 1910 – conforme a lembrança que eu próprio ainda fui capaz de recolher em 1974 – foi instalar-se no vale do médio Beberibe, que, nos anos 1970, representava sua grande reserva étnica e cultural, correspondendo aproximadamente à região atravessada pela Avenida Beberibe, com alguns prolongamentos nos municípios de Olinda e de Paulista.

Tenho em meus arquivos muitos relatos detalhados de matanças rituais. Mas não só as obrigações de Badia representavam o “tipo ideal” ou a norma do Xangô – embora

poucos terreiros os igualassem na quantidade de vítimas, no número de oficiantes e em todas as pompas do ritual –, como também acontece que as notas que em seguida reproduzo, tomadas no decorrer do próprio sacrifício (e aqui transcritas só com um mínimo de explicitações), constituem, estou persuadido, um dos documentos mais importantes do arquivo etnográfico que consegui reunir sobre a religião afro-pernambucana.

“Cheiro de temperos na cozinha. Água fervendo. Comentários sobre “obrigações”. Viagens de Raminho. Vai a Rondônia fazer cabeça de filho. Conversa em “xangozês”.¹⁹ **Amassi**.²⁰ Filho de Babá, que está atrasado, “canta” folhas. Ninguém presta atenção. Sacrifício no quarto de **balé**.²¹ Limpeza dos assistentes com o primeiro frango. Um bode, quatro frangos. Presencio tudo (ordem de Raminho). Volta ao **pegi**.²² **Exu xoxô. Edjé balé cararô**. Um bode, quatro frangos. **Tiriri lonan!** Ó meu senhor, poderoso no meio da estrada! Todos muito à vontade. Sal no sangue. Chegam Babá e Diva. “Nego, você sabe (ela esnoba), teve outra obrigação esta manhã: vinte e oito de penas e dois de quatro pés.”

19 **Xangozês** é português (dialeto recifense), cheio de expressões técnicas do culto e palavras em **nagô** (iorubá).

20 **Amassi**, neste caso, significa a extração do sumo de certas folhas e ervas para lavagem ritual.

21 O quarto de “**balé**” é destinado ao culto dos antepassados rituais, enquanto persiste a sua lembrança. Nem as mulheres nem qualquer de pessoa também do sexo masculino que não tenha sido formalmente iniciada na hierarquia do Xangô pode ter acesso a esse recinto. Eu uma vez burlei essa proibição. Sendo eu um rapaz de boa posição social, os devotos preferiram achar graça no meu atrevimento. Mas quando, pouco tempo depois, eu apareci com uma patologia oftalmológica potencialmente grave, meu problema foi interpretado como um castigo de origem sobrenatural.

22 O **pegi** pode ser compreendido como a capela do terreiro. Nele se guardam não só as imagens (de tipo católico romano) de cada um dos santos, mas também as pedras e os metais em que se concebe que estejam realmente e sobre os quais se derrama o sangue dos sacrifícios.

“Mau cheiro. Até agora dois bodes e oito aves. São 10 e 30. Matança começou há 20 minutos. Bode para Ogum. **Edjé balé. Ogum pá, Ogum pá, ô!** Ogum mata, ah, ele mata! Dois frangos e mais dois frangos. Mulher com cara de portuguesa. Almoço em preparo. Muitos temperos. Bode para Odé, Bola de gordura atirada na parede. Dois frangos. Gestos de dança. (Os gestos cheios de graça do jovem caçador.). Bode para Obaluaê. Duas aves. Mais cochichos e risinhos, dentro e fora do pegi. Atotô! Tememos tua força. Excitação de repente aumenta. Cheiro de penas fervendo.”

“Oxum. Duas cabras. Filhas d’Oxum se prosternam. Toada **eran, eran, eran orixá**, carne, carne, carne para a deusa. Cheiro ativo de aguardente. Sangue jorra e escorre. Quatro aves. Mais gordura na parede. As forças vitais se soltaram. Cheiro insuportável de sangue. Açougueiros (aprendizes de pais-de-santo) trabalhando no quintal. Raio de sol pela telha de vidro. Meio-dia astronômico. Povo começa a comer.”

“Iemanjá. Vasconcelos – homem branco – cliente de Badia, patrono do sacrifício de hoje? **Edjé Balé**. Carneiro. Duas galinhas. Um peixe (já morto). Mais gordura na parede. Fogos de artifício. Um pato. Uma guiné. Pombo degolado em cima da cabeça de uma noviça.²³ Pato em contacto com sua cabeça. Outra galinha por cima dela. Noviça em transe. Sai do pegi toda coberta de sangue, que nem tão cedo deverá ser lavado.”

“Xangô. Libações em cima da pedra. Um carneiro, enfeitado de vermelho e branco. Carneiro degolado com todo o respeito devido ao deus. Outro carneiro. Janda exclama “é muito!”. Badia diz que devo entrar. “Agora você entre e adore: é seu santo!” Recuso. Eu sou só pesquisador... (Vão pensar que estou de corpo sujo.)²⁴ Foguetes. Mais gordura na parede. Até agora 11 de quatro pés, 26 de pe-

23 Badia sempre aproveitava a festa de outubro para a iniciação de um ou dois filhos ou filhas.

24 Talvez por causa de recente emissão de sêmen. Durante toda a cerimônia eu fiquei sentado junto da soleira, sem jamais entrar no pegi propriamente dito.

nas, um peixe. Ainda Xangô. Mais duas aves e mais uma ave. Badia pede saúde, felicidade, tudo de bom. Toadas de Xangô (como num toque). Títulos de glória. Raminho me oferece pedaços de carne. Recuso (estou fazendo regime para colesterol). Mais uma guiné. Poça de sangue vermelho-claro no assentamento do santo.”

“Babá canta folhas. A mesma toada, uma vez para cada orixá. **Ogum tori bomim... Odé tori bomim... Xangô tori bomim...** Em minha cabeça, meu pai.”

“Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo.”

“Que foi que houve, Raminho?”, Badia pergunta. – “Tem muito azeite no chão. O sol está muito quente. A gente estamos cansados. Vamos almoçar e descansar. Mais tarde a gente mata pra Oxalá. Ei, professor, o seu regime também proíbe cerveja?”

Referências

BIARDEAU, Madeleine; CHARLES, Malamoud. **Le Sacrifice dans l’Inde Ancienne**. Paris: PUF, 1978.

BURKERT, Walter. **Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth**. Berkeley: University of California Press, 1983.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**. Paris: Gallimard, 1967.

DURKHEIM, Emile. **Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse**. Paris: PUF (Quadrige), 1960. (Or. 1912.)

HARRIS, Marvin. **Vacas, Porcos, Guerras e Bruxas: Os Enigmas da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LAPASSADE, George; LUZ, Marco Aurélio. **O Segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MAUSS, Marcel ; HUBERT, Henri. “Essai sur le Sacrifice”. **L’Année Sociologique**. deuxième année, 1898, p. 24-138.

MOTTA, Roberto. Protesto e Conformismo no Xangô do Recife. **Ciência & Trópico** (Recife), v. 7 (2), 1979, p. 255 – 262, 1979.

_____ Cultos Populares e Fontes Alternativas de Renda. In: DUARTE, Renato (org.). **Emprego e Renda na Economia Informal da América Latina**. Recife: Massangana, 1984 (a), p. 179-186.

_____ **Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Columbia, 1984(b).

_____ A Jurema do Recife: Religião Indo-Afro-Brasileira em Contexto Urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART; Sandra Lúcia (orgs.). **O Uso Ritual das Plantas**

de Poder. Campinas; São Paulo: Mercado das Letras, 2005, p. 279-299.

RIBEIRO, René. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social**. Recife: Massangana, 1978, 2^a. Edição.

SILVA, Edwin Barbosa da. **Magdala, A Cigana**. Recife: Editora Star, 1978.

TURNER, Victor. “Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or Abandonnement”. **History of Religion**, 16 (3), 1977, p. 189-215.

Enviado em: 23/11/2016

Aprovado em: 05/12/2016