

COMIDA, FAMÍLIA, DANÇA E TRANSE (SUGESTÕES PARA O ESTUDO DO XANGÔ)

Roberto M. C. Motta

(Fundação Joaquim Nabuco, Recife)

O PROBLEMA

A maior parte dos estudos anteriores a respeito do Xangô ou do Candomblé apresenta caráter histórico e descritivo. Tal é o caso de Edison Carneiro (1948, 1964) Roger Bastide (1961, 1971) Melville Herskovits (1937, 1954) Donald Pierson (1945) Arthur Ramos (1940) Nina Rodrigues (1930, 1932) Waldemar Valente (1955) Pierre Verger (1957) etc... Os adeptos dessa abordagem interessavam-se principalmente pela exata origem africana das crenças e dos ritos e em descrever os padrões de organização dos grupos de culto, sem muita preocupação com a sociedade mais vasta. As tentativas de interpretação macrosocietal possuem caráter sobretudo ocasional.

Dentro desse contexto, constitui exceção a obra do Professor René Ribeiro, representada principalmente por *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, cujo objetivo se situa na compreensão em profundidade das funções do Xangô para o ajustamento os devotos. René Ribeiro descreve a estrutura dos grupos de culto de modo muito exato e detalhado, mas, fiel aos princípios da escola da "Cultura e Personalidade", ligada aos nomes de Franz Boas, Ruth Benedict, Ralph Linton e Melville Herskovits, ele acima de tudo se volta para a adaptação psicológica do povo do Xangô.

PERSPECTIVA

Mais recentemente, Seth e Ruth Leacock (1972) usaram, no estudo antropológico do Batuque de Belém do Pará, conceitos próximos aos de Julian Steward sobre ecologia cultural e evolução multilinear, dessa maneira abrindo novas perspectivas para o estudo dos cultos, em correlação com problemas de antropologia urbana e de estratificação social. Na Bahia, a obra de Vivaldo da Costa Lima (1977), combinando extensas pesquisas de campo à metodologia estrutural-funcionalista, significa a intro-

dução de abordagem que renova, por exemplo, os conceitos tradicionais de ortodoxia, nação e família-de-santo.

Minha própria abordagem consiste em pesquisa voltada menos para "origens" do que para problemas de "tipo estrutural e funcional" (Murphy, 1968: 859). Em outras palavras, meu objetivo é estudar o Xangô de ponto de vista macrosocial, considerando as funções que exerce dentro da sociedade de Recife, na qual ele concretamente existe. Depois de muitos meses de trabalho de campo, as seguintes conclusões parecem impor-se, substanciadas pelos dados indicados mais adiante.

O Xangô é bom para comer. O principal ato de culto consiste na matança de animais. (Aspecto deixado em segundo plano por todos os meus antecessores). Apresso-me em acrescentar que os santos a quem as vítimas se oferecem repartem a grande maioria da carne com os devotos, principalmente com os sacerdotes, o que evidentemente tem sentido prático em área sabidamente deficiente no consumo de proteínas (C.M.E., 1976).

O Xangô é bom para organizar. Os laços pessoais, que formam a substância da organização dos cultos, implicam intensificação de solidariedade rara entre as classes baixas do Recife. O parentesco ritual do Xangô facilita correntes de troca e de reciprocidade entre os devotos e constitui motivo forte de adesão ao Xangô, pois se pode bem compreender a vantagem darwiniana que representa na luta pela sobrevivência e pelo bem-estar no contexto da cidade.

O Xangô é bom para pensar. Sua teologia representa vasto processo de classificação de gente, atitudes, comportamentos, situações e coisas segundo certas matrizes sobrenaturais. Esta religião desempenha portanto o papel de um grande mapa social, tão acentuado pelos clássicos estudos de Durkheim, principalmente por *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (Durkheim, 1925).

A importância social do pensamento no Xangô ultrapassa essa primeira etapa de classificação. Principalmente no sincretismo entre os orixás africanos e os santos europeus, impõe-se abordagem em termos dialéticos, pois a representação religiosa ao mesmo tempo oculta e revela a lógica da contradição vivida pelo povo do Recife, que participa de sociedade cujos conflitos são resolvidos a nível religioso, pelo uso concomitante de símbolos católicos e de símbolos pagãos, em relação mútua de caráter metafórico (Jakobson, 1963).

Adotando a noção de dialética, acima de tudo baseei-me em Robert Murphy: "O ritual e o sagrado... mediatizam a contradição entre a norma e a ação e tentam superar a alienação entre cada homem e os outros homens." (Murphy, 1971: 243).

DESCRIÇÃO

Não existem estudos do Xangô anteriores à década de trinta deste século. Foi por influência do movimento regionalista, liderado por Gilberto Freyre (*Casa Grande & Senzala* data de 1934 e contém muitas intuições importantes para a solução do nosso problema), que os estudiosos primeiro se voltaram para o estudo das religiões com influência africana nesta área. (Cavalcante, 1935, Fernando, 1937; todos os documentos sobre a época indicam que o Dr. Ulysses Pernambuco destacava-se entre os primeiros estudiosos, mas sem que deixasse nenhuma obra escrita sobre o tema).

A pesquisa da história recifense do Xangô ainda está para ser feita. Mas a tradição do povo-de-santo, confirmada por indicações sucintas de René Ribeiro (1952: 34-35), indica a existência de centros de culto, no Bairro de São José e noutras partes antigas da cidade, por volta do fim do século XIX. Alguns anos depois, em movimento provavelmente ligado ao crescimento demográfico da cidade, os principais terreiros são encontrados no vale do rio Beberibe, área onde ainda hoje se encontra sua maior reserva humana e cultural (Mendonça, 1975).

Tudo indica que a seita se originou entre pequenos comerciantes e artesãos, de origem principalmente fon e iorubá, localizados na vizinhança do Mercado de São José. Esses pequenos artesãos e comerciantes, voltados para clientela de caráter concreto e pessoal, formavam, e até certo ponto ainda formam, a espinha dorsal dos cultos. O caráter concreto e direto de sua vida econômica condiz com o caráter concreto e direto da devoção e da organização dos grupos de Xangô.

A teologia do Xangô articula-se fundamentalmente em torno da crença em certas entidades sobrenaturais, orixás ou santos, que são os donos da cabeça (donos do ori) de cada pessoa e que estabelecem um relacionamento diádico com os seus devotos. Esses santos gostam muito de se comportar feito os membros das classes altas tradicionais. Se forem bem alimentados, retribuirão com seu patrocínio e assistência nas várias circunstâncias em que se fizeram necessários.

Funcionam também como matrizes para a classificação de pessoas, que inatamente pertencem a cada um deles. O comportamento dos indivíduos se explica de acordo com o caráter do seu santo e, assim, a teologia do Xangô proporciona diretrizes psicológicas de grande alcance prático. As matrizes sagradas também englobam situações e acontecimentos. No Recife, usam-se principalmente seis santos nesse amplo processo de classificação: Ogum, Oxum, Iemanjá, Xangô, Iansã e Oxalá.

Mas dois outros santos merecem referência específica. Exu, entendido feito mensageiro e servo de todos os demais, porém com seu próprio apetite e enorme capacidade para fazer diabruras se não for bem tratado, e Orumilá-fá, o senhor do jogo divinatório, que desempenha o papel de superintendente geral e mestre de cerimônias.

CRENÇA

A crença em oráculos objetivos, isto é, por meio de coisas, principalmente do jogo de dezesseis búzios (dilogum) e não simplesmente através da inspiração individual, constitui outro aspecto muito importante do Xangô. Parece claro que toda essa teologia possui a maior utilidade para as pessoas pensarem-se a si próprias e à sociedade de modo regular e ordenado.

O Xangô é uma religião parcial. Isto é, não pretende possuir toda a verdade religiosa que possa existir. Em termos rigorosos, não se pode dizer que o Xangô pense em salvar a alma de ninguém. Suas preocupações referem-se exclusivamente a este mundo. A Igreja Católica é encarada como uma religião perfeitamente válida, sendo os seus ritos e crenças aceitos pelo povo-de-santo e chegando até a constituir, pelo menos no que se refere ao batismo, condição essencial para a iniciação dentro do Xangô. Cada orixá possui seu correspondente no hagiológico católico e, mais do que o dogma, é o estilo e a etiqueta que determinam o nome e o aspecto que se deve salientar em determinada ocasião.

Ai se encontra a ambigüidade fundamental do Xangô. Do mesmo modo que dentro do pegi, as pedras e os ferros, que são a apresentação concreta dos orixás, estão colocadas por baixo das estátuas e imagens de santos católicos, pode-se dizer que o sincretismo mediatiza a contradição existente entre a norma brasileira da igualdade racial e social e a realidade concreta de subordinação e alienação. O sincretismo representa convicção aparentemente sincera, mas significa também disfarce da identidade das pessoas, pois a consciência da distância e da desigualdade acarretaria problemas que seriam, na situação concreta, impossíveis de resolver.

OS ATOS

Todos os atos de culto do Xangô podem ser resumidos sob o conceito de obrigação, que assume concretez dificilmente imaginável para as pessoas acostumadas às religiões ocidentais. O Xangô constitui religião praticada entre sangue, suor e cansaço. A obrigação fundamental consis-

te na matança de animais (cabras, carneiros, galinhas, às vezes, bois, etc.), dentro do pegi, e em cobrir os assentamentos dos santos com sangue e carne. Mas desta última, só parte destina-se diretamente aos orixás. O resto se distribui de acordo com o julgamento do sacerdote. Convém notar que só as seções menos comestíveis (cabeça, cauda, patas, certas vísceras etc.) é que pertencem exclusivamente aos santos. Geralmente, depois de três dias, toda a carne não distribuída entre os devotos é despachada no mato, num rio ou na praia, e a obrigação (ou a sua primeira fase) chega ao término.

A dança e o transe espera-se que ocorram, pelo menos em certas ocasiões, como sinal de aliança entre os santos e os homens. A dança não chega a construir parte básica do ritual. Representa interalmente resta, um supérfluo de energia. Como tal, está aberta a todos, mesmo aos não iniciados, e encontra-se na região intermediária entre o cotidiano e o sagrado.

De acordo com o caráter ambíguo da festa, pode-se dizer, seguindo Murphy, que o estado de transe nas celebrações públicas reafirma o caráter sagrado dos devotos. "Aquele que representa o papel de um deus deve usar máscara para ocultar seus outros papéis, do mesmo modo que o ator... deve estilizar sua representação... de tal maneira que possa, em alguma ocasião futura, transformar-se numa das muitas outras pessoas que se julga ser". (Murphy, 1968: 353).

RELIGIÃO

O Xangô é uma religião sacerdotal análoga ao Judaísmo antigo e ao Catolicismo. Por outro lado, constitui seita "congregacional", e não "presbiteriana", porque cada grupo de culto representa, atual ou potencialmente, igreja autônoma. Toda a autoridade pertence ao sacerdote (pai-de-santo, babalorixá). Somente ele pode praticar o jogo divinatório, realizar matanças e presidir às comemorações. Os devotos se relacionam com ele feito filhos e usam a palavra "pai" para dirigirem-se e referirem-se a ele. O sacerdote, principalmente como termo de referência, faz uso recíproco da palavra "filho". O relacionamento é personalizado. Fulano não é filho de todos os sacerdotes, mas de um homem concreto. Os outros sacerdotes podem, por polidez, ser chamados, no discurso direto, de "meu tio". No discurso indireto, todos esses termos podem ser especificados pelo qualificativo "de santo".

A prática ortodoxa requer uma mãe (mãe-de-santo, ialorixá) em cada casa, que, no Recife, em geral representa figura nitidamente secundária em comparação com o pai. A mãe se comporta como representan-

te do pai na maior parte das atividades afeitas a este último, mas não o substitui nas matanças. Seu parentesco ritual com os filhos possui caráter paralelo ao do pai, fazendo uso análogo da terminologia nos discursos direto e indireto. A mãe tem a atribuição especial de cuidar dos aspectos mais práticos da vida dos filhos durante os ritos de iniciação e também se encarrega de muito do aprendizado direto, transmitido nesta e noutras circunstâncias.

As casas filhas ou filiais geralmente ficam entregues à direção quotidiana das mães, sendo um mesmo pai às vezes responsável por muitas simultaneamente. Pode-se dizer que o costume recifense de haver pais e mães em relacionamento complementar apresenta aspecto funcional ao sistema de controle "político" adotado na seita. Observe-se que a organização do Xangô parece ser bastante diferente (e menos complexa) do que a do Candomblé da Bahia, tal como vem descrita por Carneiro (1948) Herskovits (1954) Bastide (1961) e Lima (1971).

TERMOS

As expressões "meu avô" e "minha avó" empregam-se no discurso direto e no indireto, mas raramente acarretam o uso das recíprocas "meu neto" e "minha neta". O uso de termos puramente horizontais, feito "irmão" e "irmã", é comparativamente raro. O laço essencial da organização do Xangô é realmente vertical e diádico, unindo Sacerdote ao devoto. Essa ligação parece representar a metáfora de dois outros relacionamentos, os quais, por sua vez, são metafóricos entre si.

Dentro do domínio ritual, o santo e o devoto relacionam-se como pai e filho. Fulano, por exemplo, é filho de Oxalá. A pergunta de quem ele é filho?" pode ser respondida, dentro da área do culto, tanto por "ele é filho de Oxalá" como por "ele é filho de Manoel" (o pai-de-santo) e só o contexto permitirá estabelecer as distinções que ainda se fizeram necessárias.

Mas a verticalidade do relacionamento ritual também traduz o caráter vertical da relação entre patrão e dependente, descrita por Gilberto Freyre em seus estudos clássicos a respeito da sociedade brasileira (Freyre, 1934, 1936, 1959) e tão freqüentemente tratada por outros estudiosos da sociedade brasileira ou nordestina (Wagley, 1963, Gross, 1971, Leeds, 1964, Galjaart, 1964 etc).

Pode-se dizer que neste, como em outros aspectos, o Xangô significa a sociedade brasileira em escala reduzida. As casas de culto (terreiros)

constituem empresas capitalistas nas quais pequenos empresários possuem os meios de produção (búzio, técnicas divinatórias, pegis, assentamentos de cada santo etc). e esperam ou exigem pagamento pelo seu uso. Isso eu chamo de apropriação da mais valia sagrada.

Mas o comportamento intra-grupal expressa-se através da linguagem das relações da família, acarretando assim contradição entre o caráter abstrato e não prescritivo do mercado religioso, em cuja direção o sacerdócio do Xangô está efetivamente orientado, e a representação de um mundo concreto e prescritivo aceito pela consciência do devoto. A situação do Recife não é de todo sem analogia com a dos Tuareg, entre os quais o caráter estatístico do matrimônio encontra-se disfarçado na preferência expressa pelo casamento entre primos (Murphy, 1964).

CALENDÁRIO

Não nego a existência de modelos conscientes, ou talvez melhor inconscientes, de reciprocidade. Cada santo se poderia conceber como a matriz (ou o totem) de uma espécie de classe matrimonial, funcionando dentro de estruturas de troca generalizada (Lévi-Strauss, 1968). Durante o ano, muitas festas, periódicas ou extraordinárias, ocorrem em honra dos santos. Salvo pela ausência de costume anterior, nada impede que se use, com bastante propriedade, o conceito de *potlatch* para o entendimento dessas celebrações, que apresentam efetivamente o caráter de dom agônico. Muito da análise apresentada por Rosman e Rubel (1971) poderia adequadamente ser aplicado ao Xangô. Mas possui importância fundamental que não se perca de vista a mediação do sacerdote em todo o processo redistributivo de proteínas e de outros recursos, assim como em todas as outras formas de interação ritual.

RELACIONAMENTOS

O Xangô usa uma língua africana gerada nas entranhas da sociedade brasileira. Isto é, se o nosso interesse se dirige menos às origens do que às funções e estruturas, devemos explicar esse fenômeno intrasocietal em termos da sociedade ampla em que de fato ele acontece. O Recife explica o Xangô de várias maneiras. Os seus relacionamentos políticos e econômicos estão traduzidos na organização dos grupos de culto. Taxas de desemprego inaceitáveis em áreas de maior desenvolvimento, deficiências proteicas e calóricas que se encontram na base de taxas de mortalidade das mais altas do Hemisfério Ocidental e, em geral, circunstâncias sociais concretas de alto risco e incerteza, favorecem não só o

escapismo em direção a certas formas de misticismo, mas também significam pressão no sentido de que se conservem muitos aspectos “primitivos” do ritual e da estrutura dos grupos de culto. (Dados referentes ao comportamento econômico da área nos últimos anos encontram-se em Cavalcanti, 1975 e C.M.E., 1976).

As elevadas despesas que o Xangô acarreta, especialmente nos rituais de iniciação, adquirem bastante sentido ao se pensar no caráter crônico da inflação. Poupanças de caráter mais ou menos ocasional, pouco elevadas para investimento, digamos, na especulação imobiliária, encaminham-se sabiamente para grupos de culto, que, em troca, proporcionam ao devoto certa segurança contra o desemprego e as formas extremas de privação.

MESA E FESTA

Quando se tiver dito e escrito tudo que se pode dizer e escrever sobre as funções do Xangô, sobre as coisas para as quais ele serve (tarefa de muitos estudiosos, em trabalhos, teses e ensaios muito maiores do que este) uma grande interrogação ainda ficará na mente do investigador. Há muitos modos de formulá-la. Um deles é o seguinte. Por que os que estão famintos e necessitados juntam à sua fome canto e dança e festejam em volta da mesa?

Não esqueci a advertência de Conrad Arensberg. “Tente vestir o costume em carne e sangue. Não adianta querer transformá-lo em éter. Os homens, em toda parte, têm de resolver primeiro as mesmas necessidades: devem viver, devem comer, vertir-se e abrigar-se”. (Arensberg, 1968: 48).

Indo ainda mais longe, gravei bem a advertência de Marvin Harris em favor da abordagem por ele descrita como “um melhor entendimento das circunstâncias práticas... Mesmo as crenças e comportamentos de aparência mais bizarra encontram-se em última análise fundamentadas no que se pode chamar condições, necessidades e atividades banais, ordinárias e vulgares. E por banal e vulgar entendo aquilo que se baseia em vísceras, sexo, energia, vento, chuva e outros fenômenos palpáveis e ordinários.” (Harris, 1975: 5).

CARÁTER FESTIVO

No entanto, encontrei fatos que vão muito além dos requerimentos de função e adaptação, de necessidades e de vísceras. Presenciei inúmeras festas e vi brilhar a alegria nos rostos dos que adoram os santos. Nes-

se momento, todo o determinismo da simples natureza parece vencido e carregado no carro triunfal da dança e da alegria. Terminei numa espécie de negação de minhas próprias teses sobre as funções do Xangô na cidade do Recife. Existe nele muito mais do que aquilo que corresponde às estratégias do pesquisador. É a descoberta de uma identidade muito profunda, que deixa atrás raça, classe e necessidade. É um rito de renovação pelo contacto com a origem do humano, afirmando a liberdade em face da noite da necessidade e da determinação.

Tais rumos, no estudo da religião, foram seguidos por Huizinga (1971), Éliade (1949) e Duvignaud (1973), todos eles, assim como outros, desenvolvendo conceitos de Schelling e Hegel. Mas com toda a consciência de que posso ser acusado de ecleticismo, não os sigo. Quero explicar os fatos e a melhor teoria, estou certo, não é a mais econômica no uso de conceitos, porém a que explica mais fatos. Arrisco-me a dizer que é melhor sofrer de certa tendência à inconsistência do que considerar irrelevantes aspectos fundamentais da realidade em estudo.

Se o interpreto corretamente, meu ponto de vista se encontra próximo ao de Robert Murphy (mas sem que eu lhe tribua minhas próprias inconsistências). A essência de *The Dialectics of Social Life* (1971) e a fineza de análise de *Social Distance and the Veil* (1964) prendem-se à descoberta de que na realidade social e cultural existem função e disfarce, mesa e festa.

REFERÊNCIAS

ARENSBERG, C.

1968 — *The Irish Countryman*. Garden City, N. Y.: Natural History Press.

BASTIDE, R.

1961 — *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional.

1971 — *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO, E.

1948 — *Candomblé da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu.

1964 — *Ladinos e Crioulos*. Rio: Civilização Brasileira.

C. M. E. (Curso de Mestrado em Economia)

1976 — *A Economia de Pernambuco*. Universidade Federal de Pernambuco.

CAVALCANTI, C.

1975 — *A Renda Familiar e por Habitante da Cidade do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

CAVALCANTI, P.

1935 — *As Seitas Africanas do Recife*. In Roquette Pinto, org. *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio: Ariel. 243-258.

- DURKHEIM, E.
1925 — *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Alcan
- DUVIGNAUD, J.
1973 — *Fêtes et Civilisations*. Genève: Wébert
- ÉLIADÉ, M.
1949 — *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payet.
- FERNANDES, G.
1937 — *Xangô do Nordeste*. Rio: Civilização Brasileira
- FREYRE, G.
1934 — *Casa-Grande & Senzala*. Rio: Schmidt.
1936 — *Sobrados e Mocambos*. Rio: Nacional
1959 — *Ordem e Progresso*. Rio: José Olympio.
- GALJAART, B.
1941 — Class and Following in Rural Brazil. *America Latina* 8.
- GROSS, D.
1971 — Ritual and Conformity. *Ethnology* 10: 129-48.
- HARRIS, M.
1975 — *Cows, Pigs, Wars, and Witches*. New York: Random House
- HERSKOVITS, M.
1937 — *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*. *American Anthropologist* 39: 635-43.
1954 — *Estrutura Social do Condomblé Afro-Brasileiro* Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Recife) 3: 13-32.
- HUIZINGA, J.
1971 — (trad. brasileira) *Homo Ludens*, São Paulo: Estudos.
- JAKOBSON, R.
1963 — *Essais de Linguistique Générale*. Paris: Minuit.
- LEACOCK, S. e R. LEACOCK
1972 — *Spirits of the Deep*. Garden City, N. J.: Doubleday Natural History Press.
- LEEDS, A.
1964 — *Brazil and the Myth of Francisco Julião*. In J. Mair e R. Weatherhead, eds. *Politics of Change in Latin America*, New York: Praeger.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1968 — *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Mouton
- LIMA, V. da Costa
1977 — *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um Estudo de Relações Intra-grupais*. Salvador: UFBA.

MENDONÇA, J.

- 1977 — O Crescimento e a Localização dos Terreiros de Xangô no Grande Recife. *Ciência e trópico* 3 (no prelo).

MURPHY, R.

- 1968 — Social Distance and the Veil. In Morton Fried, ed. *Readings in Anthropology*. New York: Crowell. 850-69.
1971 — *The dialectics of Social Life*. New York: Basic Books.

PIERSON, D.

- 1945 — *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional.

RAMOS, A.

- 1940 — *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Nacional.

RIBEIRO, R.

- 1952 — *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

RODRIGUES, N.

- 1932 — *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional
1935 — *O Animismo Fetichista do Negro Bahiano*. Rio: Civilização Brasileira.

RESMAN, A. e P. RUBEL

- 1971 — *Feasting with Mine Enemy*. New York: Columbia University Press.

VALENTE, W.

- 1955 — *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Nacional.

VERGER, P.

- 1957 — *Notes sur le Culte des Orisa et des Vodun*. Dakar: IFAN.

WAGLEY, C.

- 1963 — *An Introduction to Brazil*. New York: Knopf.