

Dança

ESTÃO abertas no Santa Isabel, as inscrições para o II Ciclo de Dança do Recife, que será realizado pela Fundação de Cultura da Cidade do Recife, entre primeiro e vinte de setembro, com a participação de renomados nomes do gênero, academias e grupos de todo o país.

FORAM convidados para ministrar cursos Ady Ador e Eliane Cavalcanti, Dança Clássica; Lourdes Bastor, Marize Mathias e Verônica Coutinho, Dança Moderna, Inês Aguiar; Jazz; Ruti Rozembaum, Dança Clássica; Diana Fontes, Dança Moderna, Bernot Sanches, Dança Contemporânea; Isabel Peixoto, Jazz; Nascimento do Passo, Frevo; Maria Helena Malheiros e Lúcia Helena Gondra, Expressão Corporal; Zumbi Bahia e Ubiracy Ferreira, Danças Populares e Dança Afro-Primitiva.

Roda de samba dos Donzelos

A turma boa dos Donzelos de São José nos convidando com muita antecedência para a sua "Roda de Samba" que começa no dia 18 próximo, a partir das 14 horas. O simpático clube do Bairro de São José tem como presidente Vlademir Paraíso, alvirrubro de fé, sobrinho do ex presidente do Náutico, Abelardo Paraíso.

Na verdade, os "Donzelos" de São José, que têm as mesmas cores do Náutico, é frequentado por uma camada de alvirrubros, entre outros, João de Deus, João Guerra, Josemir Correia e, como se não bastasse, Paulo Germano, representante do Náutico na FPF, é o seu diretor de Patrimônio. Enquanto aguarda a "Roda de Samba", o presidente Vlademir Paraíso vai mantendo firme as serenatas das sexta-feiras. E com casa cheia.

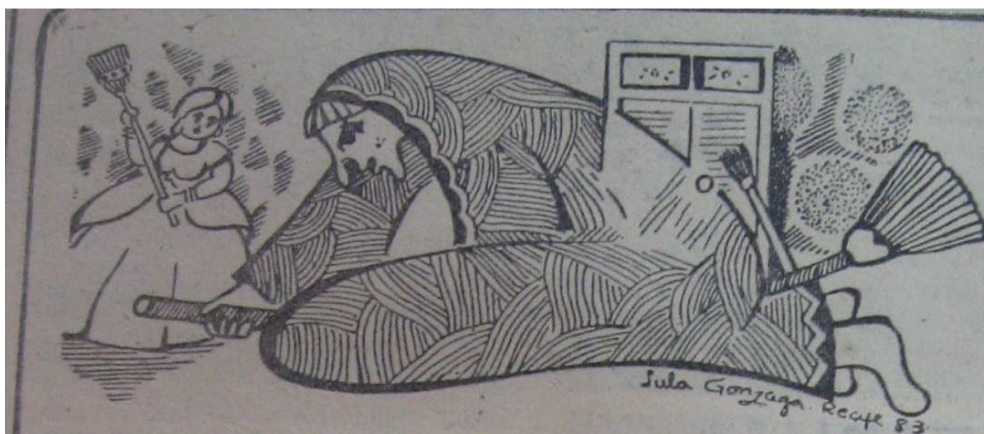
Sacrifício de xangô é um desafio à morte

Em sua conferência proferida ontem, sobre "O papel do sacrifício e do transe nos cultos populares", o antropólogo pernambucano Roberto Motta (PhD da Universidade de Colúmbia) falando para um público numeroso no Arquivo Público Jordão Emerenciano, promotor do evento, procurou mostrar que o sacrifício, nos cultos afro-brasileiros desempenham múltiplos papéis". E explicou: "Por um lado, desempenha papéis de tipo econômico: a grande quantidade de animais sacrificados indica que se trata de um rito "bom para comer". Por outro lado, o sacrifício representa a fusão de deus, da vítima e do devoto que oferece o sacrifício. Nesse sentido, o sacrifício representa um desafio à morte, enquanto ocorre essa fusão das aparências perecíveis com o caráter de imortalidade atribuído aos deuses".

TOTALIDADE

Disse, ainda, o antropólogo Roberto Motta, que "por conta de todas essas facetas, o sacrifício, nos cultos afro-brasileiros, vem representar a totalidade do homem, com todas as suas dimensões, desmentindo tanto as teorias dos que o encaram apenas como ser econômico, como dos que vêem apenas como entidade etérea". E concluindo, enumerativamente: "o homem é, ao mesmo tempo, produtor, poeta, artista e sacerdote".

Roberto Motta é bacharel em Filosofia, com estudos pós-graduados de Sociologia e Antropologia, na Holanda e nos Estados Unidos, pesquisador e professor universitário, além de diretor do Departamento de Antropologia da Fundaj. Tem vários trabalhos publicados e conferências proferidas no Exterior.



Folclore da Vassoura

E a publicação Folclore nº 148 mostra que no pan-tão afro existem dois Orixás cujos símbolos fetiche são uma vassoura: Nanã Buruku e Omulu. A vassoura na mão de Nanã Buruku simboliza o poder que ela tem em varrer os malefícios do universo, e, sendo o mais velho dos Orixás e por isso chamada de Vovó, supõe-se que este símbolo lhe diga respeito também como dona de casa. O Xazará de Omulu, embora não seja propriamente uma vassoura, tem o mesmo objetivo desta, sendo, que ao contrário de Nanã Buruku, varre não os malefícios, e sim a vida.

A vassoura marca sua presença na linguagem e Medicina popular. A vassourinha, também chamada Vassourinha de brejo, vassourinha de campo, é largamente usada, empregando-se suas folhagens em chás, banhos e fricções. O chá é expectorante, antitérmico e regulador menstrual. Os banhos são emolientes, e as folhas amassadas e friccionadas, aplacam as dores das picadas de vespas e abelhas.

"Somos nós os vassourinhas
todos juntos em borbotões,
vamos varrer a cidade
com cuidado e precisão"....

Esta é uma estrofe do Hino do Carnaval pernambucano, a marcha nº 1 de uma das mais antigas agremiações do carnaval pernambucano: O Clube Carnavalesco Mixto Vassourinhas. Seus componentes desfilam pelas ruas empunhando pequenas vassouras, cujos cabos antigamente nada mais eram do que pontiagudas lanças que lhes serviam de arma para encontro com outras agremiações.

Além dos exemplos já citados anteriormente, não termina por aí a participação da vassoura. Ela não somente está ligada à magia e superstições, limpeza como também denomina jogos, agremiações e cidades, como Vassouras, existente no Estado do Rio de Janeiro onde anualmente se realiza uma importante feira de artesanato. E pasmem: Até na política ela dá as suas "varridinhas... Em 1960, candidatou-se à presidência da República o Sr. Jânio da Silva Quadros, cujo símbolo de sua campanha era uma vassoura e significava: Se ganhar as eleições, varrerei toda a corrupção do país. Vitorioso, o candidato renunciou sete meses após haver tomado posse, varrido sabe Deus por qual loucura...

"Vassoureiro! Vassoureiro, quem vai querer!" Este é um velho pregão recifense que muitos de nós já escutou nos tempos de infância. E quem nunca ouviu também as estórias de tétricas bruxas voando em suas vassouras nas noites de lua cheia? E, de inúmeras formas, a vassoura vai se incorporando ao nosso cotidiano sem que nos apercebamos deste fato.

Mas a verdade é que esta companheira do dia-a-dia das donas-

de-casa, dos defensores da limpeza, sempre foi objeto em torno do qual foram criados vários tabus, espalhados no mundo inteiro, desde os mais remotos tempos. Por isso, o Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco publicou recentemente a micromonografia (folclore nº 148) especialmente dedicada a esta ilustre "senhorita", mostrando vários aspectos nos quais a vassoura ocupa um lugar fundamental, de autoria do pesquisador Eriberto da Costa e Silva.

Já na época da Grécia antiga, vassouras eram colocadas atrás da porta para espantar os faunos e os silvanos — entidades que aterrorizavam as criancinhas gregas e romanas. Mais tarde, na Europa da Idade Média, durante um período de 200 anos (séculos XV e XVII), muitas pessoas foram queimadas por praticarem feitiçaria, e, entre outros crimes que lhes atribuíam, constava o de "voarem em cabos de vassouras para atenderem aos sabás", acusação suficiente para que a vítima fosse condenada.

Aqui no Brasil, grande parte das crendices e superstições ligadas à vassoura veio da bagagem do colonizador.

Setembro será o mês da dança

Dentro da política cultural determinada pelo prefeito Joaquim Francisco, 23 espetáculos serão apresentados no Teatro Santa Isabel, de 1 a 23, dentro da programação do II Ciclo de Dança do Recife, promovido pela Prefeitura da Cidade, através da Fundação de Cultura, com o apoio de Instituto Nacional de Artes Cênicas, Serviço Brasileiro de Dança e Secretaria de Cultura, órgão do MEC.

ESPETACULOS

A programação dos espetáculos de dança para o grande público está assim elaborada:

Todas as apresentações serão realizadas no Teatro de Santa Isabel, a saber: dia 1 de setembro — Balé do Teatro Castro Alves, da Bahia, às 20 horas; dia 2 — às 19 horas — Balé do Teatro Castro Alves; dia 3, às 21 horas — Balé Primitivo de Arte Negra; dia 4 às 21 horas — Academia Nelma Guerra; dia 5, às 21 horas — Grupo Studio Um; dia 6, às 16h30m — vespéral, com o espetáculo a ser confirmado; dia 6 — 21 horas — Academia Azul; dia 7 — às 21 horas — Academia Verônica Salvi; dia 8, às 21: Studium Danças; dia 9, às 21 horas — Grupo Vicança; dia 10, às 21 horas — Grupo de Dança do Espaço Cultural da Paraíba; dia 11, às 21 horas — Associação de Dança do Recife; dia 12, às 21 horas — Balé Popular do Recife; dia 13, às 16h30m — Grupo Arte e Movimento; dia 13 às 21 horas — Grupo Corpo Vivo; dia 14, às 21 horas — Balé da Cidade de Natal; dia 15, às 18 horas — Lennie Dale e Joyce Ballet, de São Paulo; às 21 horas — Balé Iris de Alagoas; dia 16, às 21 horas — Lennie Dale e Joyce Ballet, de São Paulo; dia 17, às 21 horas — Annick Maucouvert, da França; dia 18, às 21 horas — Grupo Avoante, do Piauí; dia 19, às 21 horas I Mostra de Coreografia do Recife; dia 20 ao dia 23, às 21 horas, Ballet Stagium, de São Paulo.

A Sociologia dos Cultos Afro-Brasileiros

Que dizer de Waldemar Lopes que já não foi dito? Um imenso poeta, uma das vozes mais puras da poesia brasileira contemporânea, sendo, ao lado disso, o maior sonetista do País, na atualidade. Os sonetos que agora reuniu em livro — "Sonetos de Portugal" — são de uma beleza comovedora, partidos de uma sensibilidade riquíssima e de alguém que conhece profundamente a arte poética, o que nem sempre ocorre com a maioria dos poetas nacionais.

Waldemar Lopes escreveu uma espécie de Diário da Navegação, relatando as suas surpresas e alumbramentos com a terra portuguesa, cuja História

conhece como ninguém. São sonetos da mais alta qualidade técnica e poética, cada qual o mais simples e tocante, como nos versos em que prestou homenagem a Eça:

Estranho amor, o teu, à terra e a gente!

Com o dardo mais fino — o da ironia —,

combateste, Quixote intransigente, o ridículo, a astúcia, a hipocrisia.

Nos momentos líricos é de uma leveza impressionante, confirmando todos os juízos críticos que, ao longo dos anos, se fizeram sobre ele, como poeta admirável e mensageiro de grande e autêntica poesia.

ARTUR EDUARDO BENEVIDES

(Poeta, professor de literatura e membro da Academia Cearense de Letras)

CADERNO



JORNAL
DO COMMERCIO

Recife, 31/08/1984

o Nordeste do Brasil



As pessoas começaram a comer antes mesmo do término da cerimônia. Mário matava e cantava dentro do peji, que é a capela. Um coro de mulheres, também encarregadas de preparar a comida, respondia do lado de fora, do salão de dança. Tudo parecia informal e improvisado. Mas como impressão? Porque, apesar da aparência desastrada dos participantes, a gente compreendia a seriedade com que executavam esse rito tão antigo quanto o próprio homem, essa mistura de fome e festa, de mesa e dança, de onde surge a cintila nossa humanidade.

Pelos meus cálculos, os daquela vez se comeram ou armazenou o equivalente a 250 dólares de carne. Foram quatro bodes, um carneiro e 13 aves, degolados por Mário e pelos cinco rapazes seus acólitos, naquela tarde, véspera do dia de Ogum-São Jorge, que coincidia com a festa da renovação dos votos de Irani, uma das filhas-de-santo preferidas do babalorixá. Já a casa de Badia, situada no Pátio do Terço, na parte velha do centro do Recife, que é uma casa relativamente próspera, não dispensa, nas grandes comemorações do mês de outubro, pelo menos quinze bichos de quatro pés e três vezes esse número em aves. Em anos mais prósperos, Badia cuida que a cerimônia inclua, no espaço de uma só manhã ou tarde, a matança de três dúzias de bodes e de carneiros. Não se pode adquirir experiência do culto do Xangô, se a gente não se sentou dentro dos pejis, que raramente, mesmo nas casas ricas, mede mais de nove metros quadrados, e não presenciou esses sacrifícios. Ai se encontra a essência da liturgia, que não possui equivalente nas modernas religiões ocidentais, embora eu saiba que a missa se define também como sacrifício, apesar da qualidade da vítima e de seu feito incruento.

Essas grandes celebrações nada possuem de excepcional. Mas existem também os pequenos sacrifícios, como os de Zé Lins, que é um pai-de-santo pobre e que em suas festas só pode matar duas cabras e duas galinhas. Outro pai-de-santo que já foi pobre — hoje ele é famoso — e musicólogo de fundações de pejis — limitou-se a oferecer duas cabras uma para Iemanjá e outra para Obaluá além de sete galincozes, quando teve de renovar seus ritos de iniciação para superar uma fase de forte depressão. Dona Das Dores, cuja casa não se classifica nem entre as mais ricas nem entre as mais pobres, oferece, por ocasião de suas festas, dois ou três bichos de quatro pés e entre três e quatro vezes isso em aves. Se não há sangue, não há Xangô. Foi isso que Teresa entendeu muito bem. Eu depois vou voltar a esta Teresa, ela era uma pessoa sobrepagada na confecção de chapéus, com renda ainda mais precária que a do devoto médio do Xangô. Apesar de sua pobreza, queria por sua força ter um terreiro próprio. Finalmente conseguiu, mas, na inauguração não deu aos santos mais que duas cabras e dez galinhas, oferta olhada com desprezo por seus superiores, a tal ponto que até o pai-de-santo dessa senhora emitiu algum comentário desabonador a respeito da autenticidade do transe pelo qual ela passou.

Quando mais sangue, maior o prestígio da casa. Mário, certa vez, só "tôu a seus filhos devotos e pesquisadores, quatrocentos pintos para matar no dia de Exu (24 de agosto). Sai que não os conseguiu. Mas Pai Edu matou quinhentos para o seu Exu e ainda por cima recebe, algumas vezes por ano, a "crème de la crème" da "Sociedade Pernambucana" isto é, dos que aparecem no livro do jornalista João Alberto, inclusive os principais políticos de Olinda e Recife, situação e oposição. Pai Raminho (ou "Tata Raminho") é menos conhecido entre a "alta sociedade" do que Edu. Mas é seu rival no esplendor da liturgia. Ele me disse que matou, também para Exu (cuja festa cresce de acordo com a capacidade que a pessoa tem de alimentá-lo), um boi, dez cabras e duzentas e quarenta aves. Não duvido de sua afirmação, embora não tivesse presenciado a matança. O que, no dia seguinte, vi e cheirei em matéria de sangue nos caracóis, penas, carniça, etc., convenceu-me completamente.

A essência do sacrifício se encontra nessa transferência de vida, que se faz através do sangue. Transferência simbólica, mas, como já veremos, com aspectos profundamente reais. Os deuses vivem do sangue das pessoas e dos animais que as representam. Daí a importância: estrita dos orixás (que é como, no Xangô e no Candomblé, se chamam os deuses ou os santos) em relação ao sangue. Há as orixás vitais, como o, fômedo, baco de vida e de santidade. O resto — o "cran" — significa carne — é comida pelos devotos e em casa de Mário Miranda, a religião muitas

vezes começa antes mesmo que todos os animais tenham acabado de ser abatidos. Os sacrificios sempre levam às refeições. Deuses e homens comem, conungam, assimilam-se uns aos outros.

E aqui apresento uma das hipóteses fundamentais de meu trabalho. É a seguinte: esses cultos também servem para redistribuir renda, começando por aqueles que se configuram em recursos alimentares. O comportamento aparentemente bizarro dos xangozeiros, sua convicção a respeito do gosto dos orixás por sangue e por comida, está baseado em fenômeno muito banal, no apetite das pessoas por proteínas e gorduras. Porque, como a gente sabe, a primeira premissa da existência humana se acha na comida e na bebida, na dormida, na habitação, na roupa e em coisas assim. É verdade que o homem não é simplesmente um comilão, nem um dominhoco nem nada desse tipo. E também membro de comunidades que são a fonte de sua existência e consistência como ser humano. Evidentemente, é também um ser que pensa e que tem de desenvolver respostas para os enigmas da vida e da cultura. Mas eu constato que o culto do Xangô é bom para dar de comer às pessoas. Sei que, em sua liturgia, os santos recebem e conservam algumas peças dos animais abatidos, que, depois da colocadas "nos pés dos orixás", são despachadas para o mate e água, ou algum outro lugar apropriado. Mas verifico que, de longe, a maior parte da carne é consumida pelas pessoas. De modo nenhum eu penso que o ritual do Xangô tenha sido inventado para simplesmente redistribuir comida e renda. Mas não podemos entender sua ênfase sobre sangue e sobre carne sem referência à pobreza do povo recifense sem referência a seus níveis muito baixos de renda, a seu consumo deficitário de calorias e proteínas.

Vou apresentar algumas estatísticas muito simples sobre o pessoal que vai aos cultos. A renda mediana dos devotos do Xangô, de acordo com pesquisa de campo que empreendi em sete terreiros situados no Vale do Beberibe, no nordeste do Município do Recife, entrando por Olinda e por Paulista, equivale a 750 dólares anuais. Menos baixa, talvez, do que esperávamos. Mas bastante baixa para incentivar a redistribuição de alimentos que ocorre nos terreiros. As ocupações das pessoas correspondem ao pressuposto implícito nestas considerações. O Xangô constitui uma estratégia informal de aquisição ou redistribuição de renda. Seus frequentadores pertencem sobretudo à população economicamente ativa em ocupações informais. 10% dos devotos dedicam-se ao comércio em pequenas e ínfimas empresas. 27% ocupam-se com a prestação de serviços pessoais, incluindo não só empregadas domésticas, como pessoal ocupado em salões de beleza, barbearias, pensões, etc. 12% enquadram-se nas chamadas atividades sociais, com falta representação do pessoal subalterno de clínicas e hospitais, além de alguns membros da força policial. Os operários com vínculos de emprego regular não superam os 12% da amostra. Já os que se declararam "sem ocupação" chegam a 28% dos entrevistados. 28% é uma porcentagem bastante alta.

O Xangô constitui uma rede informal de captação de renda, em espécie e "in natura". Ora, é minha tese (desenvolvida secretamente num trabalho a ser publicado em breve no Recife, "Sobrevivência e Fontes de Renda", que escrevi e organizei em colaboração com Parry Scott), que redes ou estratégias informais, e mesmo o conjunto do setor informal pelo menos no Recife, sofrem tais contradições internas e limites externos, impostos pelo setor dominante, que eles se pode dizer que são ao mesmo tempo viáveis e inviáveis. Tento explicar. Captam alguma renda, mas de maneira tão limitada e irregular, que não podem conceber o setor informal ou a economia oculta, em seu conjunto, como substitutivo adequado ou alternativa satisfatória para também denominado "circuito superior".

Se o Xangô possui contradições, é natural que se externem-las em também parca contradição. Vou dar a impressão de combater as ideias que acabo de expor. Os que estudaram a história da evolução das plantas e dos animais, sabem que todo "truque" adaptativo sempre acarreta algumas disfunções. O mesmo vale para o plano social, cultural e econômico. Todo sistema, a curto ou a longo prazo, tende a se dissolver. Vou começar por contradição interna dos próprios cultos. Trata-se do que tenho intitulado apropriadamente da mais-valia sagrada. Os líderes dos grupos de culto, enquanto proprietários ou "controladores" dos meios de produção religiosa — o conhecimento técnico do ritual e da mitologia, as técnicas divinatórias e jogo de búzios, as combinações de folhas e de ervas, o acesso aos pejis, as insignias dos

santos, etc., etc — requerem e recebem um lucro pela utilização desse equipamento de produção religiosa, ou ainda sendo também o da produção sociológica e psicológica de cada devoto.

Podemos imaginar o Xangô como se correspondesse aquilo que os antropólogos sociais classificam como uma estrutura generalizada. A, B, e C se beneficiariam do sacrifício oferecido por D. Esse, com B e C, repartiria o sacrifício de E. O qual, com A e F, conteria nos ritos de B e assim por diante. Este modelo está fundamentalmente correto. Mas está também viciado pela estratificação entre "comunidade e dominância". A reciprocidade não desaparece, mas fica truncada pela expropriação. Sem dúvida bom para o devoto comer, o Xangô é ainda melhor para a hierarquia sacerdotal.

De qualquer modo, o simples devoto recebe a sua parte. Nos sacrifícios oferecidos por Fernando (um amigo meu, cuja carreira religiosa eu acompanhei muito de perto), sacrificios que nunca ultrapassaram um carneiro ou uma cabra, além de três ou quatro aves, sempre verifico a presença ostensiva de duas ou três famílias de outros devotos, atraídas pela carne, pelas gorduras, pelos agradecidos que meu amigo jamais omite. Surge no Xangô aquilo que se chama em inglês "pecking order", uma hierarquia para a recepção de alimentos. Uns comem muito e logo, outros comem muito mas só depois, outros comem pouco e tarde, ainda outros se satisfazem com as sobras, enquanto alguns já não encontram carne. O xangozeiro, quando come, bem que ele poderia recitar os versos do poeta escocês, Robert Burns:

"Uns comeriam, mas não têm comida. E outros têm comida, mas não podem comer. Mas nós temos comidas e podemos comer. E seja louvado o Senhor".

A distribuição da carne está cheia de sutilezas, refletindo um código de maneiras que rivalizaria com a etiqueta do Palácio de Versailles, no tempo dos reis de França. Para favorecer alguns devotos e desfavorecer outros, é bastante que os pratos, os talheres, os lugares à mesa sejam em número menor que o dos participantes em determinada cerimônia. Isso já dá ampla margem de manobra a pais e mães-de-santo. Disputas abertas pelas recompensas tangíveis da religião, são raras no Recife, pois o Xangô, como diz o casal Seth e Ruth Leacock escrevendo sobre o Datuque de Belém, em livro "Spirit of the Deep", é uma religião em que "as pessoas conhecem seu lugar e permanecem nele". O xangozeiro sabe muito bem que os protestos e rebeliões levam a desgraças e excomunhões, enquanto conformidade e submissão podem conduzi-lo aos mais altos postos da hierarquia.

Quero salientar que a redistribuição de comida é feita sem que devotos ou hierarcas tenham consciência — a consciência clara e distinta, específica de antropólogos e economistas — das funções adaptativas do ritual. É raro o pai-de-santo que sequer me dá a resposta que eu uma vez ouvi de Manoel da Costa, hoje em dia uma dos "babalorixás" recifenses do maior prestígio nacional. Ele me disse "Entre nós certamente existe a prática da comunhão, como você já pôde observar, mas de maneira espontânea. O povo come da carne que vai para os pés dos santos. Você mesmo já não tomou parte em nossas refeições? Sabe o que é que significa comunhão? E todo mundo come a barriga cheia".

A comunhão se faz através de banquetes e refeições de pedaços de carne passando de mão em mão, através da cachaca, da cerveja do vinho e até de bebidas mais sofisticadas como vodka e whisky. Não há lugar para abstêmicos dentro do Xangô. A comunhão também se faz através da atenção, do amor, do desejo, que crescem e aparecem com a alegria dessas liturgias praticadas entre sangue, suor, lágrimas, outros fluidos e ruídos básicos da condição humana.

A mais-valia sagrada, a oposição entre comunidade e dominação, não é a única contradição que afeta o Xangô. Há um outro problema, que de maneira mais ampla, se estende toda rede de ajuda mútua. É a questão dos "usos da reciprocidade". Em outras palavras, como se ajudem mutuamente pessoas ou grupos de pessoas, se cada um deles se encontra carente de ajuda? Reciprocidade não é palavra mágica. Uma população necessitada não se torna menos necessitada a partir de um acordo, tácito ou expresso, de ajuda mútua. E, antes de prosseguir, notemos que uma rede de ajuda mútua requer homogeneidade a longo prazo e heterogeneidade a longo prazo. A rede só faz sentido, primeiro se houver igualdade estrutural entre os elementos que a compõem. Todos, para começar, deverão se encontrar em grau de deprivação mais ou menos equivalente. Num segundo momento,

que sacerdotal.

De qualquer modo, o simples devoto recebe a sua parte. Nos sacrifícios oferecidos por Fernando (um amigo meu, cuja carreira religiosa eu acompanhei muito de perto), sacrificios que nunca ultrapassaram um carneiro ou uma cabra, além de três ou quatro aves, sempre verifiquei a presença ostensiva de duas ou três famílias de outros devotos, atraídas pela carne, pelas gorjetas, pelos agrados que meu amigo jamais omitia. Surge no Xangô aquilo que se chama em inglês "pecking order", uma hierarquia para a recepção de alimentos. Uns comem muito e logo, outros comem pouco e tarde, ainda outros se satisfazem com as sobras, enquanto alguns já não encontram carne. O xangzeiro, quando come, bem que ele poderia recitar os versos do poeta escocês, Robert Burns:

"Uns comem, mas não têm comida
E outros têm comida, mas não podem comer.
Mas nós temos comida e podemos comer
E seja louvado o Senhor".

A distribuição da carne está cheia de sutilezas, refletindo um código de maneiras que rivalizaria com a etiqueta do Palácio de Versalhes, no tempo dos reis de França. Para favorecer alguns devotos e desfavorecer outros, é bastante que os pratos, os talheres e lugares à mesa sejam em número menor que o dos participantes em determinada cerimônia. Isso já dá ampla margem de manobra a pais e mães-de-santo. Disputas abertas pelas recompensas tangíveis da religião, são raras no Recife, pois o Xangô, como diz o casal Seth e Ruth Leacock escrevendo sobre o Batuque de Belém, em livro "Spirits of the Deep", é uma religião em que "as pessoas conhecem seu lugar e permanecem nele". O xangzeiro sabe muito bem que os protestos e rebeliões levam a desgraças e excomunhões, enquanto conformidade e submissão podem conduzi-lo aos mais altos postos da hierarquia.

Quero salientar que a redistribuição de comida é feita sem que devotos ou hierarcas tenham consciência — a consciência clara e distinta, específica de antropólogos e economistas — das funções adaptativas do ritual. É raro o pai-de-santo que sequer me dê a resposta que eu uma vez ouvi de Manoel da Costa, hoje em dia uma das "babalorixás" recifenses de maior prestígio nacional. Ele me disse "Entre nós certamente existe a prática da comunhão, como você já pôde observar, mas de maneira espontânea. O povo come da carne que vai para os pés dos santos. Você mesmo já não tomou parte em nossas refeições? Sabe o que é que significa comunhão? É todo mundo como a barriga cheia".

A comunhão se faz através de banquetes e refeições de pedaços de carne passando de mão em mão, através da cachaca, da cerveja do vinho e até de bebidas mais sofisticadas como vodka e whisky. Não há lugar para abstinências dentro do Xangô. A comunhão também se faz através da afeição, do amor, do ceseio, que crescem e aparecem com a alegria dessa liturgia praticada entre sangue, suor, lágrimas, outros fluidos e ruídos básicos da condição humana.

A mala-vida sagrada, a oposição entre comunidade e Cominação, não é a única tradição que afeta o Xangô. Há um outro problema, que, de maneira mais ampla, se estende toda rede de ajuda mútua. É a questão dos "instintos da reciprocidade". Em outras palavras, como se ajudam mutuamente pessoas ou grupos de pessoas, se cada um deles se encontra carente de ajuda? Reciprocidade não é palavra mágica. Uma população necessitada não se torna menos necessitada a partir de um aceno, tático ou expresso, de ajuda mútua. E, antes de prosseguir, notemos que uma rede de ajuda mútua requer homogeneidade a longo prazo e heterogeneidade a longo prazo. A rede só faz sentido, primeiro se houver igualdade estrutural entre os elementos que a compõem. Todos, para começar, deverão se encontrar em grau de deprivação mais ou menos equivalente. Num segundo momento,

deverá haver uma desigualdade conjuntural. Um dos membros da rede conseguiu elevar ocasionalmente sua renda e tida de redistribuir por outros segmentos da estrutura a que pertence. Se o seu status se elevar permanentemente, ele se retirará da rede, pois os custos já não compensarão os benefícios eventuais. Existe aí certa semelhança com uma empresa previdenciária. Os segurados pagam regular e homogeneamente suas contribuições. A curto prazo, somente alguns serão heterogêneos, por conta da crise de saúde, que faz com que efetivamente recebam do fundo comum.

Para o Xangô, a resposta é inequívoca. É a geração da renda dos devotos "fora" da própria rede do Xangô. Tal renda porém deve manter-se baixa e irregular, para que o recurso ao grupo de culto, apesar das distorções que apontamos, compense como estratégia de sobrevivência ou complementação de renda. Se os ingressos de uma pessoa que toma parte no ritual tornarem-se maiores ou mais regulares, a tendência da pessoa vai ser de mudar-se para um centro de influência kadercista onde se cultuam espíritos, mas sem matanças nem redistribuição de alimentos. As vezes se observa a kadercização de congregações inteiras, incluindo até pais-de-santo, se passar a haver, devido a circunstâncias aleatórias acesso a trabalho regular e aumento geral da renda.

Esses raciocínios eu faço, não apenas de maneira dedutiva, mas sobretudo a partir de minha própria observação. Eu teria muitos exemplos em meu repertório. No entanto, nenhum talvez tão saboroso quanto a que li num artigo do antropólogo parense Napoleão Figueiredo. É o caso de um terreiro cuja clientela foi subindo de nível sócio-econômico. O exu da casa a princípio comia carne e tomava cachaca. Depois passou a querer rosblife com vinho tinto. Finalmente, ficou tão chique que se tornou vegetariano. Hoje em dia só aceita melancia e só bebe champanhe.

O fato é que, nos terreiros de Xangô que estudei, o devoto precisa dispor de renda, ao menos ocasionalmente bastante alta, para que ele possa pagar os rituais de iniciação. As cerimônias do "ebori", do "amaci", do "assentamento", do "oberé", do "ião", envolvem sacrifícios, festas, enxovals, internamento no terreiro durante algumas semanas, etc. E nos ritos de iniciação que chegam ao máximo os processos de redistribuição ou transferência de renda, do devoto para, em geral, o grupo de culto e, de maneira especial, para a hierarquia. O problema dos insumos da reciprocidade nos leva a outra contração. O Xangô é uma estratégia de captação de renda, acionada por parte da população pobre do Recife, mas a que não têm acesso os mais pobres entre os pobres — possivelmente a maioria da população de baixa renda — que nem ocasionalmente, conseguem acumular bastante renda a partir de seus contactos com a economia dominante.

Vamos tomar o caso da Teresa a que me referi no início desta exposição. Ela se situa exatamente na fronteira entre, de um lado, os pobres que constituem a grande maioria dos xangzeiros e, de outro lado, os muito pobres que têm de se contentar com os ritos mais simples e mais baratos, mas supostamente menos eficazes, que caracterizam o "catimbo", também denominado "Jurema" ou "umbanda de morro". Teresa começou justamente por aí. Uma ou duas noites por semana, ela reunia alguns clientes em sua casa, para o culto e o diálogo com entidades do tipo de Zé Pilintra e Pomba Gira, que se enquadram na categoria dos "espíritos galhofeiros". Quando "batam" — sobretudo Zé Pilintra — vão logo dizendo palavras com presentes revelando os segredos das câmaras, em que estado se encontram, quando pela última vez estiveram com seus maridos e namorados, discutindo a competência sexual dos cavalheiros, etc, etc.

Teresa compreendeu as vantagens de se "fazer" ou iniciar num centro de Xangô. Seu

carisma seria legitimado pela irradiação da nova casa. Sua competência, enquanto especializada em serviços mágico-religiosos, passaria a ser garantida pela de seu pai-de-santo, cuja genealogia mitológica remontava às famílias reais do povo iorubá. Teresa precisou de economizar muito, a partir de seu trabalho na indústria de confecções, exercido de maneira informal, porém perfeitamente articulado a uma empresa do setor formal. Ela superou todos os obstáculos, inclusive porque compreendeu que a iniciação lhe permitiria cobrar mais caro por seus serviços, do mesmo modo que um jovem professor espera que os sacrifícios para fazer a tese de mestrado ou doutorado serão eventualmente recompensados, em termos de aumento de prestígio e de vencimentos.

Para Teresa, o Xangô parece funcionar enquanto estratégia de sobrevivência, porém eu gostaria de recordar que a avaliação contábil do xangô constitui tarefa altamente complicada. Os terreiros estão longe de adotar balancetes ou outros métodos racionais de contabilidade, conforme, já na década de 40, Melville Herskovits notava para a Bahia. A ideologia religiosa encobre as funções econômicas e sociológicas dos grupos de culto. Os hierarcas se escandalizam com a descoberta das funções latentes das cerimônias. Alguns antropólogos sucubem sob o "white man's burden", a responsabilidade do homem branco em se deixar fascinar apenas pelos aspectos místicos dos rituais.

Mesmo o pesquisador com formação sólida em uma ampla sentida dificuldade em aprender as categorias, de caráter cognitivo e operacional, dos devotos que estuda. Os questionários escorregam por cima dos pontos essenciais, de tal modo que a gente tem de fixar-se na observação direta do comportamento. E esta parece levar à conclusão de que o xangô com muitas contradições internas e limites externos, combina estratégias de ajuda mútua e clientelismo, os terreiros constituindo pouco nas "empresas" informais, pois o pai-de-santo, a seu modo, é também proprietário, patrão e empregador. Finalmente, também observamos que o problema da viabilidade destas "empresas" liga-se ao de sua articulação com o setor dominante da economia. Pois, numa economia sob hegemonia do capital industrial modernizador, como é o caso do Brasil, não parece plausível supor a presença de um setor informal plenamente viável, autônomo e alternativo à economia dominante.

Fada não deixar equívocos sobre os meus pontos de vista, gostaria ainda de fazer uma observação. No Xangô não se encontra uma estrutura econômica disfarçada em religião. Seu regime é o do "fato social total", tal como o descrevem, por exemplo, os Marcel Mauss e os Bronislaw Malinowski. O fenômeno religioso contém, em estado virtual, o fenômeno econômico. A diferença da civilização européia, tal como se desenvolveu desde a formação do capitalismo, o econômico não surge como categoria substantivamente separada do religioso, do festivo, do político, do social, das relações de parentesco. Tais distinções no que se refere à sociedade primitiva, só se fazem por efeito de dissecação analítica da ciência ocidental. Ora, o Xangô representa uma sobrevivência de sociedade primitiva dentro da sociedade brasileira, a qual, em alguns aspectos decisivos, é uma sociedade altamente avançada. O paradoxo brasileiro reside precisamente nessa contemporaneidade, até mesmo nessa interpenetração de tempos históricos aparentemente tão distantes uns dos outros. E o culto é ao mesmo tempo festa e mesa, sacrifício e redistribuição, comunhão e refeição, dança e fome e por aí esforço para englobar a totalidade do humano.

ROBERTO
MOTTA (*)