

PROTESTO E CONFORMISMO NO XANGÔ DO RECIFE

Roberto Motta
Antropólogo

O Xangô do Recife enquadra-se na categoria dos "cultos periféricos", sugerida por Ioan M. Lewis em seu livro *Êxtase Religioso* (LEWIS, 1977). "Tais cultos periféricos" — diz Lewis — "abarcam comumente categorias oprimidas que estão sujeitas a fortes discriminações. . . Tais cultos expressam os protestos dos politicamente impotentes" (LEWIS, 1977:33).

Mas o protesto religioso do Xangô — e aí se encontra um de seus maiores paradoxos ou contradições — está longe de excluir a presença simultânea de atitude basicamente conformista entre os devotos. Se, no plano do êxtase místico, parecem inverter ou compensar sua posição subordinada no sistema econômico, social e político, na prática aceitam — apesar da sua forma de protesto e até *por causa* do protesto — esse mesmo sistema. O Xangô representa instrumento de adaptação do negro ou de seus descendentes sociológicos à posição subordinada, de tal modo que antes serve do que contradiz os interesses dos grupos e classes dominantes.

Vou passar à demonstração da tese deste artigo através do delineamento de uma das principais entidades cultuadas no Xangô e no Candomblé. Refiro-me a Exu. Minha informação deriva primariamente de cerca de cinco anos de observação participante em grupos de culto do Recife e de

Olinda. E atendo-me sobretudo à observação direta de comportamentos rituais, bem mais do que a entrevistas que apenas me levassem a transpor para minha etnografia os modelos idealizados que os pais-de-santo fazem, para inglês ver, de sua própria religião.

Então Exu, como sabem todos os que tiveram contacto com os cultos afro-brasileiros, é sempre o primeiro santo a ser mencionado, saudado e alimentado em todos os acontecimentos rituais; extremamente caprichoso e traiçoeiro, é, ao mesmo tempo, o santo mais fácil de aquietar quando recebe o que lhe é devido; mora nas ruas, especialmente nas encruzilhadas, mas, ao contrário do que acontece na Bahia, tem seu assentamento no peji ou quarto-de-santo, junto dos irmãos, pois a opinião mais corrente o considera filho de Iemanjá — o que mais dá trabalho à mãe.

Exu é o senhor do destino a curto prazo, controlando acidentes e a súbita boa sorte. Possui ligações especiais com trabalhos de feitiçaria, através dos quais xangozeiros experientes podem trazer bem e mal para as pessoas. Mas tem fama de nas guerras mágicas trocar facilmente de campo, de acordo com as ofertas que recebe, e portanto jamais deve ser subestimado.

Exu certamente está associado ao Diabo da tradição cristã, como se conclui a partir da iconografia do culto e também do vocabulário dos devotos, quando falam entre si ou com pesquisadores amigos. As palavras "exu", "leba" (outro termo de origem africana) e "diabo" são empregadas no mesmo contexto e substituem-se mutuamente. Porém antes o Diabo é assimilado a Exu do que o contrário.

Pois Exu, embora ocasionalmente cruel, não adere ao mal por amor à maldade. Não se revolta contra a atual organização do universo, sob o comando de seres mais elevados ou mesmo de um Supremo Reitor. Não tenciona usurpar o lugar de ninguém. É antes ciumento do que invejoso. Deseja ser reconhecido e encontrar seu nicho neste mundo — ou no outro — sem modificações estruturais. Para alcançar esse objetivo, pode recorrer a meios pouco convencionais. Mas, tudo bem pesado, tem mais características de conservador do que de revolucionário. Quem entendeu direito seu papel, entendeu praticamente tudo no culto, pois ele resume as funções e as personalidades dos grandes orixás.

Minha interpretação de Exu não se coaduna, por exemplo, com a de Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz no seu livro *O Segredo da Macumba* (LAPASSADE & LUZ, 1972). Para estes autores:

“Na quimbanda os negros falam, simbolicamente, de todas as libertações: a libertação dos escravos, certamente, mas também a libertação dos negros enquanto negros; e ainda a libertação de Eros, do amor louco. Exu e Pomba-Gira, para nós é Eros. É também Dionísios, o deus grego dos escravos e das mulheres, o deus dos dominados que lutam por sua libertação, contra Apolo, deus dos senhores, deus da ‘Umbanda grega’ ” (LAPASSADE E LUZ 1972: xix).

O Segredo da Macumba se encontra prejudicado por certo excesso de tendências libertárias. Mas, independentemente das ambições teóricas dos autores, parece-me duvidoso que, mesmo na Quimbanda — se efetivamente aceitarmos a validade da distinção entre Umbanda e Quimbanda — Exu desempenha o papel libertador que lhe é atribuído e que o transe — na verdade eminentemente sujeito a previsão, retrovisão e classificação em todas as variedades dos cultos afro-brasileiros — jamais desempenhe papel tão “selvagem” quanto lhe atribuem Lapassade e Luz. A vida é selvagem, especialmente a dos pobres ou marginais urbanos, submetidos em alto grau à contingência, à incerteza e ao risco. O transe, ao contrário, tenta reduzir a contingência à necessidade, impondo ordem ao caos da vida real.

Num centro marcadamente quimbandista do Recife — o terreiro do sr. Mário Miranda, situado no Morro de Santa Isabel, em Casa Amarela — ouvi, do próprio dono da casa, a seguinte alocução, que, nos termos essenciais, o ilustre babalorixá repete, para sua congregação, sempre que se oferece oportunidade:

“Exu gosta de se vingar logo das ofensas e dos esquecimentos. É melhor vocês tomarem cuidado com ele. A festa dele vai ser no dia 24 de agosto e eu vou fazer a matança na noite do dia 22. Todos os meus filhos e todos os meus amigos estão convidados para a matança e para o toque na noite seguinte. Agora, vocês todos sabem que Exu é muito exigente. Vamos agradecer a ele. Tem muita gente que prometeu me dar pintos. Vamos ver se a gente mata 300 ou 400 para ele. Cuidado com batida de carro se vocês se esquecerem. Três pessoas me prometeram bodes. Vamos ver se vão cumprir o que disseram”.

“Agora vamos acender uma vela para afastar os inimigos. A gente tem tanto aperreio, o povo é tão invejoso. A pessoa vai para feira e compra 200 cruzeiros de mercadorias. Um amigo falso vê a pessoa e diz: “Como você está rico!”. No outro sábado aquele pobre vai ser feliz se tiver 100 cruzeiros para gastar. Um rapaz é chofer de táxi, está indo direito e aí é assaltado e deixado por morto dentro do canal e mesmo assim o dono ainda quer o dinheiro dele. Uma mulher compra um vestido novo e aí vem uma amiga falsa, pega no pano e diz: “Que bonito, onde você comprou esse pano?” Passa umas horas e o vestido se engancha num prego e fica todo estragado. Por isso é que a gente deve acender uma vela para o Diabo. Sim senhor, a gente deve agradar Exu, se quiser viver feliz. Eu não acredito que haja um diabo em forma de pessoa. Os inimigos são o Diabo. E eu acredito que há três deuses nesta vida: Exu, o dinheiro e a polícia”.

Nesse curioso “pot-pourri” de agnosticismo e superstição, encontramos a crença fundamental na fome de Exu, expressa na necessidade do sacrifício ou “obrigação”, que acarreta certa medida de redistribuição de recursos protéicos escassos. O culto é bom para comer.

Encontramos também, apesar do protesto simbólico e dos mecanismos psicológicos de compensação ligados ao transe e à possessão, uma ideologia implícita de conformismo muito profundo. Exu — junto com o dinheiro e a polícia — se apresenta como garantia do sistema social em que o xangozeiro encontra um nicho subordinado e marginal — “periférico”, para usar o termo de Ioan Lewis — ao qual ele se adapta sem sinal de contestação, salvo no plano da evasão ritual.

Se me encontro em desacordo com Lapassade e Luz e autores influenciados por eles, como Clóvis Moura (1977) e Renato Ortiz (1978), concordo, por outro lado, com as opiniões de Seth e Ruth Leacock em *Spirits of the Deep* (LEACOCK & LEACOCK, 1972). Para o Xangô do Recife, como para o Batuque de Belém, parece válido concluir que:

“O apelo do culto não está na promessa de transformar o mundo onde vivem os devotos, mas na de ajudá-los a sobreviver neste mundo. Todo médium sabe que na vida existem iniquidades evidentes, que ele é desesperadamente pobre, enquanto outras pessoas são incrível-

mente ricas. No entanto, essa situação é encarada como se pertencesse à própria natureza. Não se conhece processo político capaz de alterar o 'status quo', nem existe a idéia de que as entidades sobrenaturais possuam qualquer controle sobre a natureza do mundo. O terrível problema que os pobres têm de enfrentar fazem parte deste mundo e a única esperança é a de assistência sobrenatural" (LEACOCK & LEACOCK, 1972:326).

Não precisamos ficar restritos ao plano da ideologia. O mesmo conformismo penetra o culto e a organização do Xangô de Pernambuco. O ato fundamental da liturgia encontra-se na oferta de comida aos santos, que representa, por excelência, a "obrigação" do devoto. Toda a atividade ritual gira em torno do sacrifício ou matança de animais. O Xangô é uma religião literalmente praticada entre sangue e suor.

Ora, a oferta de alimentos, além do significado místico de que, com certeza, se reveste, desempenha também funções de caráter muito prático. Pois os santos possuem direitos exclusivos apenas sobre as partes menos comestíveis dos animais sacrificados: cabeça, cauda, patas, miolos, miúdos. O resto eles cedem aos devotos. Tanta generosidade tem óbvio sentido adaptativo entre populações com notórias deficiências alimentares.

Notemos ainda que todo ritual de Xangô sempre implica em alguma transferência de renda de uns para outros devotos, para os grupos de culto e para os líderes, pais e mães-de-santo que possuem ou controlam os meios de produção religiosa (materiais e técnicas do jogo divinatório, pegis e quartos-de-santo, os "otás" — pedras e ferros que expressam a presença dos orixás, etc) e que obtêm certo benefício com o seu uso. Estamos diante do que se pode chamar a expropriação da mais-valia sagrada.

Aqui temos de enfrentar um problema teórico de primeira ordem. Tudo leva a crer que os cultos, apesar da reciprocidade truncada pela expropriação da mais-valia sagrada, se organizem a partir — usando o vocabulário de Claude Lévi-Strauss — de um sistema de troca generalizada. E no momento em que não encaremos a troca como estrutura vazia, resultado da atividade a priori da mente humana, porém antes como determinada pela natureza do que se troca, surge a questão de entender como as trocas do Xangô não desaparecem por força da degradação da energia ou do princípio de que forças iguais e opostas se anulam. Em outras palavras, de onde provém a energia,

os recursos materiais necessários para a continuação indefinida do regime das trocas rituais?

Vamos encontrar a resposta no conformismo do Xangô. É que esse conformismo é também oportunismo. Sem, de modo algum, contestar o sistema econômico e social dentro do qual ocupa posição subordinada e desprivilegiada, o xangozeiro opera na suposição de que certos devotos, em certos momentos, encontram-se menos deprivados do que outros e podem repartir sua relativa prosperidade com os santos orixás e com os irmãos de fé. Tenho ouvido muitas falas deste tipo:

— Olhe, Rosa, a obrigação de hoje foi grande e bonita. Que pena que o seu santo não comeu! Mas você falou que vai ter um aumento agora pela Festa, não foi? Olhe, não deixe de mostrar seu agradecimento ao santo.

— Orumilá disse que seu santo é o mesmo do meu menino. Era tão bom se vocês pudessem fazer o santo juntos! Não faz mal que você seja mais velho. Irene fez o santo dela junto com Catarina e saiu tudo muito mais barato.

Se examinado de perspectiva macro-econômica, o Xangô possui caráter de empresa especulativa que aposta ou investe no contínuo crescimento demográfico e econômico do Recife. Os — se assim posso dizer — insumos da reciprocidade ligam-se a um recrutamento indefinidamente aberto, capaz de superar, no plano do modelo estatístico, a tendência interna da mecânica grupal a cair na entropia. O funcionamento das congregações requer expansão contínua do número de devotos, ao menos ocasionalmente articulados com o setor formal ou dinâmico da economia da cidade. Não se trata, para o xangozeiro, de contestar as estruturas econômicas e sociais atualmente existentes, mas de canalizar para a "obrigação" o máximo de recursos oportunamente disponíveis.

O Xangô subsiste sobre a base dos ganhos ocasionais, das poupanças ocasionais dos seus devotos, repartidos ou socializados dentro da esfera ritual. Os filhos-de-santo vivem a contradição de pertencer e ficar à margem da sociedade mais ampla. Aceitam as atuais regras do jogo econômico, social, político e simbólico. Ao mesmo tempo tentam suprir as deficiências desse jogo com sua própria estrutura grupal.

Pode-se dizer que o culto é bom para organizar. Situado entre a família, de êxito duvidoso enquanto grupo de consumo, e o setor formal ou desenvolvido da economia da cidade, o Xangô representa um tipo de grupo simultaneamente de consumo e produção, aberto à população marginalizada ou semimarginalizada do Recife. É uma espécie de instituição de médio alcance tentando compensar (mas jamais com bastante êxito) as deficiências tanto da família como da economia.

Vou agora retornar ao plano das crenças dos devotos. O sincretismo representa outro exemplo de conformismo internalizado. Pois a sinceridade de catolicismo do povo-de-santo é indubitável. Estou ao máximo em desacordo com a visão simplista que o interpreta como disfarce. O batismo na Igreja Católica é condição indispensável de toda atividade ritual.

Assim — para dar apenas um exemplo derivado de meu trabalho de campo — quando Lindamira, filha de Manoel e Damira da Costa, nasceu, em 1973, seu pai — um dos babalorixás de maior prestígio no Recife, verdadeiro príncipe da nação nagô — jogou os búzios e descobriu que Xangô era o dono da cabeça da menina. Esta, como seu estado de saúde desse margem a certa apreensão, deveria usar o tempo todo contas com as cores do santo. Mas tal medida profilática, apesar de urgente, não podia ser tomada — explicou-me o pai pai-de-santo — até que pais, avós, padrinhos e outros parentes afinal concordassem com a data de levar Lindamira à igreja da paróquia, onde foi eventualmente batizada pelo padre.

Fiquei muitas vezes surpreso com a extensão do catolicismo dos devotos do Xangô. Mas não é deles, e sim do antropólogo, o problema de entender as contradições dessa dupla lealdade religiosa. O sincretismo dá a impressão de ter sido inventado para confirmar a teoria da religião proposta por Durkheim em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (DURKHEIM, 1925). Equivale a uma espécie de macro-sociologia. Cada orixá corresponde a um ou vários santos da Igreja. O fenômeno não se limita à especulação mitológica. Também se manifesta na organização do espaço ritual e na arrumação das imagens. Assim, dentro dos pegis, enquanto os orixás são contíguos uns aos outros em linha horizontal, as estátuas dos santos católicos encontram-se, de acordo com correspondências preestabelecidas, acima de cada conjunto de pedras e metais que incorporam, seguindo a prática africana, o orixá de cada um dos iniciados.

Podemos, neste contexto, falar de oposição entre metonímia e metáfora. No primeiro estágio, os orixás situam-se em plano horizontal de complementação recíproca. No segundo, sua especificidade é negada pela devoção católica. O sincretismo implica em tentativa de mediar a oposição. Envolve toda uma reflexão implícita de caráter social e político. Representa aceitação — aceitação internalizada — de um sistema de relações sociais, de um "status quo" como existe concretamente.

Quaisquer que sejam os elementos de protesto encontrados no Xangô, eles seguramente se enquadram numa tentativa de integração e na verdade de subordinação dentro de sociedade que os devotos não vêem como mutável e que nem sequer desejam que passe por transformações estruturais. O protesto — limitado ao plano da experiência mística — reforça o conformismo fundamental do comportamento econômico, social e político do devoto, que se dobra, no plano do sacrifício ritual e das estratégias de recrutamento grupal, em oportunismo capaz de aproveitar as vantagens eventuais da posição subordinada.

Quando me referi ao papel e ao caráter de Exu, observei que ele resume todos os outros orixás. Do mesmo modo que Exu não contesta o status dos orixás, estes também não contestam o status dos santos da Igreja. Representam, por conseguinte, garantia, não das virtudes de uma ordem moral abstrata, mas de um sistema político dentro do qual os filhos-de-santo conseguem certos ganhos marginais. Parafraseando a afirmação de Lévi-Strauss sobre as sociedades totêmicas, podemos dizer que o Xangô escolhe a sincronia e a estrutura, em vez da diacronia e da mudança.

BIBLIOGRAFIA

- 1 — DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan., 1925
- 2 — LAPASSADE, Georges & LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- 3 — LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep*. Garden City, N. J., Natural History Press., 1972.
- 4 — LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- 5 — MOURA, Clóvis. *O Negro: de bom escravo a mau cidadão*. São Paulo, Conquista, 1977.
- 6 — ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.