

O sacrifício de sangue: Imagem de alteridade cultural nos cultos afro-brasileiros¹

Janecléia Pereira Rogério²

Resumo

Trata-se do comentário de um ritual de sacrifício assistido no terreiro *Alê Axé Caboclo*, na cidade de Maceió, em Alagoas. O objetivo é tentar conhecer um pouco mais esse universo sacrificial. Tomamos como base de reflexão o *Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício*, de Mauss e Hubert, onde estes descrevem que todo sacrifício implica em uma consagração, passando o objeto de sacrifício do domínio comum para o religioso. Em conclusão, buscamos relacionar esse evento com o contexto geral das contendas envolvendo o campo religioso popular brasileiro, uma vez que o sacrifício de sangue é comumente lembrado nos discursos reativos aos cultos afro-brasileiros.

Palavras-chave: sacrifício, religiões afro-brasileiras, consagração, ritual.

¹ Gostaria de destacar meu agradecimento especial aos professores Rachel Rocha de Almeida Barros e Bruno César Cavalcanti por diversas sugestões, críticas e revisões no texto. Agradeço especialmente a Vanessa Suzicley Gomes de Melo por sua colaboração no campo de pesquisa. E agradeço também a dona Madalena por todo seu apoio em minha primeira visita ao terreiro.

² Mestranda no PPGA/UFPE. E-mail: jane.rogério@gmail.com

Abstract

This is a comment on a sacrifice ritual observed at the *Alê Axé Caboclo* yard in the city of Maceió, Alagoas state. The objective is to find out a little more about this sacrificial universe. We took as the base for reflection Mauss and Hubert's *Sacrifice: Its Nature and Function*. The authors point out that every sacrifice involves a consecration, because the sacrifice's object moves from an ordinary domain to the religious one. As a conclusion, we try to relate this event with the general context of the disputes involving the field of popular religions in Brazil, since the blood sacrifice is commonly remembered in reactive discourses about the Afro-Brazilian cults.

Key words: sacrifice, Afro-Brazilian religions, consecration, ritual.

Dona Madalena é uma senhora de 87 anos, e filha-de-santo desde os 20 anos. Seu primeiro pai-de-santo foi o Sr. José da Mata, da cidade de Marechal Deodoro (AL). Muito embora o seu santo seja “de Nagô”, ela se diz “filha na Umbanda”, e, por esse motivo, ela não dá “sangue” nem a Ogum nem a Oxum: “só aos outros santos, pois se eu der, eu caio”. A partir dessas informações iniciais sobre o campo sincrético observado, tentarei comentar um ritual de sacrifício que assisti no terreiro *Alê Axé Caboclo* a partir de um convite que me foi feito pela referida senhora – mãe pequena da referida casa de culto, que também foi a informante para vários aspectos do ritual que aqui irei relatar; em conclusão, buscarei relacionar este evento com o contexto geral das contendas envolvendo as disputas sobre o campo religioso popular brasileiro.

Em uma visita à residência de dona Madalena, no bairro do Vergel

do Lago, em Maceió – AL, descobri que ocorreria uma *feira do inhame*³ (feira para Oxalá), no dia 15 de novembro de 2003, no terreiro em que ela frequenta, o já citado *Alê Axé Caboclo*, no bairro da Ponta Grossa, em Maceió, e que um dia antes, ocorreria, naquele mesmo local, o ritual de sacrifício de animais, a que vulgarmente chama-se de matança. Com o objetivo de tentar conhecer um pouco mais esse universo que não é o da feira pública, mas o de preparação do alimento que será ofertado aos orixás, às pessoas que visitam o local e aos adeptos do culto, resolvi ir constatar como seria. Cabe ainda lembrar que no quadro atual de disputas no campo religioso, as acusações de satanismos, ou de culto ao diabo, entre outros, que são lançadas sobre a religiosidade afro-brasileira baseiam-se em alusões genéricas a essa característica sacrificial.

I

É uma tarde de sábado daquele mês de novembro. Estou no bairro da Ponta Grossa, em Maceió, no *Alê Axé Caboclo*. É um terreiro auto-denominado de Angola⁴, mas que segundo dona Madalena, é de Nação

³ Rocha (1977) menciona no livro *Folclore Brasileiro: Alagoas* que a Festa do Inhame, em Alagoas, não possui uma data fixa.

⁴ Segundo Brandão (1988:22), entre outros, por causa da escassez de documentos sobre as etnias africanas vindas para Alagoas, denomina-se os negros em geral como africanos do Congo, Angola e Guiné, todos, portanto, do tronco linguístico *bantu*. Ele observa, ainda, que essa possível “origem bantu atribuída aos negros alagoanos se dá pela ausência ou quase ausência de tradições religiosas ou cultos de animais”. Note-se, entretanto, que as observações de Alfredo Brandão se referem ao Quilombo dos Palmares; no que tange ao campo religioso afro brasileiro em Alagoas, este é caracterizado pelo sincretismo, como, aliás, se observa no terreiro tratado neste ensaio.

“Nagô com Umbanda”. Ali se *toca* Angola, Nagô⁵ e Umbanda⁶, mas, segundo a informante, antes de ser Angola foi um terreiro de Umbanda⁷. Isso nos remete à idéia de Birman (1985:26-7) de que é comum encontrar “adeptos de umbanda que praticam a religião em combinação com o

⁵ A nação Nagô vincula-se ao grupo lingüístico ioruba e sudanês. Segundo Duarte (1952:68), além da junção dos cultos Yorubas e Voduns-Gêges, ocorreu no Brasil a junção da religiosidade católica onde agora “os gritos sagrados do ritual fetichista, partidos do fundo d’alma dos velhos escravos, misturam-se, com o correr do tempo, com os cânticos da religião do colonizador branco, da mesma maneira que mitos ameríndios se reuniram aos do negro”.

⁶ Magnani (1986:61) descreve a Umbanda como uma “religião mediúnica formada a partir de elementos doutrinários e rituais de cultos africanos, indígenas, espiritismo Kardecista, catolicismo e baseada na incorporação, nos iniciados de entidades espirituais (caboclo, pretos-velhos etc.) agrupados em linhas e falanges”.

⁷ Oséas Rosas (1959) e Abelardo Duarte (1952) afirmam que o primeiro “toque” que constituía a identidade de uma “nação africana” seria o de Tia Marcelina – um terreiro de nação nagô. Mas, segundo Duarte (1952), como os cultos alagoanos eram vistos como *baixas práticas de feitiçaria*, tornaram-se vítimas de diversas perseguições, e, no ano de 1912, todos os “toques” foram destruídos. O denominado “quebra-quebra de 1912” tem sido apontado por alguns especialistas como um dos mais (se não o mais) contundente exemplo da intolerância religiosa envolvendo cultos afro-brasileiros. Tratou-se de uma iniciativa civil da Liga dos Republicanos Combatentes, e envolveu a figura do então Governador de Alagoas, Euclides Malta, na acusação de ser o mesmo um verdadeiro “Legba”. Sob o pretexto de participação do governante com o Exu e, por extensão, com a vida religiosa de terreiros de Xangô, ocorreu o massacre de vários desses templos na noite de 1 para 2 de fevereiro de 1912. Esse episódio é tema central do estudo de Ulisses Neves Rafael “*Xangô Rezado Baixo*” – *um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912, tese de doutoramento* ainda inédita (Rafael 2004). Talvez, o quebra-quebra de 1912 dos terreiros tenha impossibilitado a identificação de uma única “nação” predominante, no Xangô da cidade, nos anos seguintes. Sabe-se apenas que por volta dos anos 50 os terreiros reapareceram traçados (misturados). Segundo Dantas (1988:143) “o ‘misturado’, ‘híbrido’, é, por definição, aquele que ‘participa de duas naturezas’, e no qual, como decorrência, inscreve a ‘confusão do mesmo e do outro’, o que termina por se constituir ‘num escândalo ontológico’”. Portanto, no quebra-quebra teria sido inaceitável, do ponto de vista da liga dos republicanos combatentes, quer a própria opção religiosa de fé nos orixás, quer a associação do governante com essas forças espirituais, como o Legba, o que equivaleria a ser governado civilmente por um “legba”!

candomblé”, pois não “há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado ‘afro-brasileiro’”.

O terreiro fica numa casa de dois pavimentos, pintada de branco. Pela porta principal da casa entramos diretamente no salão, um cômodo pintado de azul e branco com suas paredes ornamentadas com imagens de santos católicos e orixás, fotografias de festas religiosas realizadas em outras casas onde antes funcionou o terreiro, arranjos de flores artificiais e objetos variados: espada, bengala, arco, além dos desenhos de dois anjos que, segundo dona Madalena, “estão ali só para enfeitar”, e que abrem a faixa onde estão o nome do terreiro e seu símbolo: o *ponto de Ogum*, com duas espadas formando um X sobre uma flecha apontada para uma estrela. Ao lado da faixa, vemos os orixás Iansã (do lado esquerdo) e Ogum (do lado direito).

No meio do salão fica o centro cosmológico ou ‘pilar central’⁸. No final do cômodo fica o ‘Estatus’⁹, com os atabaques, um de cada lado da cadeira do pai-de-santo, além de louças de porcelana, vidro e barro, de uma imagem de Nossa Senhora com o menino Jesus nos braços, corujas, pilão, etc. No chão, estão as louças que serão usadas para o ritual de sacrifício dos animais, cada uma caracterizando o orixá que irá receber o sacrifício, além da escultura de um sapo, em gesso¹⁰.

⁸ Duvignaud, em *Festas e Civilizações* (1983:176) utiliza o termo ‘pilar central’ para identificar “o vínculo entre o ‘cosmo’ e a casa, o centro do mundo e da vida imaginária”.

⁹ Segundo Dona Madalena, é o lugar onde fica a cadeira do pai-de-santo, onde só ele pode sentar, ou então a iaô que saiu.

¹⁰ As figuras do sapo e das corujas só estão ali porque o pai-de-santo do terreiro gosta desses animais e os coloca para decorar o terreiro.



FOTO 1 - FAIXA DE APRESENTAÇÃO DO SALÃO

Foto 1: Faixa de apresentação do salão (Janecléia Rogério)

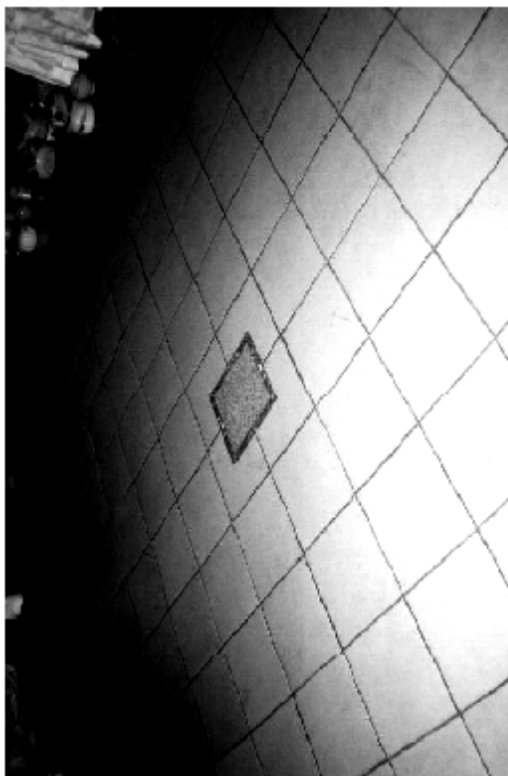


Foto 2: Salão do terreiro Alê Axé Caboclo (Janecléia Rogério)

Ao entrar no salão, do lado direito, separado por um cercadinho de ferro, está o espaço reservado ao Preto Velho, este representado por uma imagem, em gesso pintado, de um senhor com um enorme chapéu de palha, cachimbo, bengala, roupa branca, colares de contas, e que está sentado em uma pedra, segurando, em uma de suas mãos, os pedidos que ali são feitos pelos filhos de santo e outros¹¹. Dentro desse espaço há garrafas de cachaça, bengalas, sinos, uma gaiola e velas acesas, além de outros objetos. Ao lado do espaço do Preto Velho observo que há um ambiente onde se guardam objetos do terreiro, e que segundo dona Madalena não possui nenhuma relação com o cercado do Preto Velho, pois ali são colocadas, segundo suas palavras, as “imagens e objetos para vender”.



Foto 3: Casa do Preto Velho (Janecléia Rogério)

¹¹ Segundo dona Madalena, os Pretos Velhos ficam no cercado de ferro porque “não admitem outra coisa. Porque ali é do tempo da escravidão, sabe? Aí no tempo da escravidão era à-vontade. Porque cada um que desse uma pisa em um, cada um que matasse um, cada um que mandasse matar. Aí era assim livremente. Aí não pode fazer peji do Preto Velho, tem de ficar naquele cercadinho”.

No terreiro existe somente o *peji* grande – o *peji* de todos os orixás –, em um pequeno altar. A primeira imagem que vemos é a de Nossa Senhora da Conceição¹² com presentes recebidos e, ao seu lado, no chão, as imagens de Ogum de um lado, e Iansã do outro; existindo dentro do *peji* velas, bonecas, louças, flores artificiais, imagens de santos católicos (como padre Cícero), colares, imagens de orixás, como da própria Iemanjá que fica no chão do *peji*, sendo observado também a presença de cabeças ressecadas de animais mortos e do inhame que será oferecido na matança pelos filhos-de-santo e que será cozido para a festa de Oxalá, no dia seguinte.

Assim como o *peji* grande, a Casa de Exu fica em um espaço reservado e fechado com cortinas. Na Casa de Exu também foram observadas cabeças de animais mortos. Trata-se, nesse caso, de um lugar bem mais organizado que os outros, pois ali estava tudo limpo, pintado, com tudo no seu ‘devido’ lugar. A pintura da Casa de Exu é em vermelho e preto; o espaço é ornamentado com imagens da pomba gira, Exu com asas, ou representando o diabo¹³, além de colares, facas, louças de barro e vários tipos de bebidas.

¹² Nossa Senhora da Conceição, no terreiro visitado, está representando Iansã, orixá protetora do dono do terreiro.

¹³ Em Maceió, assim, como na descrição feita por Dantas (1988:259), Exu também representa uma “entidade que serve indistintamente ao Bem e ao Mal [...] ressalta-se o seu caráter malfazejo e identificam-no com o Diabo”.



Foto 4: Peji grande (Janecléia Rogério)



Foto 5: Peji grande (Janecléia Rogério)



Foto 6: Casa de Exu (Janecléia Rogério)

II

Segundo Mauss e Hubert (1981:147) “o sacrifício implica sempre uma consagração; em todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso; é consagrado”. Os autores de *Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício* analisam a variabilidade das práticas sacrificais, demonstrando que mesmo existindo fatos opostos nesses rituais todos possuem um ponto em comum: para que exista a consagração deve ocorrer a modificação, ou transformação da coisa consagrada, e o sacrifício produz essa transformação no momento em que a vítima é

destruída¹⁴.

A *destruição* não caracteriza a morte como um assassinato, ou meramente uma simples morte de uma vítima para o oferecimento de suas partes ou totalidade ao mundo invisível, mas a transformação da vítima em oferta de dom, alimentos e primícias. O sangue e as vísceras são destinados às oferendas para as entidades, enquanto que a carne é comida pelos fiéis¹⁵.

Mas para que ocorra a consagração da vítima através do sacrifício, o sacrificante, o sacrificador, o lugar e os instrumentos do sacrifício devem ser também consagrados, pois o objetivo do sacrifício é o de estabelecer a comunicação entre o mundo invisível (divino) e o mundo humano, fazendo com que o domínio do profano passe a ser sagrado. Essa *entrada no sacrifício* é descrita por Mauss & Hubert (1981) através de dois momentos dos ritos: a *entrada* (rito que introduz o sacrificante, o sacrificador, o lugar, os instrumentos e a vítima no mundo sagrado) e a *saída*. Para Motta (1991:7), tudo no Xangô gira em torno do sacrifício, dele derivando ou a ele conduzindo todos os outros ritos. É “o rito por excelência [...] ponto de partida ou de chegada de todos os demais ritos”.

A consagração, ou sacralização descrita por Mauss & Hubert (1981), se dá no terreiro no momento em que os orixás aceitam o lugar como o seu templo, divinizando-o com a sua presença (através das representações das iaôs). Toda a ornamentação (imagens de orixás e santos cató-

¹⁴ O tipo de sacrifício descrito neste ensaio é denominado por aquilo que Motta (1991:60) chamou de *sacrifícios imediatos*, onde “o consulente, se assim preferir, pode oferecer um ‘sacrifício imediato’ e não se interessar pela iniciação propriamente dita”.

¹⁵ Motta (1998:78) chega mesmo a sugerir um caráter fagocêntrico presente no candomblé com sua liturgia se realizando “essentiellement en termes d’aliments, que les dévots désignent par le mot yorouba *ebó*, ce qui ne veut dire autre chose que ‘manger’.” (“essencialmente em termos de alimentos que os devotos designam pela palavra yorubá *ebó*, o que não quer dizer outra coisa senão ‘comer’”).

licos), os gestos sagrados, os cânticos, os instrumentos rituais, a oferenda diária ou anual (sacrifícios) e a manutenção do lugar dão o complemento a essa consagração.

III

A movimentação intensa do terreiro se restringe aos próprios adeptos, mas a minha presença enquanto visitante a um ritual de sacrifício de animais foi bem recebida, a ponto de ser autorizado o registro do momento do ritual, com fotos e gravação em VHS. A maioria dos adeptos presentes estava lá para ‘pagar’ um tributo ao orixá homenageado. Este tributo foi, então, pago com o sacrifício de galos e galinhas, onde estes tinham suas cabeças, asas e pés cortados, e depositados nas louças dos orixás, assim como o seu sangue¹⁶.

Naquela festa, eram os próprios filhos e filhas-de-santo, ou Ogãs, que ofereciam o sacrifício. Cada um desses personagens tem a sua importância no ritual, sendo pessoas preparadas em cerimônias de iniciação para exercerem a função que ocupam. Enquanto que os filhos(as)-de-santo têm o privilegio de receber os orixás manifestados, os Ogãs cumprem a função de tomar conta do terreiro e de também tocar os instrumentos de percussão, além de terem o direito de oferecer um animal em sacrifício, em oblação ao seu orixá.

No terreiro visitado, os filhos(as)-de-santo e os Ogãs podem ser caracterizados como o sacrificante descrito por Mauss & Hubert (1981: 148), pois segundo estes autores o sacrificante é quem oferece o sacri-

¹⁶ O aspecto mais ou menos secreto dos rituais de sacrifício é descrito por Bastide (2001) e Ribeiro (1978). Se pude assistir a um sacrifício logo da primeira vez que fui ao referido terreiro, isto se deve ao prestígio de dona Madalena naquela casa de culto, e que intercedeu por mim.

fício, sendo, então, “o sujeito que recolhe assim os benefícios do sacrifício [...] às vezes é um indivíduo e às vezes uma coletividade [...] Quando é uma coletividade, acontece que o grupo cumpre coletivamente o ofício de sacrificante, isto é, assiste corporalmente ao sacrifício; mas às vezes também delega um de seus membros que age em seu lugar e cargo”.

Se para Mauss & Hubert (1981:160) o sacrificador é representado pelo sacerdote, o “agente visível da consagração no sacrifício, em suma, está no limiar do mundo sagrado e do mundo profano e os representa simultaneamente”. Nos terreiros o sacrificador é o pai ou mãe-de-santo, pois assim como os sacerdotes eles foram escolhidos, através de um processo de iniciação e obrigação, até chegar ao ritual de recebimento de seu *deká*¹⁷, tornando-se próximo das divindades.

Todo processo ritual nos terreiros gira em torno de uma hierarquização. Ao entrar no terreiro, cada adepto dirige-se direto ao *peji* grande. Lá eles tocam o chão com os dedos e os levam à boca, estendem seus corpos no chão e alguns também rolam de um lado ao outro. Essa saudação é realizada por muitos adeptos antes mesmo de entrar no *peji*, ali mesmo no centro do terreiro. Depois da saudação eles se dirigem para cumprimentar dona Madalena, pois é ela quem ajuda o pai-de-santo durante todo o ritual. Segundo Ribeiro (1978) antes de falar com qualquer pessoa, o fiel deve saudar os seus “superiores” dirigindo-se primeiro ao *peji*¹⁸.

¹⁷ Segundo dona Madalena é o bracelete ritual que o filho de santo recebe e que dá autoridade ao portador de ser reconhecido como um pai ou mãe-de-santo. Ou seja, é a transmissão de obrigações entre os pais ou mães-de-santo para com seu filho-de-santo, para que este possa abri o seu próprio terreiro.

¹⁸ Segundo Ribeiro (1978:65) “o fiel toca a soleira desse aposento [*peji*] com as pontas dos dedos da mão direita levando-as à boca, logo penetra no *peji*, e se ajoelha ou estende-se no chão a fio comprido diante de cada um dos altares, especialmente do que corresponde à divindade a cujo culto se voltou especialmente.

As louças utilizadas nos sacrifícios dos animais são colocadas no chão do terreiro, respeitando a posição hierárquica da pessoa que oferece o tributo diante do orixá. Dentro das louças há pedras e também são colocados azeite, mel e vinho; observo que em algumas só foi colocado o azeite, e, em outras, somente o mel¹⁹. As louças servem para receber o sangue do animal morto e o próprio animal sacrificado. A primeira louça a ser colocada e a receber o azeite, o mel e o vinho é a do pai-de-santo, ficando no centro do salão, ou ‘ pilar central’ (ver nota 6).

No terreiro, logo após arrumar as louças, os filhos e filhas-de-santo se organizam ao lado das peças, que formam uma linha reta, e acompanham a marcação do toque iniciada pelo pai-de-santo com as mãos. Começa então o ritmo dos atabaques, junto com as palmas e os cânticos ao orixá dando início ao processo ritual do sacrifício. Todos vestem branco e estão de pés descalços. Exu é o primeiro a receber a oferenda²⁰. Na frente de sua casa são colocados dentro do seu alguidar os pés, as asas e a cabeça de um galo, sendo essas partes regadas com o próprio sangue do animal sacrificado. Depois das ofertas para Exu começam as oferendas para os demais orixás: Oxalá (homenageado), Oxum, Iansã, Iemanjá, Xangô, Oxossi e Ogum.

Tanto para Exu quanto para os demais orixás, logo após o sacrifício do animal (galo ou galinha), e com a mesma faca utilizada na morte dos animais, corta-se o inhamé em rodela, sendo uma delas cortada novamente em quatro partes pequenas que servem de veículo para que o pai-

Essas saudações iniciam-se por Eshu e estendem-se sucessivamente aos demais deuses, na ordem de sua hierarquia”.

¹⁹ Segundo dona Madalena, para abrir uma gira na Umbanda é colocado o mel para Oxalá, o azeite para Exu e o vinho para o Preto Velho.

²⁰ Segundo Alves (1974:106-7) “no início do culto é necessário fazer o padê de Exu para a obtenção do axé [segurança mágica importante e imprescindível dos trabalhos]. Recebido o padê [oferenda propiciatória], Exu não atrapalha e toma conta do movimento astral, impedindo qualquer perturbação”.

de-santo possa ler a sorte das pessoas que ali estão oferecendo o animal em sacrifício ao orixá homenageado (Oxalá) ou ao seu orixá.

O salão fechado faz com que o ar aos poucos fique impregnado da fumaça do fogão de carvão – que está ali para cozinhar as partes dos animais que não são oferecidas aos orixás, e também o inhame – e de um calor denso que aumenta gradativamente. A fumaça, o calor e o ritmo dos atabaques se misturam, e alguns filhos-de-santo se “manifestam”. Essa manifestação se dá em cada um deles no momento em que estão oferecendo o animal ao orixá.

No terreiro, logo após buscar a cabeça do animal para curiá²¹, alguns filhos de santo começam a manifestar uma *obsessão/encosto*²². Começam a entortar as mãos para trás, a revirar os olhos e a andar curvados, caminhando pelo salão sem uma direção certa, como se perdessem o equilíbrio e também perdessem a noção de espaço naquele lugar. A forma de manifestação presenciada não é, entretanto, a de uma representação das iaôs “recebendo” seus orixás, já que, segundo dona Madalena, em cerimônias sacrificais os orixás não “descem”.

A consagração do animal no terreiro se dá primeiro com a escolha da vítima pelo “próprio” orixá, pois cada orixá possui o seu animal “sagrado”, e também pelo contato com a pessoa que o oferece, que

²¹ No *Dicionário de cultos afro-brasileiros* (Cacciatore 1988), ‘curiá’ significa beber bebidas alcoólicas. Para nossa entrevistada, “curiá é quando se vai buscar a cabeça da criação para beber”.

²² Cf. Magnani (1986), na Umbanda, significa perturbação que se manifesta numa pessoa totalmente dominada por um encosto (energia de efeito negativo que pesa sobre a cabeça do crente e que geralmente são oriundas de Eguns). É importante destacar ser “encosto” também o termo correntemente utilizado por determinadas igrejas evangélicas para se referirem às pessoas com problemas advindos, de alguma forma, do mundo dos orixás ou dos espíritos vistos como maléficos; o que não deixa de constituir um discurso de desaprovação e contenda religiosa com grupos praticantes seja da umbanda seja do xangô, ou de suas várias formas cruzadas.

também é consagrada (filhos e filhas-de-santo). Depois, passa-se à imolação dessa vítima por alguém consagrada (pai ou mãe-de-santo); a consagração termina no momento da morte do animal, com o seu sangue sendo despejado em oblação aos santos.

Para “santificar” o animal que será sacrificado, o pai-de-santo coloca para ele vários tipos de comidas e ervas para que este possa escolher aquela que seria a “melhor” para o bem daquele que está oferecendo. Segundo dona Madalena, quando “vão matar assim... negócio de Exu é assim (...) os animais de Exu ninguém dá comida, ninguém dá nada. Mas quando é uma pessoa que vai ficar de quarto tem de dá. Pega umas ervas e bota para o animal comer e o animal vai escolher o que ele vai comer...” E, depois que o animal come, o pai-de-santo entoia o cântico do orixá ao qual se está oferecendo o animal e, assim, o “santifica”.

O sacrifício do animal além de estar relacionado aos orixás através de oferendas, obrigações com os mesmos, invocação e evocação, faz com que o homem se dirija aos orixás com o objetivo de lhes prestar lealdade, retribuição e solidariedade. No sacrifício, a ação da magia se torna presente no pai ou mãe-de-santo, nos objetos (elementos inerentes aos orixás como velas, alguidares, etc.), no(a) filho(a)-de-santo e nos membros que ajudam nos rituais.

Oferecer o sangue ao orixá e à própria pessoa que está oferecendo o animal significa ofertar, comunicar-se, redimir-se da culpabilidade e ‘comungar’ com o mundo invisível²³. Os adeptos oferecem o sacrifício para entrar em comunhão com o outro mundo, o da divindade. Segundo Mauss & Hubert (1981:149) o “homem e deus não estão em contato

²³ Para Motta (1991:87) o sacrifício de animais, rito essencial do Xangô, além de ser um “cumprimento de uma obrigação é assimilado ao pagamento de uma dívida, noções estreitadas às de propiciação e expiação” e implica também na noção de culpa, embora não a noção de culpa moral com nas religiões classificadas como éticas.

imediatos. Por aí, o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados sob o nome de aliança pelo sangue, onde se produz, pela troca do sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina”.

O momento da saída²⁴ desse processo sacrificial, além de se dar através do *ebó* – onde a sobra do que as pessoas não comem e do que não é oferecido ao orixá são depositados longe do ambiente do culto – se dá também através do processo de ingestão desse alimento após as apresentações das iaôs nas festas públicas. Esse processo de saída deve ser realizado também através de rito. No terreiro, ele acontece, de forma total, no momento do despacho²⁵.

IV

Segundo Mauss & Hubert (1981:222) “todo sacrifício ocorre em circunstâncias determinadas e com vistas a fins determinados; da diversidade dos fins que podem assim ser perseguidos nascem modalidades diversas”. Foi o que pudemos verificar no ritual sacrificial do culto observado.

Gostaria de concluir esta pequena reflexão com um comentário sobre esse contexto de ritos envolvendo sacrifícios de animais. Como já foi dito (ver nota 12), René Ribeiro (1978) – aliás, a descrição que ele faz do sacrifício se parece bastante com o que presenciei no terreiro *Alê Axé Caboclo* – e Roger Bastide (2001) fazem referência ao caráter privado

²⁴ Segundo Mauss & Hubert (1981:185) “os vínculos que uniram os sacerdotes e o sacrificante à vítima não foram rompidos pela imolação; todos aqueles que tomaram parte no sacrifício adquiriram nele um caráter sagrado que os isola do mundo profano. É mister que ele possa voltar a este. É preciso que saiam do círculo mágico em que se acham encerrados”.

²⁵ Segundo Dona Madalena os restos dos animais foram colocados na praia.

desses ritos. Bastide (2001:31) afirma que isso se deve ao fato de que o mesmo poderia alimentar preconceitos contra a religião, por parte da sociedade: “teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a ‘barbárie’ ou o ‘caráter supersticioso’ da religião africana”.

De fato, o momento sacrificial é muito forte para o leigo. E se pensarmos no contexto atual, no Brasil, de disputas religiosas com a participação do proselitismo evangélico em meio aos simpatizantes ou adeptos dos cultos afro-brasileiros, podemos observar como as imagens do sacrifício podem ter funções diversas. Do ponto de vista interno, isto é, da fé dos seguidores da religião dos orixás, o sacrifício reforça a eficácia da religião, e assim reforça igualmente a identidade cultural de seus adeptos. Mas, do ponto de vista externo, ou seja, da contenda envolvendo a disputa do “mercado” religioso popular, o mesmo sacrifício reforça preconceitos, como a associação desses cultos com o satanismo, com as forças chamadas “do mal”. Por isso, não é de se estranhar que esses ritos sejam praticados apenas para os adeptos dos cultos, ou diante de poucos convidados.

Bibliografia

- ALVES, Denise. 1974. "Ritual do diabo". *Revista Planeta*, São Paulo: Editora Três.
- BASTIDE, Roger. 2001. *O Candomblé da Bahia – rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIRMAN, Patrícia. 1985. *O que é Umbanda*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- BRANDÃO, Alfredo. 1988. *Os negros na história de Alagoas*. Maceió: Comissão Estadual do Centenário da Abolição.

- CACCIATORE, Olga Gudolle. 1988. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DUARTE, Abelardo. 1952. "Sobre o panteão afro-brasileiro". *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, 26, anos 48/50.
- DUVIGNAUD, Jean. 1983. "Constatação: modelos de festas II: o candomblé brasileiro." *Festas e civilizações*. Fortaleza, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará/Tempo Brasileiro.
- MAGNANI, José e Guilherme Cantor. 1986. *Umbanda*. São Paulo: Ática.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. 1981 [1899]. "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício." In MAUSS, Marcel: *Ensaaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- MOTTA, Roberto. 1991. *Edjé Balé: alguns aspectos do sacrifício no Xangô*. Tese de concurso para professor titular de Antropologia. Recife: Departamento de Ciências Sociais/Centro de Filosofia e Ciências Humanas/ UFPE.
- _____. 1998. *Le sacrifice, la table et la fête: Les aspects "néo-antiques" de la liturgie du candomblé brésilien*. Paris.
- RAFAEL, Ulisses Neves. 2004. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ. (www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/doutorado/Texto_completo_46.PRN.pdf)
- RIBEIRO, René. 1978. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. 2ª ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Sociais.
- ROCHA, José Maria Tenório. 1977. *Folclore brasileiro: Alagoas*. Rio de Janeiro: AGGS.
- ROSAS, Oséas. 1959. "Duas palavras sobre o candomblé em Alagoas." *Jornal de Alagoas*, 31 de maio, p. 10.

Recebido em agosto de 2005

Aprovado para publicação em novembro de 2005

