

TRANSE, SACRIFÍCIO, COMUNHÃO E PODER NO XANGÔ DE PERNAMBUCO

Roberto Motta

(Professor do Departamento de Ciências Sociais da
Universidade Federal de Pernambuco)

RESUMO: Este artigo quer demonstrar que o transe e o sacrifício nos Xamãs de Recife realizam uma "equação" através da qual a personalidade do devoto se funde com a personalidade do santo. Essa fusão representa uma tentativa de superar a pobreza e a aflição. Mais do que qualquer função econômica, psicológica, medicinal e educativa, o transe e o sacrifício são "bons para ser".

PALAVRAS-CHAVES: sacrifício, xangô, transe, identidade, cultura popular, religiosidade.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação, apesar das aparências, apesar do formato à primeira vista mais literário do que antropológico, pretende demonstrar três ou quatro teses. Em primeiro lugar, a equivalência virtual entre transe e sacrifício, experiências concomitantes ou pelo menos complementares. Não há, no Xangô de Pernambuco, possessão de orixá que não acompanhe, ou não se siga com o atraso de talvez algumas horas, a matança de animais. Ambos, transe e sacrifício, realizam a *equação da santidade*, através da qual, ou pela mediação da vítima ou pela intuição do transe, a personalidade do devoto se funde com a personalidade do santo.

Ora, essa fusão – é a segunda tese deste trabalho – representa uma tentativa de superar a pobreza e a aflição (e qual experiência religiosa não representa, em sua raiz, resposta à aflição e à pobreza essencial da condição humana?), de aliviar a angústia da morte, a tensão entre necessidade e contingência, ser e nada. Além de qualquer função econômica, psicológica, medicinal e educativa, que possamos com justeza atribuir aos ritos de iniciação – eu próprio tenho defendido a opinião,

em artigos publicados desde 1975, no Recife e em São Paulo, de que o Xangô é bom para comer, bom para organizar e bom para pensar –, estou certo de que esses ritos acima de tudo são *bons para ser*, para transportar os fiéis do mundo das aparências, dos "ta pros doxan" dos filósofos eleáticos, do transitório, da decadência e da morte, ao mundo segundo da verdade, dos "ta pros aletheian", da estabilidade, da juventude e da vida eterna.

O transe que se realiza – é a terceira tese deste artigo despretensioso – através de um brilho que se irradia e satura o conhecimento e a afetividade do devoto, impedindo o processamento normal das mensagens e sua retransmissão por meio do discurso ordinário, significa também – quarta e última tese – a compenetração da consciência individual e da consciência coletiva. Pois o que são os deuses, afinal de contas, senão, em bom estilo durkheimiano, emanações da identidade de um grupo, que durante o êxtase se reafirma perante todos e cada um, cancelada, durante aquele momento, a contradição entre comunidade e poder, suspensa por um instante (em que até Sísifo descansa sobre sua pedra) a expropriação da mais-valia econômica e psicológica que tanto caracteriza o processo ritual do Candomblé e do Xangô.

Porém julgo que já ultrapassei a parte teoricamente mais abstrata, mais "metafísica" desta comunicação. A partir de agora tentarei demonstrar minhas idéias através de uma série de vinhetas, de exemplos concretos extraídos de minha longa convivência com os xangôs de Pernambuco. Passo imediatamente à descrição de uma festa de outubro no terreiro arquetípico de Badia, herdeira das tias do Pátio do terço.

FESTA DE OUTUBRO

Água fervendo. Cheiro forte dos temperos. Conversa sobre obrigações. Todo mundo falando em xangosês. Raminho comunica que vai voar para Rondônia, para fazer a cabeça de alguns filhos. Começa o "amassi". Manuel, que devia vir para cantar as folhas, está atrasado e é substituído por um "assipa". "Ei, esse é o Ogum de dona Cecinha? Ele também vai comer?" Limpeza com galinhas, esfregadas nos corpos dos fiéis, para tirar nossas impurezas e nossos males. Um bode, quatro aves degoladas no pegi. Eu, Baraô! "Ejé balé caraô!" Oh, possa o sangue derramado na terra dar-nos a paz! "Tiriri lonan!" Ó poderoso na estrada! Tudo com a maior naturalidade. As fofocas continuam. Sal no sangue.

Damira acaba de chegar. "Nego teve putra obrigação esta manhã. Dois bichos de quatro pés e dezoito de pena."

Mau cheiro. Até agora dois bodes e oito aves. São dez e meia da manhã e a matança começou há vinte minutos. Mais um bode para Ogum. "Ogum pá, ô!" Oh, como ele mata! Dois frangos e outra vez dois frangos. Na cozinha já se prepara a refeição. Mais um bode para Odé. Mesma toada. Dois frangos. Gestos de dança (os gestos graciosos do jovem caçador). Um bode para Obaluaê e duas aves. Dentro e fora do pegi continuam os cochichos e os risinhos. Sublimes gestos de dança. Atotô! Tememos teu poder! Cresce a animação. Cheiro de penas dentro de água fervendo.

Oxum. Duas cabras. Suas filhas fazem odubalé. Toada "eran, eran, eran orixá", carne, carne, carne de deusa. Cheiro forte de aguardente. Sangue escorrendo. Forças vitais à solta. Cheiro insuportável de sangue. Os açougueiros descansando no terraço (os jovens auxiliares dos babalorixás). Raio de sol entrando pela telha de vidro. Meio-dia astronômico. As pessoas começam a comer.

Iansã. Uma cabra. De novo "ejé balé cararô". Duas aves. Brincadeiras. "Dona Iansã, dê juízo e vergonha a essa filha da senhora."

Iemanjá. Este seu Vasconcelos é cliente de Badia e parece que é ele que dá a obrigação. "Ejé balé cararô." Um carneiro. Duas aves. Um peixe. Foguetes. Um guiné. Um pato. O pato em cima da cabeça da iaô. Uma galinha sangrada por cima dela. Iaô sai do pegi toda melada de sangue e assim ficará por algumas horas ou mesmo dias. (Todos os anos Badia realiza a iniciação de uma de suas filhas durante os ritos de outubro.)

Xangô. Libações em cima da pedra. Um carneiro, com fitinhas brancas e vermelhas, degolado com todo o respeito devido ao personagem divino. Explosão de fogos. Até agora onze bichos de quatro pés, 26 aves, um peixe. Ainda Xangô. Mais três aves. Badia reza por saúde e felicidade. Toadas com os "oriki", os epítetos, os nomes de glória de Xangô. Um guiné. Raminho me oferece um pedaço de carne. Uma poça vermelha na gamela de Xangô.

"Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!" Todo mundo surpreendido. "Já?" Badia entra. "Que foi que houve, Raminho?" "A gente não pode matar pra Oxalá com esse sol quente, com azeite espalhado pelo chão. Vamos almoçar e

descansar. Ó Roberto, que tal um copo de cerveja bem geladinha?" (17 de outubro de 1981.)

CABEÇA NA CABEÇA

Degolam-se bichos com uma faca afiadíssima e derrama-se o sangue, até a última gota, em cima das pedras, da cabeça das pessoas ou de ambos. Depois se deposita a cabeça do animal no assentamento do santo. Mas, se se trata de um sacrifício iniciatório ou pós-iniciatório, primeiro se sobrepõe a cabeça da vítima à cabeça do devoto. O transe é requerimento indispensável nesse momento. Desaparecem as fronteiras entre os extremos e o termo médio do silogismo sagrado, através do qual, por intermédio do bicho, o fiel se identifica com o seu santo. Dificilmente eu acho nas minhas notas um só exemplo de sacrifício sem pelo menos um esboço dessa mistura de cabeças (e portanto de almas, pois a cabeça é a alma), quer nos terreiros que eu chamo "adamitas" (influenciados por Pai Adão, que floresceu na década de 30, e por sua progênie ritual), quer nas casas nagô e xambá ou mesmo no centro de um pai-de-santo tão irreverente, libertino e inovador como Mário Miranda. Às vezes as pessoas, mesmo as que não pertencem à "seita", se ajoelham e esfregam as cabeças nas cabeças dos bodes e carneiros (se estes estiverem bem amarrados). Outras vezes o pai-de-santo toca na testa dos bichos e das pessoas. Mas seja qual for o gesto ou mesmo sem gesto algum (o que é muito raro), o certo é que os sacrifícios são sempre oferecidos se não *sobre* elas, ao menos na *intenção* das cabeças das pessoas.

Lembro-me de uma grande obrigação, realizada faz algum tempo na casa de dona Severina, uma das muitas ialorixás deste nome em Pernambuco, filha de seu Manuel Mariano, que foi o oficiante principal da cerimônia. A matança compreendeu quatro bichos de quatro pés (um cabrito para Exu, dois carneiros para Xangô, uma cabra para Oxalá), além, naturalmente, de dezenas de galináceos. Passo a transcrever as minhas notas.

"Cabrito de Exu. Cabeça cortada (...) colocada no assentamento. (...) carneiro para Xangô; toda a congregação (as damas em primeiro lugar) toca a cabeça do animal. Cabeça do bicho na cabeça de uma mulher. Agora cabeça em cima da pedra. Devota com sangue na boca e nas mãos. Agora cabeça em cima da pedra. Devota com sangue na boca e nas mãos. Outro carneiro para homem louro. Mesmo tratamento. (...)

Cabra de Oxalá (...) sangue aos borbotões. Mulher cai em transe, chupa o sangue. Cabeça da cabra em cima de sua cabeça."

ROGÉRIO E O JERIMUM

Vou agora dar o exemplo de um pequeno sacrifício, na verdade de um sacrifício vegetariano. Numa das visitas que, durante meu trabalho de campo, fiz a uma mãe-de-santo chamada Olga de peixinhos, encontrei um casal de noivos. Seu casamento dependia de Rogério (assim se chamava o rapaz) encontrar um trabalho. Desconfio que os búzios lhe recomendaram a receita do oráculo "obê-obará" (quatro abertos e doze fechados, fala Xangô). Olga veio com um prato de beguiri, que colocou nos pés de Xangô; depois trouxe um grande jerimum, de que tirou um pedacinho para Rogério mastigar; em seguida sobrepôs o fruto à cabeça do rapaz, tocou o axerê e fez com que Rogério esboçasse alguns movimentos de dança. Fim do sacrifício.

Mas, quando foi de noite, Rogério veio retirar o beguiri e o jerimum de cima do assentamento de Xangô e levou-os para os matos. Chegou vestido com uma roupa velha para despachar junto com o jerimum, mas trouxe também uma roupa nova embrulhada. Quando ele estorou o jerimum, deu mais três passadas adiante, tirou a roupa velha, rasgou, deixou lá e a vestiu inteira. E pediu a Xangô a sua felicidade. "Assim como este jerimum vai nascer e ramar, eu hei de pegar e crescer em dinheiro para fazer o que necessito com fé em Deus e em Xangô."

Esperemos que tenha arranjado um emprego, casado com a sua noiva, e que viva próspero e feliz. Notemos, neste episódio encantador, que Rogério não apenas esboçou os sagrados movimentos do orixá Xangô; através de um simples jerimum, o jerimum dos pobres normalmente interdito aos filhos de Xangô, ele também, da maneira mais simples, representou a equação da santidade.

O HUMOR DE DEDÉ

Nunca me esquecerei de Dedé. Creio que ele já tivesse perto de trinta anos quando o conheci, por volta de 1976, mas ainda era o adolescente que pretende vencer na vida, terminar o ginásio, arranjar um trabalho de bancário ou funcionário público, tornar-se uma pessoa respeitada etc. "Tudo é possível com

esforço e um pouco de sorte, o senhor não acha, professor Roberto?" Dedé, também conhecido por Rosalinda (eu jamais o chamei assim, pois adivinhava seu sofrimento), era um homossexual declarado, uma espécie de "bicha louca". Há algumas décadas, foram seus parceiros que atraíram as furiosas imprecações de Edison Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide contra "a canalha das ruas". Órfão ou abandonado ainda muito pequeno, Dedé foi criado por alguma madrinha num bairro pobre do Recife. Já adolescente, foi ser empregado numa pensão da zona, dessas que antigamente existiam no bairro do Recife propriamente dito, onde também se colocava à disposição dos clientes menos convencionais.

Não sei como foi que Dedé acabou parando na casa de R., que, como todo mundo da "seita" já se cansou de saber, é pai e patrão de membros de todas as minorias sexuais, que encontram em seu terreiro companheirismo, aceitação, compreensão humana e sobrenatural. Ninguém tem de mudar nada em seu comportamento habitual. É preciso apenas que a pessoa se abstenha "da espécie humana" (segundo a fórmula perfeita de um de meus informantes) durante alguns dias ou semanas, quando das grandes obrigações.

Dedé provavelmente tinha se submetido aos ritos preliminares da iniciação, pois chamava R. de "meu pai". Mas seu pai o cedeu a outro pai, digo a outro pai e a uma mãe, a Josué e Almira, os quais, com duas filhas na primeira infância e nenhuma outra família, carnal ou ritual, morando com eles em seu novo terreiro, acharam de extrema conveniência ter consigo alguém que, além de uma grande saudade da família que realmente nem conhecera, combinasse habilidades domésticas associadas, no contexto recifense, umas a personalidades masculinas e outras a personalidades femininas. Ele se encarregava tanto da "toilette" das menininhas (a mais velha, moreninha, filha de Xangô, a mais moça, bem alvinha, pertencente a dona Oxum), quanto, como rapaz adulto e bem constituído, da segurança da casa durante as freqüentes viagens dos proprietários.

A princípio Dedé floresceu no novo ambiente. Eu sempre o encontrava alegre e exuberante. Sua língua tornou-se afiadíssima e ele se comprazia com o desempenho de ainda outro papel, o de bobo da corte, às vezes provocando o desmentido apenas formal de seus novos progenitores espirituais, "Oxente, Dedé, o povo vai pensar que foi a gente que disse isso". Eu próprio, alvo ocasional de suas tiradas humorísticas, podia muito bem perceber o que vinha dele ou de mais alto. Para falar com franqueza, as gracinhas de Dedé não deixaram de contribuir

para o meu afastamento de Josué e Almira, embora eu suspeite que por isso dedé foi feito no bode expiatório bem mais do que realmente merecera.

De fato, seu humor tinha ultrapassado os limites. Ele mangava das pessoas, dos animais e até dos deuses até nos momentos mais graves do sacrifício. Eu me lembro de que, no assentamento de uma filha de Iansã, filha essa ainda por cima dona de um terreiro adjacente ao terreiro de Josué e de Almira, Dedé, depois de contemplar fixamente a capa de uma cabra que havia entrado no pegi como se fosse a pessoa da deusa, fez de repente, em voz bem alta e tom desmunhecado, o seguinte comentário: "Ah, que bacana! A cabra morreu como uma dama, de camisola cor-de-rosa!". Se essa observação era para rir ou chorar, a congregação não decidiu. Eu me lembro de que uma das oficiantes voltou-se para Dedé e passou-lhe um carão: "Não era camisola coisa nenhuma, seu engraçadinho. Todo mundo viu que era uma capa".

Eu próprio faria duas observações. Primeiro, realmente não posso resolver se Dedé reinventou a tragédia – que afinal de contas significa, na etimologia, o canto de bode – ou a comédia. Sei, para dizer com as palavras de Nietzsche, que "condensou numa imagem (...) a proximidade do deus".¹ Deu a "clareza e a firmeza da poesia" (ibidem), ou pelo menos do símbolo e da metáfora, àquela "animação dionísica, capaz de comunicar esse dom artístico a toda uma multidão, que se descobre cercada por uma legião de espíritos aos quais sabe que se encontra essencialmente unida. (...) Este processo se encontra no começo da origem do drama. (...) É fenômeno de caráter epidêmico: toda uma turba experimentava a magia dessa transformação".²

SER E NADA

Em segundo lugar, tenho por certo que, sem que nem ele nem os outros participantes da cerimônia se apercebessem da sutileza, Dedé atinou com o sentido mais profundo do sacrifício. É *bom para ser*. É como se transferisse o fiel deste mundo, o mundo das aparências, da instabilidade e da morte, para o mundo da verdade, da permanência, da vida eterna. Pois os filhos-de-santo parecem, ao mesmo tempo, aceitar, como se constituíssem dois momentos antitéticos mas complementares de uma contradição vivida na prática ritual e mesmo nas atividades quotidianas, os pontos de vista tanto do idealismo platônico quanto do

mais radical empiricismo. Por um lado, os orixás, transcendendo a contingência, representam o princípio absoluto da realidade e da identidade. Mas também parece que os deuses só existem através dos movimentos sempre renovados dos fiéis, do sangue que escorre, dos animais derrubados sobre as pedras, das vozes cantando e dos corpos dançando.

A contradição entre ser e nada é a suprema contradição entre todas as que rompem e dilaceram o tecido do culto e a própria vida de seus adeptos. Os santos são modelos e arquétipos que superam todo utilitarismo e fazem impossível qualquer interpretação que só leve em conta custos e benefícios. A dança e o transe detêm o tempo e anulam a morte. Esta vitória sobre a contingência e a pobreza é a culminância de todas as cerimônias e o objetivo final da iniciação. Dedé tinha toda razão, com sua história de morte de cabra, pois a morte dos animais ao mesmo tempo imita e prepara nossa morte, e dá sentido a nossa vida e a nossa morte, fundindo-as com o ser indestrutível dos deuses.

IDENTIDADE E COMUNIDADE

Apesar de seu caráter de modelos místicos, convém insistir que os orixás derivam de experiências quotidianas, concretas, materiais e sociais. Não tenho nenhum outro motivo para supor que constituam princípios inatos de qualquer espécie ou deles derivem. Os santos, para repetir a formulação de Edward Tylor, pertencem "àquele todo complexo, que inclui conhecimento, crença, arte, direito, costume e muitas outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade".

Os fiéis recebem seu ser do ensinamento, da tradição, da memória de uma comunidade. As identidades individuais – para dizer com palavras de Durkheim – emanam da *comunhão de uma igreja*. Quando se chega ao nível do sacrifício e do transe, a expropriação da mais-valia sagrada, as contradições internas dos terreiros têm menos importância do que a "refeição moral" causada pelos rituais que refletem as operações do ser indestrutível da sociedade.

A festa e o transe representam a descoberta de uma identidade muito profunda, que por um momento elimina as diferenças de classe, quer estas se originem no mundo exterior, quer nos próprios terreiros. São ritos de renovação, significam a volta à aurora comunitária depois da noite da expropriação e da dominação. Para ilustrar minha tese, eu poderia invocar muitos exemplos tirados de meu longo trabalho de campo. Vou limitar-me a apenas um, mostrando a lenta

e elaborada fusão dos fiéis individuais num único grupo, que se expressa na movimentação da dança e na emoção do transe. Tiro-o de minhas notas do já remoto 5 de abril de 1975, dia do amassi e do assentamento de Manuel da Costa.

"Ao líquido verde das folhas, Malaquias acrescenta água, mel e feijões. Num pires chegam pós de várias cores. Malaquias despeja o pó branco. Abre-se o rito de Oxalá."

"Manuel é batizado com o amassi, ao mesmo tempo em que se atacam as toadas do Velho, tudo à base de 'funfum', que é branco em Nagô. Também se aproveita para batizar ou renovar o batismo de vários objetos de Oxalá."

"Vem depois Iemanjá. Malaquias acrescenta o resto dos pós e sal à bacia do amassi. Manuel é batizado outra vez. Canta-se para Iemanjá e se esboçam movimentos de dança."

"Júbilo domina todos os presentes. O Xangô atinge o ponto mais alto. É uma reunião íntima, a portas fechadas. É aí, longe do desrespeito dos olhares estranhos, que a pequena congregação vibra na afirmação de sua identidade sem máscaras. Quem está presente possui seu segredo, manifestado entre outros segredos. O Xangô brilha na noite, como um diamante nunca exposto à luz do dia. 'Ela brilha na noite como uma rica jóia, pendurada na orelha de um etíope.'"

"Os rostos se transfiguram e a união mística se consuma mais significada do que realizada."

"Iemanjá também é dos homens que marcam seu ritmo ao som de pequenos instrumentos e na madeira das mesas."

"Todos se levantam quando Das Dores, marejada de Iemanjá, se balança como as ondas levando ao pegi os objetos recon-sagrados da Santa."

"Depois é a vez de Obaluaê. Quatro setas de estanho representam seu assentamento banhado no amassi, digno sinal de Apolo que fere de longe."

TRANSE

O transe certamente é bom para pensar. Entretanto vai muito além dos discursos e conceitos. É aqui chego à quintessência do método dialético, que gosto de usar na interpretação do Xangô. O transe é eminentemente bom para pensar porque supera o pensamento. Há nele um tal excesso de representação que as faculdades cognitivas dos fiéis se saturam com a força da mensagem e já não a processam de maneira habitual. O arroubamento extático surge então como resposta à contradição entre o alcance aparentemente ilimitado do símbolo e da comunhão e a estreiteza de nossa capacidade para lidar com sua grandeza e assimilá-la.

Emprego como sinônimos os termos *transe*, *êxtase* e *arroubamento extático*. No culto do Xangô, o transe é eminentemente extático, pois a pessoa se encontra demasiadamente compenetrada por seu deus e seu grupo para poder articular seus sentimentos de maneira racional e conceitualmente distinta. Mas existem, na área do Recife, outros cultos mediúnicos, como o kardecismo, nos quais o transe (se realmente ainda transe) equivale à substituição da personalidade habitual do devoto por uma outra personalidade, que se exprime através de palavras que traduzem conceitos e raciocínios. Aí já não podemos falar de êxtase ou arroubamento. Porém estou pronto para admitir que, em certas ocasiões, a possessão kardecista substitui o transe típico do Xangô.

Minha descrição do transe tem muito de subjetivo. Mas resulta da observação cuidadosa e freqüente dos gestos e das expressões de outros participantes das cerimônias, já que eu próprio nunca tive a experiência do êxtase, embora eu pense que participei do entusiasmo que o precede. A observação também me leva a concluir que, sendo o transe esperado em momentos decisivos dos ritos de iniciação, alguns fiéis podem tentar atingi-lo, ou até fingir que o atingiram, para atender a todos os requerimentos rituais. Estou certo de que o filho-de-santo é normalmente capaz de avaliar a intensidade e a autenticidade dos transe que presencia, mas a etiqueta dos terreiros proíbe que se façam, pelo menos

abertamente, comentários desairosos sobre o assunto, se se pode atribuir um mínimo de boa fé à pessoa que se comporta como se estivesse em transe, isto é, se o transe seria normal naquele momento e se o fiel fez tudo o que estava a seu legítimo alcance para atingi-lo.

O transe representa a coincidência de dois termos contraditórios. O Santo, totalmente outro em relação à vida quotidiana do fiel, transforma-se em todo o seu ser e passa a estar inteiramente dentro do próprio fiel. O êxtase contradiz a alienação quotidiana do devoto nos níveis econômico, societal e simbólico de sua vida. Contradiz inclusive a alienação a que é sujeito dentro dos terreiros, pois sabemos que mesmo aí ele sofre a expropriação de sua mais-valia material e simbólica. Pierre Verger fala do transe como de "alguma coisa que é mais do que um reflexo condicionado", pois se trata de "uma manifestação ressuscitada dos mais profundos recessos do inconsciente" (Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orisa et des Voudun*, Dakar, IFAN, 1957, p. 79). No êxtase, suspensas por alguns momentos as contradições que dilaceram sua vida, o devoto recupera inteiramente sua identidade e personalidade.

Além de bom para pensar, o transe é bom para organizar e isto tanto mais porque supera a contradição entre comunidade e poder dentro dos próprios terreiros. O eu sublimado da experiência extática deriva de uma comunhão de saber e de memória e, portanto, transformando-se em seu deus, o fiel representa e se transforma no próprio grupo de culto.

FESTA DA NOIVA

Já no fim do processo de iniciação, depois do feito propriamente dito – do oberê, a cerimônia dos cortes –, o iniciado passa cerca de uma semana em resguardo no terreiro. De acordo com os pedidos dos búzios e com sua disponibilidade financeira, ele oferece algum sacrifício adicional em *joitá* e *joegê*, o terceiro e o sétimo dias depois da obrigação principal. É uma espécie de retiro espiritual, para que o neófito, sob a supervisão da mãe-de-santo e de suas acólitas, medite sobre o significado de seu santo. Ele aprende os detalhes do novo estilo de personalidade e comportamento que adotou, absorvendo e assimilando a tradição do grupo. Finalmente, numa tarde de domingo, ele surge de dentro do casulo dos pais e padrinhos. É a festa do *iaô*.

Convites, muitas vezes impressos, terão sido enviados para chefes de terreiro, fiéis, amigos e parentes. A princípio parece que se trata de um toque como outro qualquer. Mas, quando o sol começa a esfriar, o pai-de-santo interrompe a solenidade. É a jovem noiva (pois tal é o sentido originário do iorubá "yawo") que vai se levantar e resplandecer. Com um pálio – pálio nupcial de remotas tradições – em cima de sua cabeça, ela sai do pego, com o traje e as insígnias de seu orixá, enquanto a congregação a aclama e joga sobre ela grãos de arroz.

Mas é o santo, mais que a própria iaô, que é assim festejado. Nesse momento, o transe é indispensável, pois sem ele não se consumaria a união mística. Em nível ainda mais profundo, a congregação celebra sua identidade coletiva. A festa se condensa num único transe. Primeiro a iaô é seguida por suas irmãs de santo. Se é filha de Iansã, as outras filhas de Iansã, depois que a caçula deu duas ou três voltas no salão, começam a acompanhá-la no transe da deusa. Um pouco depois chegam os outros santos. E aqui, mesmo sem desconhecer suas muitas contradições, encontramos outra vez o Xangô como bom para pensar e bom para organizar. A representação pessoal se funde com a comunitária. A identidade é gerada na efervescência da comunhão.

NOTAS

(1) *The Birth of Tragedy*, Walter Kaufmann, trans., New York, Vintage Books, 1967, p. 66.

(2) *Op. cit.*, p. 64.

ABSTRACT: Possession and sacrifice among the shamans of Recife are viewed as elements of an "equation" through which the believer's personality merges itself to the saint's personality. This is way to cope with poverty and affliction. Possession and sacrifice are thus "good to be" much more than having economic, psychological, medical or educational purposes.

KEY WORDS: sacrifice, xango, possession, identity, popular culture, religious ethos.

Recebido para publicação em março de 1988.