

AS FUNÇÕES E OS SIGNIFICADOS DAS FESTAS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS¹

Eduardo P. de Aquino Fonseca*

1. Introdução

A análise da literatura clássica sobre as relações entre religiões e festas nos remete imediatamente às idéias contidas em *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, de Durkheim. Para este autor, as origens da religião totêmica, estágio mais rudimentar da expressão religiosa da humanidade, encontram-se na experiência dos êxtases que ocorriam nas assembléias tribais. Essas reuniões aconteciam devido à necessidade de fortalecer o sentimento de solidariedade intratribal, os laços sociais, isto é, a coesão do grupo, sendo necessário retroalimentar esses vínculos, que se desgastam com o passar do tempo. Assim, os êxtases vividos nesses encontros suscitavam a idéia de dois mundos: o do trabalho cotidiano e o mundo sagrado. De acordo com o autor:

Como poderiam experiências como essas, sobretudo quando se repetem a cada dia durante semanas, não lhe deixarem a convicção de que efetivamente existem dois mundos heterogêneos e incomparáveis entre si? Um é aquele no qual arrasta monotonamente a sua vida cotidiana; ao contrário, não pode penetrar no outro sem entrar imediatamente em contato com forças extraordinárias que galvanizam até o frenesi. O primeiro é o mundo profano, o segundo, aquele das coisas sagradas (1989, p. 274).

¹ Este ensaio é baseado nas conclusões de minha Dissertação de Mestrado em Antropologia, intitulada: *O Candomblé é a Dança da Vida. Afição, Cura e Afiliação Religiosa ao Palácio de Yemanjá*, defendida na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – em 1995.

* Antropólogo, Pesquisador e Coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros/NEAB – Fundação Joaquim Nabuco

Portanto, a religião nasceu da percepção da existência de dois mundos: o profano e o sagrado. Neste sentido, Durkheim sinaliza para os fortes laços entre religião e festas, ou, se preferirmos os seus termos, as estreitas ligações entre os ritos representativos e as recreações coletivas. Mas assinala a dificuldade de distinguir com precisão os limites entre os ritos religiosos e os recreativos, de modo que, segundo ele:

É por isso que a própria idéia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso (1989, p. 456).

Os elementos tratados por Durkheim são retrabalhados por outros autores (Caillois, 1988; Girard, 1990; Eliade, 1992; Maffesoli, 1985, entre outros), mas sem grandes mudanças substanciais. Cabe a Durkheim, portanto, como bem reconhece Caillois (1988), o mérito de ter desvendado os principais elementos contidos nas festas:

- transgressão das normas sociais;
- coesão do grupo social;
- produção de um estado de efervescência coletiva.

Contudo, há um autor que parece seguir um curso diferente daquele trilhado por Durkheim: Jean Duvignaud. Em seu livro *Festas e Civilizações* (1983), ele destaca que as festas ocupam um lugar central no curso da vida social, pois nesses momentos esta se manifesta com todos os seus contornos e peculiaridades. Ainda segundo Duvignaud, a compreensão da festa tem sido prejudicada pela idéia de funcionalidade, ficando toda a sua dinâmica reduzida à lógica da utilidade. Nesta perspectiva, ela opera como uma válvula de escape, onde os excessos, ao contrário do que acontece no cotidiano, são a regra principal. Assim, nos momentos de festa, há uma ruptura com o cotidiano, dando-se vazão aos excessos e funcionando como escape, como bem demonstra o próprio autor:

O principal obstáculo para compreensão da festa, em todos os seus aspectos e escalas, havia sido distorcido por uma

percepção social inteiramente dominada pelas noções de funcionalidade, de utilidade e, evidentemente, pelo espírito da rentabilidade que caracteriza o Ocidente industrializado. (1983, p. 22)

Neste sentido, trata-se, para o autor, de uma visão mecanicista de inversão de pólos. De um lado, o trabalho cotidiano, regido pelos gestos repetidos, contidos e sem prazer; do outro lado, um espaço de dispêndio, de ludismo, marcado por momentos de prazer e muita alegria. Para Duvignaud, esta idéia funcional da festa termina por congelar toda a capacidade subversiva que ela mesma possui, na medida em que contém em si um poder de destruição capaz de gerar rupturas, inquietações e transformações sociais. Afirma o autor que ao término das festas ficam as inquietações geradoras de mudanças sociais. Neste sentido, a festa possibilita uma espécie de recuperação da vontade coletiva através da subversão dos códigos sociais.

Entretanto, na perspectiva de Duvignaud, nem toda festa possui essa capacidade subversiva. Há as que perderam ou nunca tiveram um potencial destrutivo. É por isso que ele vai classificá-las em: festas de representação e festas de desregramento.

As festas de representação se aproximam do teatro, onde atores e espectadores representam papéis previamente definidos e sem conseqüências sociais posteriores. O elemento catártico pode até existir, mas os participantes – atores e espectadores –, conhecem perfeitamente as regras do jogo. Nesses tipos de festas estão incluídas as diversas cerimônias de comemorações militares, aberturas de parlamentos, espetáculos de teatro, etc. Na realidade, o número de participantes é restrito, e tomam parte ativa, efetivamente, apenas os atores, enquanto o público só assiste.

As festas de desregramento, de participação, por sua vez, envolvem todos os presentes, colocando-os frente à potência destrutiva e criativa da natureza. Segundo o autor, essas cerimônias situam os homens diante de um universo

desaculturado, onde a existência cotidiana é subvertida. Nesta categoria mais original e polêmica de Duvignaud estão incluídas as festas tribais, as bacanais da Antiguidade, as festas de consumos delirantes, etc.

As festas no terreiro de Candomblé não possuem a dimensão do caos nem da violência destrutiva tratada por alguns autores. Contudo, observamos ali, na perspectiva de Duvignaud, um quadro de inversão e subversão dos códigos sociais proporcionados pelos transe e danças. Entretanto, não se trata da reconstituição da cultura e da "linguagem perdida" dos negros no processo de escravidão, e sim, da subversão e inversão dos papéis sociais.

2. As Festas na Literatura Antropológica Afro-Brasileira

O estudo antropológico da festa no contexto religioso Afro-Brasileiro não tem recebido a devida atenção, embora constitua uma das importantes vias de compreensão do fenômeno religioso. As festas não deixaram de ser abordadas pelos clássicos: Ramos (1934), Rodrigues (1935), Carneiro (1948), Ribeiro (1978) e Bastide (1978), os quais, porém, limitaram-se a descrever-lhes o contexto, visando focalizar os transe, ou a festa como a última etapa do processo iniciático denominado de Saída da Yaô.

Recentemente, alguns autores (Loyola, 1984; M. do C. Brandão, 1990; Motta, 1988; Prandi, 1991; e Ferretti, 1995) abordaram as festas nos cultos Afro-Brasileiros, mas sem se aprofundarem nas suas funções e significados.

Loyola (1984) investiga os sistemas de cura das doenças do corpo e do espírito existentes nos bairros de Santa Rita e Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. A autora descreve e analisa as diversas alternativas terapêuticas encontradas nas comunidades estudadas, relacionando-as aos conceitos de *Habitus Corporal e Letrado*. Em seguida, afirma

que a Umbanda e o Candomblé se tornam atraentes por possibilitarem o uso ritualizado do corpo através dos tranSES, dos cantos, das danças, etc., e por permitirem a inversão simbólica dos papéis sociais observados nas cerimônias realizadas nos terreiros:

Assim se explica a atração especial da umbanda, que faz um uso do corpo menos racional que as outras religiões, e que o utiliza largamente em seus rituais (cantos, danças, tranSES, bebidas, comidas, vestimentas, etc. que atraem a atenção sobre o corpo). Além disso, o fenômeno da possessão, ou incorporação, constitui, como o próprio nome indica, uma materialização do sobrenatural (espírito incorpóreo se corporifica, toma posse do corpo) possibilitando inversões simbólicas de papéis, do tipo ao mesmo tempo demonstrativo e catártico: homens vivem simbolicamente papéis femininos, adultos tornam-se crianças, pessoas desprovidas de poder material e socialmente estigmatizadas – escravos, índios, negros, prostitutas – tornam-se poderosas e respeitadas, são 'senhores do terreiro' (1984, p. 179-180).

Para Motta (1991), as festas de Xangô representam a continuação do sacrifício, ato supremo do culto, onde tudo se inicia ou termina. Na verdade, o autor vem destacando que a dialética fundamental do Xangô reside na oposição entre mesa e festa, a primeira representando as funções econômicas e nutricionais, e a última, os aspectos simbólicos do culto. Deste modo, Motta (1994) não despreza o fascínio exercido pela festa e pelo transe no recrutamento de novos fiéis, pois é nesse contato direto com os deuses, proporcionado pelas festas, que reside um dos principais atrativos dos terreiros:

Pela música, pelo canto e sobretudo pela dança, somos arrastados na corrente cósmica do ser e da vida e gozamos de uma espécie de imortalidade. O tempo para. Velhice, decadência e morte se anulam. Entramos no fluxo da juventude e da alegria, do triunfo contra o nada e a insignificância. Daí, eu penso, nesse contacto direto com o sobrenatural, a grande vantagem do Xangô e de outras religiões dançadas dentro do que veio a se configurar como o mercado nacional brasileiro de bens e serviços religiosos (1994, p. 4).

Outro importante trabalho que sinaliza para o aspecto festivo existente nos terreiros é o de Brandão (1990), o qual, na realidade trata do aspecto lúdico, a propósito da investigação de outro tema – a organização econômica dos terreiros –, mas, acertadamente destaca o clima de euforia presente nas festas:

Se o primeiro contacto de um pesquisador com os Xangôs do Recife for numa cerimônia pública – um toque – não há como não perceber o clima de festa. A coreografia, a música, o vestuário colorido e elaborado, as palmas e o transe formam um conjunto vibrante, onde até o ar possui um cheiro específico – uma mistura de incenso, flores, folhas de canela e suor. É a alegria espontânea desta comunidade religiosa que participa irrequieta e ativamente, cantando e dançando e às vezes, explodindo em uníssono nas saudações a cada entidade que ‘desce’ através da possessão: EPARRÊ! OGUNHÊ! (1990, p. 1).

O professor Prandi (1991) também aponta para o aspecto estético e lúdico dos terreiros:

Mesmo que o adepto do candomblé não chegue a alcançar, pela via da religião, a plenitude do gozo das fontes de felicidades, elementos do bem, a que me referi atrás, o fato de fazer parte de um universo religioso tão rico em símbolos e práticas rituais, que também são estéticas e lúdicas, e tão denso em sacralidade centrada no indivíduo, traz uma satisfação excepcional para quem vive numa sociedade em que a esmagadora maioria da população não tem como encontrar meios de fruição das emoções para além dos limites da vida privada (grifos nossos) (1991, p. 166).

Mais recentemente, S. Ferretti (1995) investigou as festas no Tambor de Mina e suas relações com a cultura popular maranhense. De acordo com este autor, os terreiros promovem festas profanas e/ou sagradas ligadas à cultura popular, como o bumba-meu-boi, a festa do Divino, etc., contribuindo para a preservação das tradições folclóricas e/ou da cultura popular local:

As festas da cultura popular nos terreiros de mina assinalam a presença, a importância e a interação da religião afro com a cultura popular local. Todo o calendário anual, o Natal, o São João, o Carnaval, as diversas festas de santo em suas múltiplas

variedades, as festas de aniversário, ritmadas pela música e pela dança, estão presentes na devoção às entidades sobrenaturais... (1995, p. 11-12).

S. Ferretti nos mostra como o Tambor de Mina é uma forma de religiosidade próxima e “sintonizada” com o cotidiano das pessoas pobres no Maranhão.

Porém, os trabalhos, de modo geral, não estão preocupados diretamente com as funções e os significados da festa nas religiões Afro-Brasileiras. Apesar da riqueza de informações dadas pelos autores acerca do caráter lúdico dos terreiros de candomblé, o papel das festas na dinâmica religiosa do terreiro continua sem resposta.

3. As Funções e os Significados das Festas

Finalmente, para que servem as festas nos terreiros de cultos Afro-Brasileiros? Qual o seu lugar na dinâmica religiosa dos terreiros? Elas possibilitam a transgressão e dissolução dos códigos sociais? Afinal, quais as funções e os significados das festas no terreiro?

As festas sagradas realizadas nos terreiros possuem as seguintes funções: (i) religiosa, (ii) proselitista, e (iii) de aprendizagem.

Em sua função *religiosa*, elas encarnam os objetivos de cultuar e de homenagear os deuses, isto é, têm um caráter de fé, o que, entretanto, não exclui o aspecto lúdico. Nas festas, os filhos-de-santo dançam, cantam e recebem seus deuses, expressando assim sua gratidão e fé, mas também bebem, comem, conversam, brincam, riem e se divertem. Isto é perfeitamente normal na dinâmica religiosa dos terreiros, onde os elementos de fé e alegria convivem em harmonia plena.

Nos terreiros, palco sagrado dos deuses nos momentos de festa, as entidades são cultuadas em clima de descontração e prazer, onde a alegria parece ser o principal ingrediente da fé. O aspecto lúdico revela, portanto, uma verdadeira equação da fé com a alegria, numa efervescência marcada pela exacerbação dos gestos, dos cantos e das danças.

Deste modo, as expressões e manifestações da fé nas religiões

Afro-Brasileiras significam cantos e danças realizados com entusiasmo, palmas, saudações aos deuses e aos irmãos, transe dos fiéis, ricas vestimentas, bebidas, comidas, ostentação, luxo, etc.. Uma religiosidade capaz de atrair, de seduzir pela festa, como no caso de Maria José² .:

Pesquisador: Então por que você resolveu se iniciar no Palácio de Yemanjá?

Maria José: Porque foi a religião em que eu me encontrei. Eu era católica, vivia muito na igreja, ajudava os padres a celebrar as missas... depois eu vi que aquilo não tinha muito sentido, que eu encontrei aqui. Assim em termos de sentido com as coisas que eu gostava. Aos poucos eu fui descobrindo que aquilo que eu via, aquilo que eu sentia, aquilo que eu imaginava, foi aquilo que eu realmente encontrei aqui dentro.

Pesquisador: O que significa para você participar deste terreiro?

Maria José.: Para mim significa muita coisa. Como eu acabei de lhe dizer, eu me identifico demais com as coisas daqui... com o conjunto das coisas, com o ambiente. Aqui é como se os santos das pessoas que me rodeassem, é como fizesse um conjunto harmonioso, entendeu? Principalmente os de Pai Edu. (Maria José/Desenhista/Paulista).

Elas possibilitam, então, que os indivíduos explorem as dimensões prazerosas dos corpos, permitindo uma vivência religiosa calcada no *prazer* e na *alegria*, onde ocorre o consumo da energia corporal sem fins utilitários e econômicos, voltando-se pura e simplesmente para o contentamento e a comunhão com os deuses, pois, segundo Nietzsche, *“a alegria, porém, não deseja herdeiros nem filhos – a alegria quer ela própria, quer eternidade, a repetição das mesmas coisas; ela quer que tudo permaneça eternamente igual”* (Apud, Maffesoli, 1985, p. 45).

Se nas festas o terreiro pode ser visto publicamente, possibilitando que a comunidade se mostre num balé harmônico de ritmos e cores, numa espécie de cartão de visita do terreiro, elas podem ser

² Esta entrevista foi realizada no terreiro Palácio de Yemanjá, chefiado por Pai Edu, que esteve entre os babalorixás mais “badalados” do país. Pai Edu, em sua trajetória religiosa, envolveu-se em alguns episódios que o tornaram nacionalmente conhecido como, por exemplo, na iniciação da cantora Clara Nunes, em 1972, e na sua nomeação a Vice-rei do Candomblé do Brasil, em 1973.

consideradas o *proselitismo* do Xangô. Neste sentido, elas funcionam, também, como uma “vitrine”, onde a comunidade expõe, com pompa e requinte, seu “produto religioso”. Nelas o terreiro estabelece um contato mais intenso com a sociedade, estendendo sua rede de relações para fora da comunidade. As datas de algumas festas realizadas nos terreiros da cidade são sabidas e esperadas pelas pessoas que os freqüentam. Deste modo, as festas – como veremos na etnografia da Noite Negra dos Exus e Pombagiras –, são preparadas para serem impecáveis. E todo o esforço visa não apenas agradar aos deuses, mas também aos homens, pois nelas estão em jogo, além da dimensão religiosa, o prestígio dos fiéis, do sacerdote, a capacidade de atrair adeptos em potencial, etc.. O depoimento de Maurício revela esta capacidade de atração e conversão:

Pesquisador: O que lhe trouxe ao terreiro?

Maurício: Vim só para assistir. Na época mesmo eu cheguei para assistir quando eu, não é? Curioso muita gente falava pai Edu! Pai Edu! Aí eu vim aqui. Estava numa festa de Xangô aí eu só assistindo, ele veio a mim e disse: 'Você é filho de Xangô'. Aí pronto. E eu falei: 'De Xangô, é?'. E quis saber quem era Xangô e tal. E nesse meio tempo gostei da casa e fiquei até hoje.

(Maurício Lira Romão/Vigilante/Olinda).

Contudo, não apenas a beleza estética da cerimônia atrai um bom número de pessoas ao terreiro, mas, principalmente, a fartura de comidas e bebidas. Como é amplamente sabido pelas pessoas que assistem às cerimônias dos terreiros de cultos Afro-Brasileiros, após ou durante a festa há a distribuição de comidas e bebidas com os fiéis e o público em geral. Na verdade, esta distribuição possui duas dimensões: uma interna e outra externa. Na dimensão interna, a distribuição e o consumo dos alimentos asseguram a comunhão e repartição, apesar de desigual, das comidas (cf. Motta; 1991). E do ponto de vista externo, a distribuição, decorrente da fartura, visa demonstrar prosperidade e angariar prestígio. Uma espécie de consumo suntuoso (como veremos pelos itens do cardápio) e distribuição de comidas (destruição de riquezas), enfim, algo que lembra, de maneira empobrecida, o Potlatch investigado por Mauss (1974). A percepção das pessoas que assistem às cerimônias, e com as quais conversamos, é mais ou menos esta: uma festa bonita

e cheia de comidas e bebidas indica que se trata de um bom terreiro. Portanto, das festas o terreiro extrai parte de sua legitimidade, revertendo no aumento do rebanho.

Por fim, as festas cumprem a função de *aprendizagem* para os novos adeptos. Deste modo, aprenderão as histórias dos Orixás através dos tranSES, onde seus mitos são expressos em gestos, danças, enfim, “narrados” numa linguagem corporal, havendo nos diversos tranSES uma intensa comunicação gestual, corporal, estética, etc.. Os indivíduos sob o domínio de seus deuses dançam com gestos e coreografias que estão relacionadas com as suas histórias míticas. As cantigas também contam as ações, os atributos, as características e particularidades dos deuses. Muniz Sodré destaca o papel das danças no processo de transmissão do saber sagrado:

(...) a dança é um ponto comum entre todos os ritos de iniciação ou de transmissão do saber tradicional. Ela é manifestadamente pedagógica ou ‘filosófica’, no sentido de que expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis as gerações presentes e futuras. Incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja uma meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana (1988: 124).

Os fiéis recém-incorporados à comunidade aprendem, nas festas, não apenas os mitos e os ritos, mas os códigos e sinais de obediência e hierarquia. Em pouco tempo de participação, já sabem a quem pedir a bênção, quais as suas posições nos rituais, etc. Nos terreiros de Xangô umbandizado, a autoridade fica centralizada na figura do pai-de-santo, embora permaneça a obediência dos filhos-de-santo às suas mães-de-santo, de acordo com o princípio de *Senioridade Religiosa*, ou seja, quanto mais tempo tiver de iniciado, mais autoridade e respeito o indivíduo goza no seio da comunidade (cf. Motta; 1991). Esta obediência pode ser observada no *Odobalé*, que consiste em prostrar-se no chão, publicamente, com a cabeça encostada no solo, defronte à sua mãe e pai-de-santo e às pessoas mais velhas, em termos iniciáticos, na religião. Este rito é realizado no transcorrer das festas, demonstrando o respeito dos filhos e a autoridade do pai e das mães-de-santo.

Enfim, os fiéis não aprendem assistindo às aulas ou lendo livros sagrados, muito embora alguns livros e dissertações de mestrado e teses de doutorado de antropólogos e sociólogos sejam amplamente lidas pelo povo-do-santo, mas observando na sutileza das interações diárias, nas conversas informais e, sobretudo, nas festas.

A festa opera não apenas inversões cotidianas através dos tranSES, das danças, etc. Segundo Duvignaud, dela faz parte a capacidade de transgressão e dissolução das normas e códigos sociais, como ele próprio salienta: "*Quando dizemos que a festa é uma forma de 'transgressão' das normas estabelecidas, referimo-nos ao mecanismo que, com efeito, abala estas normas e, muitas vezes, desagrega-as*" (1983, p. 223).

No que tange aos tranSES das Pombagiras, este raciocínio parece-nos bastante ilustrativo. No terreiro, todas as filhas-de-santo possuem sua Pombagira que, em linhas gerais, se caracterizam pelo estereótipo da "mulher da vida": são provocantes nos gestos e nas falas, tematizando sempre questões relativas à sexualidade. Em contraste com o arquétipo da grande mãe representada por Yemanjá, as Pombagiras, parte feminina dos Exus, encarnam a exacerbação das paixões, da sensualidade, da volúpia feminina. Na observação de campo, registramos em nosso diário um momento de tranSE das Pombagiras:

Penso que estamos nos aproximando do ponto mais alto da cerimônia. As toadas para as Pombagiras são recebidas com entusiasmo e aos poucos as filhas-de-santo vão entrando, uma após outra, em tranSE. Portando garrafas de bebidas alcoólicas e cigarros, as Pombagiras (Ritinhas, Paulinas, Marias Padilha, etc.), giram e gargalham com deboche, dizem obscenidades e exacerbam erotismo nos gestos e no balançar sensual dos quadris. As mulheres da vida, como são conhecidas as Pombagiras, conversam, dão conselhos e fazem previsões em torno da vida das pessoas. Escuto risadas das Pombagiras por todo lado, sou levado pelo ritmo contagiante das toadas, observo a harmonia das cores vermelha e preta, enfim, sinto a 'efervescência' tomar conta do terreiro. (Diário de Campo/ 24.08.1993).

Exatamente por abordarem questões relativas à sexualidade fora dos padrões morais vigentes, elas assumem um importante papel no resgate da sensualidade e do erotismo das filhas-de-santo, como bem ilustra o comentário de Pai Edu:

Antigamente, a mulher só prestava para ter filhos, se acabar dentro de casa, envelhecer e apanhar do homem (...) e o que veio renascer a vida da mulher foi Pombagira. Então Pombagira começou a encarnar nas mulheres, e as mulheres começaram a sentir uma força. Daí elas começaram a se maquiar, a se pintar, a fazer plásticas, a diminuir os seios, endurecer e fazer períneo, e fazer muitas outras coisas e se ajeitar. (Pai Edu/ 24.08.1993).

Deste modo, ao começarem a incorporar a Pombagira, as mulheres voltam as atenções e os cuidados para seus corpos, muitas vezes “anulados” pelas dificuldades do trabalho cotidiano e/ou pelo casamento. Sob esta ótica, o contato com as Pombagiras permite às mulheres subverterem a ordem, à medida que “liberam” seus desejos e inclinações sexuais, resgatando e vivenciando a sensualidade e o erotismo, experimentando papéis diferentes dos tradicionais.

Acompanhamos todas as festas no transcorrer da pesquisa de campo, que foi realizada no terreiro Palácio de Yemanjá, em Olinda – Pernambuco, no período de junho de 1993 a setembro de 1994. No calendário do terreiro, a *Noite Negra dos Exus e das Pombagiras* é a maior cerimônia religiosa do Palácio de Yemanjá, superando a festa da protetora do terreiro, que é Yemanjá. Iremos, então, utilizar a etnografia desta festa para ilustrar os elementos tratados acima.

4. Etnografia da Festa Noite Negra dos Exus e Pombagiras (24.08.1993)

Preparar uma festa no terreiro implica um alto investimento de tempo, trabalho e dinheiro. Na verdade, todas as festas ali realizadas requerem um montante de dinheiro razoável. A festa em homenagem aos Exus necessita da mobilização de toda a comunidade na captação de recursos destinados à sua realização. Os recursos financeiros necessários são oriundos de três principais fontes: dos clientes, dos filhos-de-santo e dos simpatizantes.³

Ao se aproximar da festa dos Exus, comemorada no Palácio de

³ Sobre as estratégias de alocação de recursos nos terreiros de Xabgôs tradicionais e umbanizados, ver Brandão (1986).

Yemanjá no dia 24 de agosto, o pai-de-santo procura intensificar os atendimentos aos clientes visando aumentar a receita do terreiro, o que é facilitado pela idéia de que o mês de agosto é um mês perigoso, pois os Exus estão "soltos", atacando e causando toda sorte de desgraças. É um "casamento" perfeito: o terreiro precisa de mais recursos para a realização da sua principal festa, e os clientes vão ali com maior freqüência, pois estão mais temerosos dos ataques dos Exus. Neste sentido, no mês de agosto é grande o movimento de clientes no terreiro em busca de proteção, constituindo-se numa importante fonte de renda para custear a festa.

O pai-de-santo pode contar também com alguns simpatizantes que colaboram com dinheiro. Assim sendo, ao se aproximar a festa, Pai Edu tratou de acionar seus contatos visando arregimentar os recursos necessários. Normalmente, esses simpatizantes são pessoas que freqüentam esporadicamente o terreiro, utilizando eventualmente os serviços religiosos do mesmo.

Mas, nessa festa, o babalorixá também captou recursos internamente, através de consultas prestadas a seus filhos-de-santo, que ficam em alerta quanto aos respectivos Exus. Nesse período, Pai Edu exigiu que todos os seus filhos sacrificassem animais destinados a seus Exus. Na verdade, nenhum filho-de-santo quer ou tem coragem de ficar em falta com estas entidades, que certamente não lhe perdoariam.

Entretanto, quem já acompanhou a preparação de uma festa num terreiro, sabe muito bem que não são necessários apenas recursos financeiros, mas também humanos. As festas são preparadas com o suor de toda a comunidade, que se divide para a realização das diversas tarefas, e tarefas não faltaram na festa dos Exus. Não foi por acaso que foram convocados, além dos filhos-de-santo que residem no terreiro, outros indivíduos, a fim de contribuírem para os serviços internos e externos.

Internamente, as tarefas eram várias: preparar as roupas dos Exus (lavar, engomar e costurar quando preciso); limpar (varrer, lavar e encerar), enfeitar o terreiro (com plantas, papéis coloridos, laços de tecidos, vasos, etc.) e preparar o "banquete", composto de pratos oriundos dos sacrifícios de animais, e as "comidas secas" (destinadas aos deuses, onde os ingredientes não são as carnes e o sangue dos sacrifícios).

Nessa festa, varou-se a madrugada dedicando-se todos aos preparativos. É importante ressaltarmos que algumas dessas tarefas não podem ser desempenhadas por uma pessoa leiga, pois exigem o cumprimento de certos preceitos e tabus rituais que precisam ser levados em conta. Caso contrário, desagradariam aos Exus.

No que tange aos serviços externos, é preciso ter, pelo menos, um carro particular ou um táxi à disposição do terreiro. Tendo em vista a variedade de tarefas a serem executadas, é comum que os esquecimentos e imprevistos ocorram, necessitando-se de uma solução rápida, como nos casos de confirmar a presença dos tocadores, avisar sobre a festa a um convidado importante que foi esquecido, comprar utensílios e condimentos para preparar os pratos sagrados, etc.. Assim, Pai Edu conseguiu um carro de um filho-de-santo da casa para ficar à disposição do terreiro.

Nas festas é necessária uma eficaz estratégia para divulgar e convidar não apenas o maior número possível de pessoas, como também convidar personalidades “ilustres” da cidade. Foram utilizadas as formas mais comuns de convite e divulgação: convites impressos em gráficas e telefonemas de Pai Edu a seus filhos-de-santo e amigos. É evidente que a rede de comunicação do povo-de-santo – somada ao prestígio de Pai Edu – funciona também na divulgação da festa. Os filhos-de-santo se encarregam de contar e criar expectativas acerca da grande festa dos Exus que será realizada no terreiro.

Os Vestuários dos Fiéis e o Banquete dos Deuses

Nessas festas sagradas, os trajes ocupam o mesmo nível de importância que nas outras. Observamos que os tipos de roupas usadas variam, predominando os modelos de baianas, compostos de saias coloridas e armadas, com diversas saias brancas por baixo, e blusas geralmente brancas. Os tecidos utilizados na confecção das saias têm bastante brilho, como: cetim, seda, tafetá, etc. As blusas, por sua vez, são feitas com muitos bicos, bordados e babados, e os tecidos mais utilizados são linho, viscose, seda, etc.. As filhas-de-santo usam, ainda, uma espécie de turbante branco e outros adornos de sua preferência. As roupas dos homens são mais simples, compostas de calças e camisas brancas, ou coloridas, de acordo com a cor do seu Orixá. Ambos usam as guias sagradas de

seus deuses, que são colares de contas de acrílico ou vidro, que foram sacralizados, contendo Axé.

Se o filho-de-santo estiver em boas condições financeiras, Pai Edu recomenda que nas festas dos Exus e Pombagiras ele faça uma roupa nova. Considerando que nem sempre isto é possível, os fiéis tratam de preparar cuidadosamente as vestimentas antigas, lavando, costurando e engomando. Os filhos-de-santo dedicam muito cuidado e carinho aos trajes novos ou antigos que serão usados na festa dos Exus e Pombagiras.

Além do aspecto funcional do vestir-se – e este é, sem dúvida, o de menor importância no terreiro –, o vestuário dos filhos-de-santo expressa, sobretudo, um impulso e uma intencionalidade estética. É evidente que o fiel não pode escolher outra cor senão a do seu Orixá, mas o tipo de tecido e o modelo da roupa dependem das suas condições financeiras e de seu gosto. O importante é que ninguém quer chegar, na noite da festa, com uma roupa feia e mal-cuidada, desagradando os deuses e a si próprio, pois festa é sinônimo de luxo, brilho e cores.

De maneira semelhante ao vestuário, não há festas profanas ou sagradas em que seus patrocinadores não se preocupem com as comidas e as bebidas que serão oferecidas naquela ocasião.

No terreiro, os diversos pratos que compõem a mesa sagrada têm como finalidade agradar os deuses, dentro dos rigores do culto. Assim sendo, os gostos, as preferências e os diversos modos de preparar o banquete sagrado aumentam os laços entre a comunidade e seus deuses. Este agrado às divindades certamente se reverterá em benefícios para a comunidade. Desse modo, as comidas são preparadas seguindo os preceitos e tabus sagrados, que são conhecidos pelas labás (cozinheiras rituais).

Alguns pratos são preparados dias antes da festa; outros são feitos após o sacrifício de animais que ocorreu na manhã e tarde do mesmo dia. Na verdade, o sacrifício é um rito que antecede e prepara a festa, pois os deuses, satisfazendo sua fome, virão dançar e saudar os seus filhos (cf. Motta, 1991).

Na Noite Negra dos Exus e das Pombagiras, as comidas foram

expostas em quatro grandes mesas localizadas num cômodo ao lado do salão, forradas com toalhas vermelhas e pretas, e repletas de um variado cardápio. Em duas dessas mesas encontravam-se os bolos, doces e salgados. Numa outra, as mais variadas frutas: cajus, melancias, mangas, carambolas, laranjas, etc. Na última estavam as carnes assadas oriundas dos sacrifícios (porcos, perus, galos e bodes), os frutos do mar (lagostas, peixes, caranguejos e camarões) e outros pratos quentes, como vatapá. Todas as mesas foram ornamentadas com flores, folhas e frutas, formando um bonito jogo de cores e aromas, constituindo-se num apetitoso cardápio.

Faz-se necessário apresentar não apenas pratos variados, como também é preciso que haja comida em excesso, o suficiente para se comer à vontade e ainda sobrar. Na verdade, o terreiro aumenta seu prestígio tendo uma mesa rica e farta, onde a ostentação é um indicador de prosperidade. Seria imperdoável, então, que numa das suas festas mais importantes, não houvesse fartura e riqueza no cardápio.

Finalmente, tomadas todas as providências, preparado o terreiro, prontas as comidas e convidadas as pessoas, é chegada a hora principal: a festa. Todo o esforço na preparação e no cuidado com os detalhes estará em cena no palco sagrado.

O Palco Sagrado

A festa em homenagem aos Exus e Pombagiras obedece ao calendário litúrgico do Palácio de Yemanjá. É uma cerimônia realizada no salão do terreiro, onde os filhos-de-santo da "casa" se posicionam no centro do referido salão, formando a *Gira*, e o público ao redor, ou nas arquibancadas conhecidas por galerias.

A *Gira* se caracteriza por dois círculos concêntricos, com os homens no círculo interno e as mulheres no círculo externo, ambos girando e dançando no sentido anti-horário, com o objetivo de homenagear e cultuar os deuses. Esta cerimônia acontece embalada ao som de instrumentos de percussão denominados *llus*, que se encontram num plano mais elevado, uma espécie de palco do terreiro. Largos e

medindo aproximadamente 50 cm, os três *llus* do Palácio de Yemanjá são tocados com as mãos pelos *Ogãs*, tocadores rituais, visando “chamar” os deuses, animar as festas sagradas e saudar os Orixás. Nesta festa, toda a cerimônia é acompanhada pelas *toadas* dos respectivos Orixás, isto é, suas músicas rituais, que são cantadas numa mistura de Nagô com português.

As Músicas e Danças Sagradas

Na verdade, as músicas e as danças ocupam uma posição central nas festas realizadas nos terreiros. Conforme vimos, é através dos pontos cantados, isto é, cantos sagrados, para saudar e evocar os deuses, e dos seus ritmos, tocados pelos *Ogãs*, que as entidades “descem” à terra. Se, por um lado, é necessário cantar com todo o entusiasmo e vigor para agradar às divindades, por outro, é importante também acompanhar os cantos com as respectivas danças, onde as coreografias estão relacionadas com as histórias míticas desses deuses. Deste modo, as músicas ouvidas e cantadas são transformadas em movimentos sagrados, movimentos que remontam às origens, tempo mítico dos deuses (cf. Fonseca; 1996).

Então, é através dessas músicas e danças que os deuses vêm ao palco sagrado para habitar os corpos dos seus filhos. É pelo soar dos *llus*, tocando os ritmos de cada entidade, acompanhados de suas músicas, que os deuses vêm materializar-se nos fiéis. Cada Orixá, cada Exu e cada Preto-Velho possui coreografia e músicas próprias, que narram suas histórias míticas, os elementos da natureza a eles associados, e suas qualidades e características.

O Drama Sagrado: Os Deuses Entram em Cena

Nas festas, acontece o fenômeno do transe dos filhos-de-santo por seus respectivos deuses, e é exatamente cantando e dançando na *Gira*, ao som dos *llus*, que os indivíduos os “recebem”. Os fiéis que incorporam as divindades são chamados de “cavalos-de-santo”, pois, no instante da incorporação, os Orixás “montam” em seus “cavalos”. Os trances observados são de caráter extático, ou seja, a personalidade do indivíduo fica eclipsada pela presença do Orixá (cf. Motta; 1988).

No transcorrer da festa, um filho-de-santo de Ogum entrou em

transe e dançou como se estivesse portando uma lança e lutando, repetindo assim a batalha mítica travada por São Jorge (Ogum) com o dragão⁴.

De maneira resumida, a festa Noite Negra dos Exus e Pombagiras no Palácio de Yemanjá possui a seguinte estrutura:

1. *Ritos de Entrada:*

Saudação aos Orixás e Exus;
Formação da gira.

2. *Cerme da Cerimônia:*

Preleção de Pai Edu;
Cantos para os Orixás e Exus;
Trances;
Cumprimentos e bênçãos;
Banquete sagrado;

3. *Ritos de saída:*

Encerramento dos cantos e danças sagradas;
Saudações finais.

5. Considerações Finais

Não é por acaso que no cotidiano do terreiro as pessoas vivam, ora na expectativa de uma festa que virá, ora nas lembranças de uma que já se realizou. E isto ocorre porque essas cerimônias ocupam um singular papel na dinâmica religiosa do terreiro, expressando a sua importância e valor para o grupo. É ilustrativa a afirmação de um de nossos entrevistados: "*Onde tem terreiro de Xangô, tem festas.*" É como se o Xangô e as festas significassem a mesma coisa, fossem sinônimos.

Como vimos, as festas realizadas no terreiro Palácio de Yemanjá satisfazem os homens e os deuses. Para estes, é a oportunidade de dançar, saudar seus filhos e receber seus sacrifícios. Para aqueles, essas ocasiões possibilitam uma inversão e subversão dos códigos sociais e uma vivência religiosa sacralizada e impregnada

⁴ Este fenômeno do transe com regulação mítica ocorre também nos terreiros de Xangô tradicional. A diferença em relação aos terreiros de Xangô umbandizado fica por conta da exacerbação ritual dos últimos. Desta forma, eles assumem, nos terreiros umbandizados, uma tendência à "espetacularização", que se expressa pelo excesso de adornos nas vestimentas de alguns filhos-de-santo, na decoração do terreiro, etc., tendência essa que termina por dar uma beleza singular às cerimônias realizadas. (cf. Motta; 1991).

pelo ludismo e pelo dispêndio. Neste aspecto, as festas são necessárias aos homens e aos deuses. Nelas, a comunidade mostra toda a sua capacidade e seu potencial lúdico e estético, numa verdadeira poetização das relações humanas.

Como vêm ressaltando vários autores (Motta, 1991; Prandi, 1991; Perez; 1994, entre outros) esta forma de vivenciar a fé observada nos terreiros de Xangô é um verdadeiro paradigma da religiosidade brasileira, marcada pelo seu aspecto festivo e estético. Perez afirma:

Uma religiosidade menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias que às cores e à pompa exterior, ou seja, voltada mais para o concreto do que para o abstrato, sempre pronta a fazer acordos e conciliações. Uma tal forma de viver o religioso não é feita para impor uma moral rígida e códigos fixos. A religiosidade brasileira parece ter retido da religião, antes de mais nada, sua dimensão estética e de recreação, seu ponto forte e pedestal é a efervescência da assembléia (...) O brasileiro é um ser profundamente religioso. Religioso certo, mas trata-se de uma religiosidade dionisíaca e carnavalesca, vivida mais teatralmente, pública e coletivamente, do que sentida na solidão do foro íntimo, no fundo de si mesmo (Perez; 1994, p. 8).

Nas festas, a realidade adquire uma outra dimensão, a do movimento, da alegria e, sobretudo, da mistura dos códigos e das pessoas, criando um mundo virtual, onde os participantes experimentam um conjunto de emoções, de vivências, que favorecem o sentimento de participar de um corpo coletivo (Duvignaud; 1983).

Neste raciocínio, vale a pena lembrar da lição de Mauss: "*As festas não são coletivas apenas porque uma pluralidade de indivíduos reunidos delas participa, mas porque são atividades do grupo e porque é o grupo que elas exprimem*" (1974, p. 295).

Embora a festa opere inversões do cotidiano, propiciando a alegria e o prazer, ela é, antes de qualquer coisa, o espaço social privilegiado de reuniões das diferenças, isto é, como espaço de figurações sociais, de assembléia coletiva e de sociabilidade, que opera ligações especiais (cf. Perez, 1994).

As festas ocupam uma posição central na estrutura da religiões Afro-Brasileiras. Desempenham um papel religioso, pois é o momento

privilegiado de contato com os deuses. Cumpre também um objetivo proselitista, possibilitando o recrutamento de novos adeptos e a permanência de antigos. Por fim, desempenha um papel importante no processo de aprendizagem, iniciando os novos fiéis nos segredos e mistérios do culto. Trata-se de uma religiosidade onde a alegria é o principal ingrediente da fé, numa vivência sagrada impregnada do lúdico.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1978.

BRANDÃO, Maria do Carmo. *Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife: Organização Econômica*. São Paulo: tese de doutoramento/USP, 1986, mimeo.

_____. "O Pai e a Mãe de Santo no Sistema de Alocação de Recursos: Agenciamento da Chefia Religiosa." In: *Cadernos do Mestrado em Antropologia*. N° (02). Recife, pp.09-12, 1990.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Edições 70, Lisboa: 1988.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Edições Ouro - s/d (1a. edição em 1948).

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. "A Festa". In: SANTOS, M. Helena Varela, LUCAS, Antônio M. Rollo (Orgs.). *Antropologia. Paisagens, sábios e selvagens*. Porto: Porto Editora, 1982.

_____. *Festas e Civilizações*. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará & Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa, Edições Asa, 1992.

- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. "Festas e Religiosidade Popular no Tambor-de-Mina do Maranhão." In: *IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABA)*. João Pessoa: 1995, mimeo.
- FONSECA, Eduardo P. de Aquino. *O Candomblé é a Dança da Vida: Afição, Cura e Afiliação Religiosa ao Palácio de Yemanjá*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia/UFPE, 1995, mimeo.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, UNESP/Paz e Terra, 1990.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LOYOLA, Maria Andrea. *Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde*. São Paulo: Difel, 1984.
- MAFFESOLI, Michel. *A Sombra do Dionísio. Contribuição a uma Sociologia da Orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MOTTA, Roberto M. Cortez. "Transe, Possessão e Êxtase nos Cultos Afro-Brasileiros do Recife." In: *Religião, Política e Identidade*. (Série Cadernos da PUC) N° (33) - CONSORTE, Josildeth G. & COSTA, Márcia Regina. São Paulo: Educ, pp. 109-120, 1988.
- _____. *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Recife, Tese de Professor Titular, UFPE, 1991.
- _____. *Le Métissage des Dieux dans les Religions Afro-Brésiliennes*. In: *Religiologiques. Le Métissage des Dieux*. Montréal, Université du Québec:1993.
- _____. "A Tradição Afro-Brasileira e Sua Expansão em Pernambuco." In: *Ciclo de Palestras do NERP/Núcleo de Estudos e Pesquisas em Religiões Populares - Mestrado em Antropologia/ UFPE*. Recife: 1994, Mimeo.
- PEREZ, Léa Freitas. "Festa Religiosa e Barroquização do Mundo". In: *As Novas Religiões. A Expansão Internacional dos Movimentos Religiosos e Mágicos*. Recife: 1994, mimeo.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo: Ed. Hucitec/EDUSP, 1991.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Recife, Ed. Massangana, 1988.

RIBEIRO, René. *Cultos Afro-brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978, 2a. edição.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1935.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.