

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Antropologia

70.910 - Brasília - DF.

Fones: 273.3264 (direto)

274.0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 74

1 9 8 8

VIOLÊNCIA E CAOS NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

1000

1000

VIOLÊNCIA E CAOS NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

A santidade solicita a cumplicidade do ser
com a lubricidade, a crueldade e a burla.

Georges Bataille, O Cúmplice.

1. INTRODUÇÃO:

A presença da violência e da desordem no campo sagrado é algo que perturba o senso comum e desafia as discussões tradicionais sobre a dimensão religiosa, principalmente dentro do mundo cristão. Por trás das concepções clássicas substantivas do campo religioso, concebido como o terreno do absoluto, do sublime, está implícita uma visão moralizante da experiência religiosa, tida como boa, pacífica, harmônica, geradora de ordem. Inversamente, entende-se o homem religioso como sendo aquele que percorreu o caminho da desordem à ordem, da maldade à bondade, da violência à paz. Embora não sejam poucos os religiosos, teólogos e intelectuais que, sobretudo a partir de Nietzsche e ao longo do século XX, têm se rebelado contra essa visão estreita do sagrado, sustento que ela ainda é a visão dominante do cristianismo brasileiro e todos os diversos movimentos religiosos não cristãos existentes no país incorporam simbolicamente, quer pela via da emulação ou do confronto, essa visão convencional do universo religioso.

Muitos são os estudos que mostram, por exemplo, como o espiritismo kardecista e a umbanda branca, através de uma doutrina não cristã, que é a da reencarnação e da evolução espiri-

tual, buscam legitimizar-se como religiões compatíveis com a fé cristã. Apoiados nessa ideologia conciliatória da evolução espiritual, jogam para os cultos afro-brasileiros (tradicionais ou não, indistintamente) a tarefa de lidar com os espíritos mais "baixos", inconvenientes, ou de comportamento excessivamente violento. Como veremos a seguir, porém, também os cultos afro-brasileiros tradicionais (como no caso que conheço mais de perto, os xangôs do Recife) discriminam simbolicamente os cultos mais sincréticos (a macumba, a jurema, a pajelança, etc), por considerar que são estes, e não eles, os depositários da violência da desordem inaceitáveis.

Resumindo então muito esquematicamente o que já foi discutido fartamente por vários autores,⁽¹⁾ pareceria que um mesmo mecanismo de exclusão e desdobramento perpassa todas essas formas de religião: o cristianismo, por exemplo, suporta um certo grau de violência (pensemos nas provações físicas sofridas nas peregrinações e promessas) e qualquer excesso passa a ser não-cristão. Com idêntico mecanismo opera o kardecismo que, colocando-se ao lado do cristianismo, transfere o que não aceita para as religiões afro-brasileiras. A umbanda branca faz o mesmo: alia-se ao cristianismo e ao espiritismo, vendo-se pacífica, pura e ordenada, atribuindo ao candomblé e à macumba (e seus equivalentes) a violência e a desordem. Quanto ao xangô e o candomblé, fazem o mesmo em relação à jurema e à macumba, que são finalmente os únicos cultos capazes de reconhecer como seus toda a violência e a desordem do sagrado brasileiro. Pretendo discutir, então, esse universo religioso, que aceita como positivo e constitutivo de sua espiritualidade o resíduo rejeitado pelos outros, partindo dos dois últimos pontos dessa cadeia regressiva de deslocamento simbólico: o Xangô e a Jure

ma.

II. POLARIDADE SIMBÓLICA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE.

Quanto ao culto xangô, apesar de ser localizado sobretudo nas áreas periféricas da cidade e nos altos (morros) onde o índice de criminalidade é particularmente alto, funciona justamente como uma barreira contra o crime e a violência em geral. O culto não prescreve nenhuma conduta moral, no que tange aos costumes, porém inibe, prática e simbolicamente, certos tipos de desvios sociais, tais como a prostituição profissional e o alcoolismo desmesurado e particularmente os comportamentos criminosos. Dificilmente um alcoôlatra ou uma prostituta poderiam de fato obedecer à chamada "lei do santo", com suas inúmeras regras diárias de conduta e de controle do corpo, inclusive da sexualidade. Vários orixás são igualmente proibitivos com respeito a armas de fogo: pelo menos um deles (Xangô) expressamente castiga com a morte (e há várias histórias que o afirmam) aqueles que o desobedecem e se tornam ou assaltantes ou mesmo membros das forças policiais. Há decerto um orixá (Ogum) que protege os soldados, mas exige que seu comportamento violento se submeta às normas e códigos próprios da profissão. Pude observar também, em várias ocasiões, como os chamados marginais da área onde pesquisava mostravam respeito e recato para com as mães de santo vizinhas e em festas de xangô chegaram a contribuir com dinheiro para a casa. Tendem a manter uma coexistência pacífica com as casas de santo. Enfim, conheci pelo menos três casos de rapazes considerados "perdidos para o santo" devido ao seu temperamento por demais violento ou descontrolado. O que

quero enfatizar é a célebre interpretação de René Ribeiro, formulada há já quase meio século, de que o culto é uma via para um certo tipo de ajustamento social (entendido no seu sentido de comportamento pacífico e segundo as leis de conduta civil impostas pela sociedade dominante).

Por outro lado, xangô e jurema se auto-definem por contraste e muitos dos seus símbolos rituais são os mesmos, apresentando apenas significados básicos opostos. É o caso, por exemplo, da maneira como concebem os Exús. No xangô eles são definidos como Exús batizados — aqueles que aceitaram o convívio submisso com os orixás: são seus criados e mesmo escravos e se orgulham desse papel, visto a um só tempo como subalterno e digno, inferior e poderoso — e os Exús pagãos, aqueles que recusam o convívio dos orixás e andam pelas ruas, perturbando e ameaçando a todos. Obviamente, são esses Exús pagãos que vão parar inevitavelmente nas mãos de macumbeiros.

Idêntica posição é manifestada na área dos eguns. Há os eguns, geralmente de falecidos ex-membros das casas de culto, que aceitaram permanecer, devidamente instalados e cultuados regularmente, nos quartos de balé das casas de xangô. E há os espíritos perturbadores, obsessores, eguns violentos, vingativos, indomados, que agem contra o equilíbrio mental dos filhos de santo e que invariavelmente são manipulados, como os Exús pagãos, pelos macumbeiros ou juremeiros de poucos escrúpulos. É por tais motivos que sempre se separa, por ocasião de qualquer obrigação de santo, bolos de comida para os Exús pagãos e os espíritos obsessores, nos quatro cantos externos a uma casa de xangô: para que se sintam ofertados e desistam, então, de seu plano mestre de invadir de uma vez por todas a casa

dos orixãs e desfazer totalmente o culto. Há que mantê-los longe a qualquer custo. Acrescente-se a isso o fato de que há um Exú no portão de entrada da casa, guardando-a de seus irmãos pagãos; e há o próprio quarto de balê, geralmente situado atrás da casa, que também oferece proteção pela retaguarda. Não é exagero então concluir que o culto xangô se vê (expresso logicamente em símbolos não verbais, ainda que verbalizáveis) como um templo cercado de espíritos perturbadores e violentos, sempre presentes nas ruas, esquinas e encruzilhadas da cidade. Adentro do xangô tudo é ordem, regida pela simbólica dos orixãs. Internamente esses símbolos podem também se desdobrar em polos opostos (obviamente, todos os orixãs, além dos seus Exús e dos eguns do culto, possuem também o seu lado violento, vingativo, perturbador, exigindo coerência de comportamento e submissão por parte dos seus "filhos"), mas essa oposição maior é claramente presente, na medida em que permite traçar o primeiro nível de limite entre um culto xangô e uma casa que cultue espíritos considerados "baixos" ou "de esquerda". Ou seja, na perspectiva do Xangô, o nível de violência e de desordem provocado por um orixá é sempre inferior (e mais ritualmente controlável) ao provocado por um "espírito", é dizer, uma entidade não africana, seja de que tipo fôr. É que, de fato, não são muitos os símbolos rituais próprios ao xangô que permitem a expressão de violência. Os orixãs quase não falam — pelo menos, nunca usam a palavra falada com todo o seu poder coloquial, tal como o fazem os espíritos. O comum de um orixá é que fale como uma criança, por monossílabos, com a voz entrecortada, revelando extrema dificuldade de expressão, complementando suas poucas palavras com gestos de mão, muitas vezes difícil de interpretar mesmo para os membros assíduos da casa. Gestos e palavras obscenas são inteiramente sancionadas, roupas e vestidos devem ser discretos e

mesmo a matança de animais é feita de forma a esconder o derramamento de sangue. Só a nível extremamente secreto é que se faz um pequeno rito de omofagia. A conduta ritual externa do Xangô, portanto, tem uma pretensão à grande cerimônia, à etiqueta bem comportada, em tudo equivalente à expectativa de ordem da religião católica e das casas de umbanda e espiritismo kardecista que também procuram opor-se à macumba ou à Jurema.

Excluídos assim dos símbolos rituais tradicionais do Xangô, os conteúdos que aludem à marginalidade acabam entrando no culto por outro lado, pelas relações interpessoais e pelas relações pessoais entre os indivíduos e seus santos. Generalizando um aspecto da vida quotidiana de uma casa de xangô, pode-se dizer que membros do culto estão quase sempre xingando, insultando ou referindo-se agressivamente a outrem: "cabra safado", "sem vergonha", "frango d'uma égua", etc, são frases repetidas todo o tempo por quase todos. Como Yvone Maggie bem o mostra para o caso da umbanda carioca (Velho 1977), há uma dimensão dos cultos em Recife que é ineludivelmente a dimensão dos conflitos interpessoais, das intrigas no interior de casas e entre casas diversas. Essas intrigas são, a meu ver, parte e parcela da experiência religiosa. Conforme procurei mostrar em outro trabalho (Carvalho 1988a), na concepção dos membros são os ancestrais, os grandes líderes do passado é que de fato prestavam; os vivos, estão quase todos imersos numa rede infundável de confrontos, despeitas e desavenças. E não só a qualidade dos humanos sói ser diminuída — encontra-se defeito também em inúmeros seres espirituais. Paradoxalmente, quase, a blasfêmia contra os orixás, ainda que severamente castigada, é extremamente frequente. Há castigos mais "suaves", puramente exemplares que ocorrem durante o transe: o orixá força seu filho a mascar fo-

lhas verdes de urtiga, esfrega seus lábios com força no chão, ou humilha-o perante um inimigo ou adversário. Esse tipo de castigo dramatizado não deve ameaçar a ordem ritual: o santo tem que continuar dançando, firme, sem perder a compostura e sem que o filho transpareça no corpo sinais exagerados de sofrimento ou descontrole. E é a força desses castigos justamente um dos focos de simbolização da experiência religiosa de um membro do culto: ter "apanhado" ou "levado um couro" do seu orixá é a um só tempo um grande sofrimento e um motivo seguro de orgulho e auto-afirmação, por ser uma confirmação viva do poder do seu santo (em princípio considerado seu "protetor"). Além, obviamente, das vitórias e graças alcançadas, também o fracasso e o retrocesso na vida, desde que entendidos como expressão da vontade divina, atestam a principal promessa de felicidade que dá o Xangô: a presença e o convívio direto da pessoa com o seu santo.

Às vezes há um temor e até mesmo terror de certos castigos, que beiram o sadismo, de tão cruéis: santo que corta as pernas do filho, cega-o, tira a vida de seus filhos e cônjuge, etc. Tais castigos são inferências, fruto da relação direta do filho com o orixá e ocorrem fora da esfera ritual. Mais que atos, são claramente narrações, textos falados sobre o poder dos orixás sobre seus filhos. A toda essa violência e vingança divinas, porém, o filho de santo responde em geral com maior apuro no comportamento ritualizado e com o devido respeito, redobrado, é dizer, com o exercício da repressão e do auto-controle. Tarde (ainda que não tarde demais) ele aprendeu a compostura que não tinha quando blasfemou e desobedeceu a lei do seu santo.

Eis, em breves termos, o que compreendo como a violên-
cia interna, própria do xangô. Seu contraponto maior é a ordem
ritual, a busca de uma lógica e uma coerência simbólica. É uma
violência que lembra bastante a auto-flagelação no cristianismo
medieval, a ascese mística radical, o muharram muçulmano dedica-
do a Hussein - é dizer, o sofrimento corporal aceito como uma
estrutura desejável, séria, moralizadora. Já a violência ritual
explícita aliada a verdadeiro caos simbólico, à burla, à carna-
valização, não estão no xangô, nem na umbanda branca, nem no es-
piritismo, nem no catolicismo, senão nos cultos de jurema, aná-
logos à macumba.

III. VIOLÊNCIA SIMBOLIZADA NOS CULTOS DE JUREMA.

Se é a jurema o último reduto, uma espécie de lata de
lixo simbólica da experiência afro-brasileira, (e por exten-
são, de toda a experiência religiosa brasileira) ela acaba se
polarizando, internamente, entre rituais que apresentam um lado
de ordem e coerência, que os colocaria lado a lado com as pre-
tensões de legitimação e centralidade das outras religiões, e
rituais onde de fato se assume os conteúdos rejeitados pelos ou-
tros. Vejamos alguns desses rituais.

O ritual mais típico da jurema é a mesa, também chama-
da catimbó, belamente descrita por Câmara Cascudo em Meleagro
(1951). Todo o trabalho do catimbó se concentra num quarto sa-
grado onde há uma mesa (local onde os espíritos estão "firma-
dos") com vários copos, cálices e taças, de cores e materiais
vários (alguns antigos, outros de vidro ou cristal de qualida-
de), todos cheios de água, vinho ou cachaça. Os cálices são cha

mados de "príncipes" e as taças de "princesas" e o conjunto de todos os espíritos representados numa mesma mesa chama-se uma "cidade de jurema". Mais ainda, há os sete "portais" da cidade, cada um deles regido por um espírito de grande força e poder curativo.

O caminho percorrido pelos espíritos do catimbó é en tão o da afirmação da ordem simbólica dominante, — tal como discutimos no princípio — os espíritos de luz, finos, limpos, firmados em taças de cristal e água limpa, sempre renovada, invocados com cantigas melodiosas, cantadas em geral a capela, com o coro integrado, ou acompanhadas de um maracã suave; a dança, quando existente, sendo discreta; o público vestido de branco, compenetrado, sem dizer impropriedades e sem alardes de expressão. Por sua vez, os espíritos dizem coisas coerentes, educam, ensinam, curam, dão conselhos, falando em geral de uma perspectiva do bom senso. Eis um ideal dos cultos de jurema.

Logo, intermediário a esse ritual, estão algumas ses sões de consulta e cura menos formalizados, com maior público, em datas menos importantes e com finalidades mais circunstanciais. Entre essas sessões interessa-nos particularmente aquelas denominadas de "esquerda" (conhecidas na literatura sobre macumba e umbanda), destinadas a contrapesar ou mesmo liberar o efeito de um malefício, através da posta em ação de forças espirituais capazes de alcançar um inimigo ou um malfeitor. Finalmente, existem as festas públicas denominadas torés (ou às vezes chamadas de giras ou brincadeiras, dependendo um pouco do tipo de entidade principal a ser cultuada). Os espíritos podem mostrar-se mais irreverentes, reclamar da vida, fazer alusões sexuais ou mostrar um comportamento ameaçador, vingativo. É mor

mente nestas festas onde se concentram os conteúdos religiosos rejeitados por todas as outras modalidades de cultos no Brasil. Há um contínuo de violência, obscenidade e desordem crescentes, que vai de algumas sessões de cura — principalmente das de esquerda — aos torês. Sem querer oferecer uma etnografia detalhada dos rituais de jurema, apresentarei alguns aspectos das curas e das giras que ilustram essa dimensão residual da experiência religiosa afro-brasileira. (2)

Descreverei sucintamente um serviço dedicado a Pomba Gira que assisti no Alto José do Pinho, em Recife, em 1980. O motivo é clássico: uma mulher, abandonada pelo marido, desconfia que outra mulher fez um serviço contra ela para tomar-lhe o cônjuge. Ela recorre então à Pomba Gira de uma mãe de santo conhecida por seus poderes com os espíritos de esquerda. Há uma boa coincidência significativa neste serviço, na medida em que a mãe de santo que o executou havia sido também abandonada recentemente por seu amante e o comportamento de suas entidades, como veremos, foi aqui dramaticamente auto-referente, dando um sabor especial a este ritual. O dia marcado é uma segunda-feira, dia de Exu, próprio para trabalhos de esquerda. Na fase preliminar do serviço o assistente da mãe de santo sacrifica um frango para os Exus e realiza um ato de limpeza ritual com os presentes. Enquanto executa essas tarefas, desenvolve uma longa prece em oratória livre, pedindo aos Exus da casa que desmanchem todo tipo de malefícios contra os presentes e que tragam paz e tranquilidade, tanto material como espiritual. Nessa fala inicial, anterior à manifestação dos espíritos, entram, em igual medida, imagens do ódio e da violência e imagens do amor e da paz, ditas porém com um sentido tradicional, que coloca as expressões próprias ao mundo da esquerda ainda como opostas aos

valores considerados positivos pela visão dominante do sagrado. O desenvolvimento do ritual, como veremos, é a abertura de um campo simbólico no qual a violência deixa de ser moralizada pelos princípios éticos tradicionais das formas dominantes de religiosidade e ganha uma dimensão própria.

O trabalho propriamente dito se inicia com a incorporação da Pomba Gira pela mãe de santo. Esta entidade em questão, após dançar e dar alguns recados, encarrega especialmente o Mestre Rei das Trevas, espírito de esquerda ainda mais pesado, para fazer o serviço de "contra": vingar-se do marido, fazendo com que sua relação com a outra acabe em desarmonia e perturbação para ambos. Toda a conhecida simbólica "diabólica" de Exu está presente no ritual: sete velas de cores encarnado e preto, galo sacrificado para Pomba Gira, cuja cabeça foi arrancada de um só golpe pelo espírito manifestado na mãe de santo. Seu Tranca Rua, outro Exu importante, é também convocado. E até um caixão em miniatura da Pomba Gira Mulambo (outra entidade de esquerda) é colocado aos pés da Pomba Gira principal da casa.

Para começar o ritual, Rei das Trevas defuma e limpa a cliente do carregamento posto pela rival. Passados os cantos ligados diretamente com os atos do sacrifício, o primeiro canto de louvação aos espíritos diz o seguinte:

Deu meia noite
Toda as encruza chora
Aonde anda Exu Veludo
Que não resolve tudo agora

Além de Exu Veludo, são aqui mencionados Seu Tranca Rua, Exu das Almas e Exu Caveira. A meia-noite é interpretada como o ponto a partir do qual é ativado o lado esquerdo do culto — a guerra

aberta, a batalha, a demanda, a violência, tanto ativa como reativa. Esse mesmo símbolo (da noite) está presente num outro canto, cantado também geralmente na primeira parte desse ritual que diz:

Dou boa-noite a quem é de boa-noite
Dou bom-dia a quem é de bom-dia

A idéia aqui é de instar ou alertar as pessoas para que se definam, pois os espíritos sabem lidar perfeitamente com os dois níveis do confronto: o pacífico (para quem é de bom-dia) e o violento (para quem é de boa-noite). Também, como veremos um pouco mais tarde, é a partir da meia-noite, em seu sentido literal, que começa a parte mais pesada do toré: o culto aos Mestres e aos Exus mais violentos.

Regressando ao serviço de esquerda, os próximos cantos vão exibindo aspectos complementares dessa linguagem que comenta, polariza, subverte e assume abertamente o lado tido como negativo da religião cristã. Eis um deles, mostrando toda a dimensão axiológica de Exu.

- Exu que tem duas cabeças
Ele faz sua gira onde quer
Uma é Satanás dos Inferno
A outra é Tranca Rua de Fé

Enquanto exercita o seu lado vingativo, intencionalmente (na medida em que as pessoas jamais aceitam que começam, gratuitamente, uma agressão: sempre se responde a uma violência do outro), Exu é Satanás; quando se coloca numa posição de resguardar, de defender-se de um mal lançado pelo inimigo, ele é Tranca Rua. Em outros termos, vemos como nosso protetor o que nossos inimigos vêm como o diabo no seu encalço.

Outros cantos surgem, ao longo da sessão, dedicados a Pomba Gira, a poderosa mulher de sete Exus. Os textos alternam entre uma descrição de uma mulher bonita, feminina, dengosa e sexualmente sedutora, e um personagem feminino tão perigoso e violento quanto um Exu. Eis um canto, que alterna elogio à mulher, com uma aberta ameaça mortal:

- Ciganinha, ciganinha
da sandália de prata
Ela faz o bem
Faz o mal e também mata

O sentido de ameaça cresce ainda mais com esse canto:

- Santo Antonio pequenino
Amansador de burro brabo
Quem brincar com Pomba Gira
É brincar com o diabo

A palavra diabo é especialmente acentuada, tanto melódica como ritmicamente. Como este, inúmeros são os cantos que associam Exu e Pomba Gira diretamente com o diabo. Vejamos um outro:

- Eu vi uma moça mulambo
Eu perguntei ela quem é
Ela é Pomba Gira Cruzeiro
É coroadada no balé
Êi na umbanda êi no Nagô
Ela é mulher de Lúci-fer

Aqui, Cruzeiro refere-se à cruz do cemitério; em outro canto, inclusive, diz-se que "cemitério é praça linda/que ninguém quer morar lá/Tem uma catacumba branca/Pomba Gira mora lá". Balé é a casa dos eguns, dos espíritos dos mortos. De novo, a última palavra do canto volta a ser o diabo, agora sob o nome de Lúci-fer.

Eis o quadro que se forma, a partir do conteúdo destas canções: Pomba Gira é mulher de Exu, que é o mesmo Lúci-fer;

ela mora no cemitério, comanda o espírito dos mortos e tanto po de ajudar o ser humano que dela se aproxima como pode matá-lo. Na verdade, ao nível da idéia, subentende-se que uma das maneiras principais de que ela dispõe para ajudar uma pessoa é matando seus inimigos. Aqui, ajuda e vingança, defesa e agressão, preservação da vida e destruição até à morte vão lado a lado, numa simbólica de violência que é de todo explícita.

Continuando com a descrição do ritual, enquanto o sacrifício e as atividades rituais se sucedem, a Pomba Gira dança com uma faca de cozinha na mão e várias vezes aponta-a agressivamente para sua própria barriga. Desenfreada, aos berros, dá uma volta por toda a casa numa atitude ameaçadora, faca em riste. Depois entra nos aposentos da própria mãe de santo e de lá retira um enorme retrato, emoldurado e com dedicatória, do seu ex-amante, que, como dito anteriormente, dela se separou há pouco tempo. Joga o retrato no chão, aos pés do caixão da Pomba Gira Mulambo e dança freneticamente encima dele. Depois desfecha sete facadas no centro do retrato, destruindo-o e arrastando-o para o assentamento de Pomba Gira. O rosto ficou voltado para a parede, apoiado no tridente da mulher de Exu. O assistente da mãe de santo, que a acompanhou ao longo de todo esse processo, sacrifica outro frango para Pomba Gira, deixando cair o sangue sobre o retrato despedaçado. A Pomba Gira, com voz entrecortada, conversa agora com a mulher que encarregou o serviço. Dá-lhe conselhos, mostra-se descontente de sua conduta (exige-lhe mais determinação e orgulho) e faz ameaças ao "homem", com quem promete acertar contas. Há aqui, obviamente, uma ambiguidade ou superposição de planos. Tanto está o espírito zangado com o marido da cliente (como corresponde) quanto com o ex-marido da sua filha, a própria mãe de santo: ambos homens merecem o ódio

da Pomba Gira.

A cliente trouxe um espelho novo, comprado para a ocasião. Pomba Gira olha-se nele e ordena que a mulher o embrulhe e guarde de novo. Logo após coloca as duas pontas de sua saia na cabeça da mulher, num ato de proteção. Pede depois uma segunda saia (as saias de Pomba Gira são sempre grandes), rasga-a em pedacinhos e com ela cobre por inteiro o retrato destruído. A intenção aqui é de dificultar a esse homem (e, por extensão, também ao outro, o marido da cliente) sua relação com as mulheres; e mais: receberá da Pomba Gira todo o lado negativo de sua força. Enquanto passa sua saia inteira por sobre a cabeça da mulher, transmitindo-lhe suas qualidades positivas - charme, auto-confiança, poder -, joga sobre o rosto do homem do retrato sua saia rasgada, com a intenção de que ele se dane, que sucumba ante os sentimentos de afirmação, ódio e vingança da mulher.

Findo o seu trabalho, a Pomba Gira vai embora e em seu lugar vem o Mestre Antonio Belo, também de esquerda, que reforça o trabalho de proteção e defesa para os presentes. Após Antonio Belo, Exu Rei das Trevas regressa mais uma vez para despedir-se de todos, reiterando seu papel de dono do serviço. Com sua saída encerra-se o trabalho de esquerda.

Quis exemplificar aqui a simbólica da violência expressa num ritual (religioso, não o esqueçamos) que é absolutamente típico e muito frequente em serviços chamados "de esquerda" na maioria das casas de cultos afro-brasileiros não tradicionais em todo o país. A maioria dos símbolos ativados nesses rituais, são símbolos dialógicos, de inversão, isto é, símbolos "de esquerda", como o dizem os próprios cultores, ao usar uma

terminologia de oposições: trata-se de contrapor e subverter. no plano axiológico, símbolos que são claramente cristãos; Lúci fer, Rei das Trevas, etc.

Uma excelente descrição dessa violência "anti-cristã" (logo, profundamente cristã, pois ao negar os seus símbolos usa o mesmo universo místico) nas macumbas aparece, curiosamente, numa matéria jornalística: o capítulo sobre cultos religiosos do volume Rio de Janeiro da Time Life Books, editado por Douglas Botting (1979). Apesar do tom apelativo e exotizante, como corresponde a esse tipo de publicação, o autor da matéria diz o que é comum e o que, infelizmente, poucos estudiosos da área já disseram com detalhe e profundidade. Fala de um centro de culto da Zona Norte do Rio, segundo ele "perturbador, carregado com a atmosfera de magia negra, a parafernália do macabro e do diabólico" (Botting 1979:143). A descrição prossegue, com as reações de repulsa do autor "ao estar presente no lugar mais desagradável onde já havia estado" (id:144). O pai de santo, um homem que ele acha "suspeito" ao mesmo tempo que "charmoso", lhe diz que tem o direito de matar, dado pelo próprio Diabo; que guarda cinco mil espíritos de mortos na sua casa de eguns; que trabalha para o mal com Exu Tiriri, etc. Se a reportagem soa sensacionalista e estereotipada é também porque reproduz bastante fielmente (é claro, sem oferecer o mínimo de interpretação ou de contextualização adequada) o tipo de discurso dos líderes de ju rema e macumba quando trabalham para a "esquerda": querem de fato assustar, chocar, infundir medo, através de uma simbólica que já pertence ao imaginário dominante. A principal objeção que faço a trabalhos como os de Botting é que se esquecem, desconhecem, que o trabalho de esquerda, por mais frequente e demorado que seja, é sempre um aspecto, um momento de uma práti

ca religiosa que admite também a dimensão pacífica, comum do sagrado, com a qual dialoga sempre, como podemos observar inclusive no início da sessão descrita acima. Mesmo o símbolo do cemitério, tão presente no mundo da esquerda, só tem esse caráter assustador porque se lhe atribui um significado prévio, que é cristão, associado a perigo, pesadelo, negatividade, morte, etc. Joga-se muito, nesses trabalhos, com a violência do terror, do medo. Um outro pai de santo de Recife, por exemplo, mostra-me um dia seu assentamento de Tata Caveira e me diz que do que ele gosta de fato é fazer trabalho para o mal, usar Exus bem pesados, apanhar terra de cemitério, unha de cadáver, colocar nome de pessoas na boca de cavalo morto, etc. O uso, então, do idioma cristão da violência pelo terror e pelo diabólico é extremamente frequente. Contudo, apesar de sua difusão, esses aspectos da religiosidade brasileira são ainda pouco comentados por nossos estudiosos.

Outros exemplos dessa violência constitutiva da umbanda, operando principalmente na fronteira dos conflitos inter pessoais com a dimensão subjetiva são dados por Yvonne Maggie em seu excelente Guerra de Orixá (1975), que analisa as mútuas agressões, simbólicas e físicas, entre diversos integrantes de um grupo de culto. Apesar de seu tema se afastar um pouco do que aqui nos interessa, ela menciona várias imagens dessa violência interna à religiosidade afro-brasileira. No decorrer de uma demanda, por exemplo, diz-se que uma pessoa enfiou uma faca de 15 cm, que pertencia ao seu Preto Velho, no seu próprio peito (Velho 1975:76). Fala também em "prova de fogo" : colocar a mão dentro do azeite de dendê fervendo para ver se se está mesmo "com Santo" (id:75); ou, ainda, beber de uma cachaça em que se pôs fogo⁽³⁾. Aqui parecemos chegar a uma fronteira da violência simbólica com a violência literal, ainda que controla

da. E é justamente essa fronteira que provoca tantos sentimentos ambíguos com relação aos cultos afro-brasileiros, da repulsa e preconceito ao fascínio exultado. Lembremos, por exemplo, a ênfase que se dá, em muitas publicações de divulgação, da iniciação e do sacrifício de animais no candomblé: uma certa exploração dos cortes de navalha, da cabeça dos neófitos coberta de sangue, etc. Henri Clouzot inaugurou esse tipo de sensacionalismo — generalizado depois — ao exibir as primeiras fotos de uma filha de santo, em pé, e possivelmente em transe, com o pescoço de uma galinha decapitada metido inteiramente na boca (Clouzot 1951). Pierre Verger também exibiu uma sequência impressionante de fotos, tiradas no país dos iorubás, de um grupo de homens, em transe, estraçalhando cachorros com os dentes numa oferenda aos orixás (Verger 1954). E essa tendência continua. Veja-se as fotos do mencionado volume da Time Life sobre o Rio de Janeiro, de um iaô com a cabeça raspada e ensanguentada e de algumas impressionantes imagens de Exus e Pombas Giras (Botting 1979). Ainda mais ambígua é a intenção de uma foto do livro de Ernesto La Porta (1979) onde se vê uma mãe de santo, em transe, dançando com a cabeça de um boi recém-sacrificado colada diretamente sobre sua cabeça. O discurso psicanalítico ortodoxo do autor parece exorcisar e rejeitar essa forma de culto, ao mesmo tempo que se aferra a ela, revelando um fascínio inegável por esse mundo "primitivo", quase "psicótico".

O que indica toda essa produção literária e visual, contraparte de viagens de observação e reportagem, que se sucedem interminavelmente? Curiosidade, apenas, por costumes exóticos e primitivos, sejam eles quais forem? Autores como René Girard e Georges Bataille sempre estiveram fascinados por essas cenas de violência religiosa, por ver nelas um resquício, uma

ligação inconsciente com o arcaico tema do sacrifício, já tão debatido na literatura religiosa. Por meu lado, penso que elas poderiam também sugerir uma vinculação com uma violência temida, potencial e ameaçadora (afinal, explora-se sobretudo o sangue, símbolo primário da vida e de sua extinção), justamente porque vestida com a roupagem aparentemente protetora do rito religioso e expressão do contato com a própria divindade, cuja natureza nunca é de todo controlável. A violência vem assim cair precisamente naquele hiato, naquela pausa ativa do evento religioso que o pensamento moral não consegue cobrir e bendizer com suas justificativas conhecidas. Sua presença provoca um grande mal-entendido, que não só clama por uma interpretação — forçando uma abertura na tradição hermenêutica cristã —, como igualmente convida o observador a investigar um lado do seu Deus que se distancia da sua aparência de *summum bonum*.⁽⁴⁾

Eis, a meu ver, o que fascina: que sejam imagens aceitas como religiosas, ainda que colocadas na categoria de exóticas. É o paradigma da transubstanciação, da abstração crescente, da descarnalização do sagrado, da supremacia da idéia sobre o sensacional, do pacifismo repressor — enfim, da crescente angelização da experiência, como bem o lamenta Allen Tate (1952) — que se defronta com um outro paradigma, que propõe justamente o movimento contrário a este. É a ênfase na sacralização da carne, do sangue vivo, da morte animal, da associação com o que polui e que deveria repugnar. É a anti-estética do corpo e do gesto, acompanhada por uma ética que também não é abstrata, mas concreta, oportuna; pessoal, não universal; revanchista, não pacifista. Se não se aceita trabalhar com o correlato simbólico do sangue, é porque igualmente não se quer perder a literalidade da raiva, do ódio, da disputa interpessoal, do desejo de vingança. Tudo isso, acredito, está implícito no que já descrevi e no que se segue.⁽⁵⁾

IV. DO SÍMBOLO À LITERALIDADE

Outro exemplo clássico (inspirado também no livro de Yvonne Maggie) que toca essa questão da violência em seu aspecto radical é o trabalho de Márcia Contins e Márcio Goldman, "O Caso da Pomba Gira" (Contins e Goldman 1984), onde se discute o caso policial de uma mulher que matou um comerciante a mando de um espírito de Maria Padilha. O interesse central dos autores é analisar os diversos discursos presentes no caso — o dos culpados, o do delegado, o do juiz, o da médium, o de um líder umbandista, etc. O seu modelo de análise, calcado em Foucault, enfatiza a posta em conflito (sobretudo político) de várias instituições sociais. Contudo, seria necessário completar sua análise pelo menos em um ponto, imprescindível: que houve uma experiência religiosa por trás do caso — um espírito que dá uma ordem mortal, uma mulher que o recebe em plena delegacia, etc. Foi esta experiência religiosa, que nem sequer é extraordinária, que norteou o rumo dos acontecimentos e transmitiu interesse à história. O que faltou foi lembrar que o assassinato (sobretudo o crime passional, como foi o caso), pertence ao domínio significativo dos espíritos tipo Maria Padilha e Pomba Gira. É claro que na maioria dos casos o que se vê executar é um assassinato metafórico e é essa distância entre significante e significado (em outros termos, a velha magia simpática definida por Frazer) o cerne mesmo dos trabalhos de esquerda como o que descrevi na parte anterior deste trabalho. No presente "caso da Pomba Gira", porém, o fascínio da história residiu também na concretização dessa violência que a população sabe que existe nos espíritos da macumba. Depois de tantos cantos que afirmam que Pomba Gira "faz o bem, faz o mal e também mata", de repente ela parece induzir uma morte real ! Confundiu-se o imaginário com o

princípio de realidade, desapareceu a distância entre signifi-cante e significado que tradicionalmente sustenta a relativa au-tonomia do campo religioso.

É que, por caminhos e tradições culturais e religio-
sas diversas, não deixa de haver um trânsito entre a violência
simbólica e a violência literal e uma continuidade existe entre
a obrigação de esquerda que assisti em Recife e o "caso da Pom-
ba Gira". Pensemos aqui também na deusa Kali e seus equivalen-
tes orientais, com todo seu simbolismo de violência e morte que
tanta fascinação exerce aos ocidentais (ver Bataille 1969). Se
a esfera da lei condena o assassinato, a esfera da religião
nem sempre o condena, como bem o discute Walter Benjamin para o
caso do judaísmo (Benjamin 1986). E inúmeras são as tradições
religiosas que fizeram uso do sacrifício de seres humanos: a dos
aztecas, dos nepaleses e, até bem pouco tempo, dos ashantis e
dos iorubás.

Evidentemente, não menosprezemos diferenças profun-
das: um sacrifício humano a Huitzilopochtli respondia uma neces-
sidade simbólica previsível de alcançar um bem estar coletivo
(pelo menos da classe dominante azteca), enquanto a morte do co-
merciante discutida acima correspondeu a uma ordem atípica, ex-
traordinária, insólita, de Maria Padilha para a solução de um
conflito interpessoal. Contudo, em um ponto essas entidades so-
brenaturais se parecem: Maria Padilha, que em princípio sublima
a violência literal presente em deuses do tipo do azteca, pode
algum dia fazer como ele: chegar às vias de fato. Sem desprezá-
la, desvio-me aqui da análise foucauldiana do discurso para res-
saltar as complexidades de fenomenologia religiosa que também
estão presentes no caso.

Procurei enfatizar até aqui o caráter constitutivo da violência na construção do sagrado afro-brasileiro. Porém, essa dimensão não aparece isolada, nessa espécie de "anti-religiosidade" (vista sob a ótica cristã convencional): há também a sujeira, a sexualidade explícita, e até mesmo a obscenidade, que vão lado a lado com a simbólica da violência. Voltemos então, mais uma vez, à sessão "de esquerda" do Recife, que procurei usar como referência empírica básica.

V. DA VIOLÊNCIA À OBSCENIDADE

Terminado aquele trabalho encomendado à Pomba Gira, umas poucas pessoas que ficaram, eu incluído, passamos a sala da casa principal da mãe de santo para tomar um lanche, já que ela se mostrava visivelmente extenuada pela longa e intensa sessão. Subitamente, porém, enquanto relaxávamos em volta da mesa, baixa uma entidade chamada Mestra Ritinha na mãe de santo e abertamente me convidou para ter relações sexuais com ela. Desconversei, ajudado pelos presentes, que argumentavam com a entidade. Esta aceitou finalmente ir embora, deixando-me tranquilo, não sem antes expressar-se em termos extremamente explícitos e obscenos, para a moral comum, sobre seu desejo.

Sobre essa específica Mestra Ritinha, várias mulheres me disseram que a mãe de santo costuma recebê-la durante as giras, momento em que ela seduz a algum homem da assistência, ou mesmo da roda. Afastam-se os dois do salão e têm então relações sexuais, o homem em sua consciência comum e a mãe de santo possuída pelo espírito. Essa Mestra, porém, sempre deixa uma marca inconfundível de sua presença: no outro dia, após a relação se

xual, o pênis do homem apresenta umas pintas, que demoram dias para desaparecer.

Se esta história da Mestra Ritinha parece pelo menos curiosa em termos de comportamento social convencional, inúmeros são os casos de transgressão sexual (para usar um termo já clássico de Bataille) nas sessões e principalmente nas brincadeiras de jurema. Pude assistir, também, à atuação de um casal de mulheres que receberam, num torê, espíritos, uma de Boiadeiro e a outra de uma Mestra do tipo da Ritinha respectivamente e dançaram então, abraçadas amorosamente. Há ainda o caso de um caboclo que cada vez que baixa quer deixar a moça que o recebe inteiramente nua, e não há que minimizar o apelo erotizante, quando não diretamente sexual, das intenções do caboclo. Ouvi contar ainda casos em que uma entidade, manifestada num homem, pede para "fazer xixi" e algum homem presente se retira com ele para ajudá-lo integralmente em sua tarefa, isso sendo claramente uma teatralização de uma relação homossexual. Isso tudo sem contar os inúmeros casos, absolutamente comuns, de homens e mulheres que recebem espíritos de Mestras (sobretudo de algumas que se definem como espíritos de prostitutas) e procuram seduzir os participantes das festas.

Este comportamento, até agora apenas indicado por alguns autores⁽⁵⁾ e que de fato ocorre o perigo de cair no puro sensacionalismo ou exotismo etnocêntrico, deve ser compreendido com mais profundidade, tanto por ser parte e parcela do comportamento ritual dos membros dos cultos, como pelo fato de que ele questiona e nos obriga a expandir as noções moralizantes do sagrado e da experiência religiosa. Aqui, o ato religioso, em vez de ser tomado como o ato da contrição, do comportamento mo-

delar, da repressão, enfim — pois se a vida imita a arte, deve a ela ajustar-se, o que implica num alto grau de aceitação e obediência à ordem —, é o lugar de exercício da transgressão dos limites, da expressão e sacralização de identidades, inclinações e verdades do corpo e do espírito negadas pela visão de mundo e pelos costumes dominantes. Com a obscenidade consegue-se aqui um deslocamento, uma abertura de um novo espaço significativo que, justamente por enquadrar-se no campo ritualizado dos espíritos, consegue colocar-se além da censura e da culpa. Em outros termos, gera um novo estado de ser que cumpre a promessa de felicidade do ritual religioso, justamente ao transgredi-lo.

Lugar privilegiado de concentração desse poder das margens, conforme já discutimos, a jurema e a macumba admitem às vezes um tal grau de "liberdade condenada" que parecem chegar além da mera inversão simbólica, apontando diretamente para um estado de caos, como pretendo indicar a seguir, apoiado em mais alguns esboços etnográficos.

VI. DA SIMBÓLICA DA INVERSÃO AO CAOS SIMBÓLICO.

Nossa discussão se baseou, até agora, nas expressões de violência e obscenidade presentes numa sessão privada destinada a resolver conflitos interpessoais. Antes de extrair, porém, mais conseqüências gerais desse quadro expressivo, é necessário exibir, ainda que de novo em poucas linhas, os conteúdos de uma festa pública de jurema (um toré), que, como espero mostrar, conduzem a uma ruptura ainda mais profunda com a simbólica da pureza e da ordem.

O início das festas de jurema é similar ao da obrigação de esquerda. Há um ritual de oferenda de comidas às entidades durante o qual algum espírito (um caboclo, um Preto Velho, um Exu, ou um Mestre) baixa no líder da casa e participa diretamente do sacrifício de animais. Quase sempre esse espírito arranca com os dentes as cabeças de um casal de pombos. Já com esse ato inicial, a associação cristã do pombo com a paz, a delicadeza, a parte mais sutil da divindade, a fragilidade a ser defendida, é frontalmente atacada, abrindo um leque de significados para esse sacrifício que leva a considerá-lo (sob a ótica cristã) como um ato de extrema violência. Após o sacrifício, segue-se a festa propriamente dita, que pode ser dividida em duas partes. A primeira parte é sempre iniciada com uma linha de Exus, seguida de Caboclos, Pretos Velhos e os orixás Ogum, Oxóssi e Iansã. O transe por esses espíritos é sempre mais "leve" que na segunda parte da festa. Alguns são brincalhões, infantis, desajeitados, sizudos ou até "brabos", mas sem perder uma noção mínima de bom convívio entre si, com seus "cavalos" e com o público.

Todavia, ainda nesta primeira parte, mais tranquila, a pressão coletiva para a ordem formal é extremamente menor que a que encontramos numa festa de xangô, por exemplo, com seus fixos códigos de etiqueta regendo o transe de cada orixá, sua forma de dançar, gesticular e transmitir recados; a sequência bastante rígida dos cantos; o primor da polirritmia do trio de tambores e do agogô; o traje impecável das dançantes; o decoro e a organização temporal e espacial, que chegam aos mínimos detalhes e do qual é praticamente impossível fugir. Enfim, limpeza, ordem, elegância e estética são lemas fundamentais de uma festa de xangô, enquanto uma festa de toré é sempre mais impro-

visada e livre.

A primeira parte finda sempre em torno da meia-noite, quando se faz uma interrupção obrigatória da festa. Durante esse intervalo distribui-se aos presentes (primeiro aos homens e depois às mulheres) uma bebida denominada "jurema", feita da infusão da entrecasca da árvore da jurema com mel e cachaça. Todos os homens presentes ajoelham-se em círculo no centro do salão enquanto as mulheres ficam de pé em volta, e o seguinte canto é entoado:

- Senhores Mestres do outro mundo
Do outro mundo e deste também
Dai-me licença pra salvar
Seu Mestre Carlos/Seu Zé Pelintra/Exu das Trevas/etc
Nas horas de Deus amém

Lembro aqui que este canto, que dá início à segunda parte da festa, é simbolicamente equivalente àquele que mencionei na obrigação de esquerda: "Deu meia-noite", etc.

Retomada agora a festa com a linha de entidades que mais caracteriza a jurema — a linha de Mestres —, a frágil ordem ritual anterior simplesmente desaparece. Se desde a chegada dos caboclos, na primeira parte, a roda de dança já se desfazia com facilidade, agora ela praticamente deixa de existir, tal a movimentação anárquica dos espíritos, bebendo e entornando bebida no chão, gritando, gesticulando e dizendo coisas incompreensíveis entre si e para os assistentes. Numa das festas de jurema que assisti, por exemplo, uma entidade foi à cozinha, apanhou um bife assado, frio, guardado numa panela e trouxe-o para o salão. Jogou-o ao chão de terra batida com gestos desajeitados, mordeu-o, cortando-o em pedaços e dispôs em seguida a distribuí-los entre os presentes, intimados a comê-los — afi -

nal, tratava-se de um dom de uma entidade sobrenatural que prometia dar sua ajuda e proteção aos presentes.

Outra entidade, nesta mesma festa, apanhou do quarto de oferendas um cacho de bananas. Descascou-as, amassou-as com as mãos descuidadamente (a massa resultante foi também ao chão várias vezes) e depois distribuiu-as aos presentes como comida. E como esses, inúmeros são os exemplos desse comportamento de impureza, de sujeira, que muito parecem ter de uma paródia do ato de preparar e servir comida⁽⁶⁾. Lembremos que fazer oferendas aos orixás e aos espíritos é o que de mais sagrado e ordenado há no candomblé tradicional e no serviço "fino" de jurema de mesa.

Não deixa de haver, então, muito de teatralidade no transe dos Mestres e Mestras nessas festas, o que nos permite estabelecer um claro paralelo entre esses cultos afro-brasileiros e o culto dos Zar da Etiópia, segundo a conhecida interpretação de Michel Leiris (1952). E há também nesses torês (chamados às vezes, significativamente, de "brincadeiras") um lado carnavalizante, de pura inversão da seriedade presente nos outros rituais afro-brasileiros, que lembra em parte o estilo expressivo da sátira menipêia, segundo o genial estudo de Mikhail Bakhtin,⁽⁷⁾ com sua insólita combinação "do elemento místico-religioso com o naturalismo de submundo extremado e grosseiro" (1981:99). Dito de outra maneira, trata-se de um ritual religioso que satiriza em tudo um outro ritual com o qual se liga por fortes afinidades históricas, sociológicas e econômicas.⁽⁸⁾

Não é suficiente, porém, ver esse lado um tanto óbvio

de inversão simbólica, que faria da jurema uma mera paródia, uma espécie de Batracomiomaquia, do xangô, que passaria a ser um equivalente da *Iliáda* ou da *Odisséia*.⁽⁹⁾ Ressaltemos que, do ponto de vista de cada entidade em particular, trata-se na verdade de um jogo sério com aparência de brincadeira, onde um espírito que faz todo tipo de palhaçadas é capaz ao mesmo tempo de dar passes, recados, propor curas, proteger, punir, vingarse de inimigos, etc. Já do ponto de vista da festa, tantos são os espíritos, tão variados são os seus comportamentos que de fato se chega a um clima de pandemônio: entidades lúbricas, obscenas, jocosas, desafiantes, amedrontadoras, dizendo coisas inteligíveis, urrando, sussurando, tremendo, dançando desordenadamente ou permanecendo num estado semicataléptico, misturando-se com o público, saindo constantemente do salão. Desordem espacial, desobediência à cronologia de aparição das entidades, entidades desconhecidas surgindo a cada momento, aumentando o grau de entropia da festa; anarquia na condução dos procedimentos. Como contraparte estética dessa confusa hierofania, a música também se desarranja: o tambor e a melodia não se harmonizam; os cantos deixam de ser respondidos corretamente ou se superpõem caprichosamente, resultando disso uma espécie de cacofonia muito particular. Enfim, dentro dos próprios padrões com que se começou o toré (já de por si bem frouxos, é bom repetir), a impressão mais exata é de que se beira o caos.

A impureza e a ruptura de limites, não são, evidentemente, completas, mas bastante significativas e ousadas e se não chegamos ao pleno caos simbólico, pelo menos vivenciamos as possibilidades de uma fugidia "simbólica do caos". Uma determinada entidade, por exemplo, cada vez que baixa numa moça ronda o chão da casa à cata de "bichinhos pequeninhos para co

mer" — na verdade, procura baratas ! Algum conhecido da pessoa em transe tenta dissuadir a entidade ou retirá-la da vista das baratas, o que ela aceita a contragosto. Alguns Exus "pesados", também, só aparecem nesta altura dos acontecimentos e sóem assustar os presentes pelo modo como deformam todo o rosto e o corpo das pessoas que os incorporam, lembrando a presença do monstruoso diabólico, bem distante do caráter até simpático de trickster com que muitos autores classificam Exu⁽¹⁰⁾. Nesta parte da festa vale integralmente o princípio da anarquia: cada entidade é autônoma em seu comportamento e só obedece a quem quiser. Nenhuma censura grave ou admoestação severa por parte dos líderes da casa. E este caos pode se arrastar por três, quatro horas contínuas, até que finalmente se encerra a festa com uma saudação ritual para Exu e um cântico geral de confraternização, durante o qual todos os presentes se abraçam e se dão as mãos, antes de retornarem, cansados, famintos e sonolentos, ao estruturado mundo do cotidiano.

Eis aí o clima religioso de uma típica festa de juruema no Recife. Outro exemplo análogo a esse, extraído de uma sessão de macumba no Rio de Janeiro encontra-se numa obra pouco conhecida de Harriett Stoutjesdijk e George Glaser (s.d.). Além de fotos de Exus rolando sobre cacos de vidro e bebendo sangue de animais, esses autores exibem várias fotos de um espírito chamado Exu Porco, que enche a boca de cachaça, agarra um sapo e passa a bebida diretamente da sua para a boca escancarada do batráquio; logo após, dança segurando o sapo pelos lábios, numa espécie de beijo diabólico entre homem e sapo com sabor de aguardente.

Que modelo podemos utilizar para compreender um qua-

dro com essas características ? Não vejo como a mística relação Eu-Tu de Martin Buber, tão cara a Victor Turner na sua caracterização do ritual religioso, tenha algum lugar nesse pandemônio, pois o Exu Porco acabou pondo fogo no sapo empaturrado de cachaça ! Quanto à noção de anti-estrutura, bem difundida por Lévi-Strauss e também por Victor Turner,⁽¹¹⁾ creio que ela bem poderia aplicar-se aos exemplos que discutimos logo no início — por exemplo, na oposição entre Exu pagão e Exu batizado ou na carnavalização bakhtiniana da primeira parte da festa de jurema. Por outro lado, a simbólica dos espíritos de Mestres e dos Exus pesados é mais da imprevisibilidade e do desconcerto do que da nítida polarização entre comportamento batizado e comportamento pagão, ou entre jocosidade e seriedade⁽¹²⁾.

Comportamentos como o do Exu Porco e do espírito que gosta de comer baratas, fazem com que o xangô, que já é sem dúvida altamente orgiástico, quando contrastado com o cristianismo, o kardecismo e a umbanda, passe a ser visto como contido, auto-controlado — apolíneo, enfim ! E para compreender essa passagem, da estrutura ritual afro-brasileira, via anti-estrutura, para o mundo desestruturado dos espíritos de esquerda, proponho uma comparação, bastante breve e dirigida, com o mundo religioso dionisíaco, tal como expresso de um modo extraordinariamente rico no fascinante texto d'As Bacantes de Eurípedes. Será a partir dessa última digressão que me atreverei a esboçar uma teoria mais geral de interpretação desse tipo de experiência religiosa.

VII. A DESORDEM DIONISÍACA

O comportamento dos espíritos da jurema e da macumba

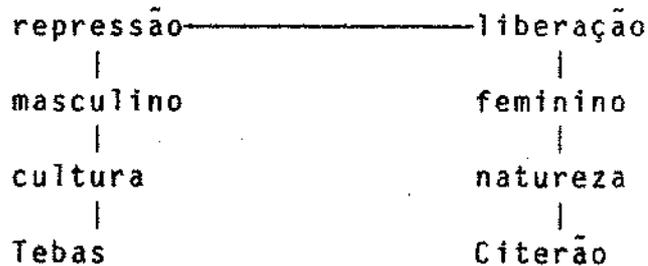
lembram, em grande medida, o das ménades de Dionísio. Se recordamos por um momento o tema d'As Bacantes, há, em um primeiro plano, uma clara divisão entre a ordem cultural (ou social) e a ordem natural. Na cidade de Tebas, onde reina Penteu, filho de Cadmo, o civilizador (e lembremos que Cadmo, em sua própria biografia, passa do reino animal ao humano, de dragão a rei), há uma rígida ordem social, certamente hostil e repressora para as mulheres. Tebas se vê como uma fortaleza que resiste à marcha de Dionísio, que vem dos campos da Frígia convertendo as mulheres, incorporando-as ao seu séquito de bacantes. É a própria mãe de Penteu que acaba abandonando Tebas, junto com sua irmã e tantas outras, dirigindo-se ao Citerão, onde realizam os cultos báquicos. Discutamos a parte central da história, onde Penteu recebe uma descrição desses extraordinários acontecimentos.

Ao começar seu relato o mensageiro explica extasiado que lá no Citerão as mulheres cantam, dançam, amamentam as cabras, sentadas à beira de riachos; põem um dedo na rocha e de lá sai uma água cristalina; revolvem a terra com o nárteux e surge uma fonte de fresco vinho; etc. Nesta primeira parte da narrativa, portanto, a trama d'As Bacantes aponta claramente para uma concepção clássica (e também romântica) da oposição entre natureza e cultura. A cidade e a civilização foram construídas sob os moldes da repressão, da disciplina e do controle das inclinações "naturais": é a cultura um todo ordenado, com cada coisa no seu devido lugar, pagando-se para tal resultado o preço da coibição. E o Citerão passa a ser o ideal bucólico, pastoral, de uma natureza que se vê igualmente ordenada, porém fértil, prazerosa, desobrigada, pacífica. Entre as espécies animais e vegetais que se harmonizam, a presença humana só vem corroborar o plano perfeito que já a antecedia. As mulheres teba-

nas, libertas do jugo dos homens (lembramos que Penteu quer ir lá buscá-las para escravizá-las de novo), contentes com o deus que as deixa felizes, contribuem com seus milagres para que o Citerão se aproxime ainda mais à imagem positiva da natureza.

Até este ponto, então, o que temos é uma posição estrutural que, expressa nos termos de Levi-Strauss, mostra-nos a presença inconfundível do espírito humano, tanto na ordem cultural quanto na ordem natural. A transformação que se opera de uma ordem para a outra é a mutação convencional entre repressão e liberação.

Espírito Humano



Como já se tem dito, porém, esse espírito humano levi-straussiano parece eminentemente masculino. Pois assim que as mênades, que davam esse espetáculo idílico e maravilhoso aos olhos dos pastores, descobriram que havia homens escondidos por perto, observando-as, mudaram radicalmente de comportamento. Agora, o que o mensageiro passa a descrever lembra de perto a de sordem e a violência que vimos existir num toque de jurema: as mulheres trucidam vacas grávidas, comem sua carne crua, arrebentam touros enfurecidos em mil pedaços ... É a imagem de uma rapina que não pertence, diretamente, ao mundo animal: assaltam aldeias, destruindo e matando, com a mesma fúria, crianças, a

dultos e animais. Esse estado, certamente de um transe selvagem bem distinto do transe mágico anterior, quando realizavam os prodígios, aponta, acredito, para um estado humano que estaria além (ou aquém) da oposição entre natureza e cultura, e que proponho chamar de um terceiro estado, onde já não habita o espírito humano, gerador de formas estáveis e de transformações reconhecíveis. É uma dimensão do humano enquanto essencialmente arbitrário — já não é natureza — porque esta se ajusta a um esquema previsível, que é o dos instintos —, nem é a cultura — pois esta produz sempre o ajustamento a uma ordem que é valorativa e conceitual e seus limites, ainda que intrinsecamente arbitrários, são em cada situação bem delineados, possibilitando a formação de símbolos estáveis e intersubjetivos.⁽¹³⁾

A questão das ménades parece-se ao que já discutimos acima sobre os limites de aplicabilidade da idéia de inversão. Talvez, com extremo esforço, fosse possível reduzir cada pequeno aspecto do comportamento individual neste terceiro estado a uma espécie de simbolização ao contrário, uma sorte de anti-simbólica que simplesmente negaria a ordem estabelecida. Passar-se-ia então de comer carne cozida, cortada e preparada segundo costumes próprios da tradição tebana ao sparagmos (despedaçamento violento de um animal em vida) e à omofagia (segundo Eudoro de Souza, "manducação de suas carnes palpitantes"); da proteção feminina devida à infância, à rapina de crianças; da relação amorosa com os homens à sua perseguição e morte; e assim por diante. Contudo, tal mera inversão de significado não dá conta da desordem momentânea, arbitrária e particularizante desse terceiro estado, que para mim é muito mais uma manifestação pré-simbólica, (logo caótica) da experiência humana. É essa transgressão, real, ainda que fortuita, dos acordos simbólicos que

separam o comportamento cultural do comportamento natural, esse estado pré-representacional, que é sugerido por Eurípedes. Pois, como disse Eudoro de Souza, "o que aconteceu é que Dionísio transfigurou a montanha em uma natureza que não conhece o homem e em que o homem não se reconhece" (1974:100).

VIII. SOBRE A RUPTURA DOS LIMITES

Independentemente da moralidade específica com que cada um parte, o fato é que nossas categorias opõem sempre natureza e cultura e acabam por atribuir ordem a ambas. Esquematisando várias posturas bem conhecidas sobre essa questão, pode-se observar em alguns casos como a ordem da sociedade é vista como boa e defensável, enquanto em outros combate-se veementemente contra a ordem social, por aprisionante e repressora das potencialidades do homem, em nome de uma outra ordem, distinta da primeira e supostamente pré-existente à natureza humana — é dizer, defende-se uma ordem natural.

Paralelamente às várias posturas valorativas sobre a sociedade, tanto sói a ordem da natureza ser interpretada como má, limitante, como boa, compensadora e redentora. E há ainda, entre esses extremos de valor, esquemas conceituais que querem vislumbrar uma crescente e contínua moralidade da natureza à sociedade, em busca do momento de surgimento do indivíduo plenamente humano.

Apesar dessas tentativas de construção de uma continuidade (que funcionam sobretudo no plano do ideal e da uto-

pia), o fato é que a simbólica humana reage, em um certo ponto, contra essa separação sempre presente, entre natureza e cultura, e que parece ser quase sempre dolorosa para o homem. Surge então esse terceiro estado, num relâmpago, como uma espécie de consciência reduto, como um lembrete de que o tornar-se humano é sempre um processo inacabado, ainda por fazer-se integralmente. Civilizar-se é optar por um dos pólos da estrutura gerada pelo espírito e essa opção implica, de qualquer forma, um fechamento face a algumas possibilidades de ser. Esse caos do terceiro estado poderia então funcionar como um elemento fundante, um gerador de limites para o processo de ordem, de civilização. Entendo que esse estado é especialmente ativado na prática religiosa, lugar onde corpo e espírito menos se separam.

No caso de Eurípedes, as Bacantes colocam o que Eudoro de Souza chama de "problema da Grécia Clássica, que à hora crepuscular, revolvendo os olhos para dentro de si, estremece de espanto ao descobrir que o espírito — vontade disciplinadora e inteligência ordenadora — não poderia aniquilar toda a irracionalidade elementar, sem que, no mesmo ato, destruísse a sua própria razão de ser". (1974:11). É neste contexto altamente significativo que Tirésias, encarnação da sabedoria apolínea, do mêtrom, aceite também a necessidade de cultuar Dionísio, o deus que vem literalmente descivilizar Tebas. Ele parece querer lembrar-nos que, evidentemente, sempre se regressa à cultura após um período de inversão nesse caos e daí a conveniência de não se resistir a ele. É o próprio final da tragédia (quando Ágave finalmente descobre que arrancou a cabeça de seu próprio filho querido) mostra-nos que não só pela repressão se paga um alto preço, mas também pela insistência exagerada num estado de espírito que não permite o discernimento protetor da consciên-

a comum. Todavia, é o ato fugaz, talvez apenas vislumbrado, desse estado pré-representacional que enriquece a gama de possibilidades do próprio espírito humano, pois favorece uma perspectiva de fora das convenções estabelecidas, preservando-se, ao mesmo tempo, de cruzar o perigoso e tão próximo umbral da loucura ou da inconsciência sem regresso.

Resta-me aqui tecer uma última consideração: que é justamente a experiência religiosa que permite esse âmbito tão extenso de expressão simbólica, incluindo a capacidade de gerar desordem. Para esclarecê-lo melhor, lembremos por um momento da obstinação de Georges Bataille por descobrir uma verdade fundamental do ser através do erotismo. Sem querer destruir seu esforço, sustento porém que esse estado erótico por ele descrito (que também toca a violência e a impureza) não é de todo autônomo, mas, pelo contrário, é derivado do estado religioso, como se deduz da sua própria teoria do sacrifício. Quanto à arte — também expressão libertária e aberta —, não toca esse caos do terceiro estado tão facilmente, pelo simples motivo de que sua finalidade é gerar formas, a cada instante, ainda que pela via da destruição — isto é, mesmo que negue as formas existentes. A arte não comporta anti-estrutura e muito menos, a ausência de estrutura; de Picasso, Marcel Duchamp a John Cage, o que fica é um produto de um só tipo: novas estruturas, criadas através da negação das estruturas anteriores e prontas a serem estruturalmente negadas. (14)

Já o campo religioso, concentra-se justamente naquilo que nem sequer aparece em forma de estrutura. Afinal, esse caos é um exemplo do famoso "ganz andere" (o totalmente outro), segundo a clássica definição do sagrado de Rudolf Otto. E fixe-se

bem que esse "totalmente outro" pode não ser sempre sublime, pacífico, ou bondoso como s^oi ser, infelizmente, sua compreensão corrente. Das religiões afro-brasileiras, por exemplo, sempre se associou o seu "melhor" lado religioso (o candomblé foi chamado por Roger Bastide de "pensée savante") pelo que tem de sublimado, de transcendente, de "distanciamento da matéria", para usar uma expressão do místico Poema do Adeus de Walt Whitman. Do seu lado "selvagem", marginal, toma-se em geral o que tem de político, de libertário (como na excelente interpretação de Lapassade e Luz sobre a quimbanda) ou aquilo que reproduz um nível pouco emancipado de consciência devido à miséria social dos participantes — assim, a violência dos Exus seria um reflexo da violência real existente nas periferias urbanas e não muito mais. Fugiu-se, então, do plano religioso. Por minha parte, insisto em que a macumba, a quimbanda, a jurema, perpetuam técnicas tipicamente religiosas de aproximação do caos — o número crescente de novos espíritos, de comportamento imprevisível, por exemplo, é um artifício para impedir a fixação de significados rígidos. A improvisação na teatralidade de cada espírito também dificulta a dianóia (a apreensão de um significado global) e a formação de uma polissemia coerente⁽¹⁵⁾. Esse deslocamento simbólico constante surpreende, acrescenta novas complexidades e disfarça a relação entre meios e fins no ato religioso. E é a meu ver justamente a obliquidade dessa relação o que mantém viva a dimensão do sagrado, tanto no campo do mito (ao expandir o universo da crença e das possibilidades de interpretação) como no campo do ritual (ao intensificar e diversificar a experiência individual).

Havíamos dito antes que essas questões têm sido pouco exploradas entre nós. Além de mais informações etnográficas so

bre a diversidade desses cultos periféricos no momento presente, deveríamos procurar investigar também a própria trajetória dos símbolos de violência e desordem na jurema e na macumba. Não encontro, por exemplo, a presença de nenhum texto com tema desviante nos cantos de catimbó apresentados por Câmara Cascudo (1951), nem nos cantos de macumba encontrados nos vários trabalhos de Arthur Ramos ou Roger Bastide. Tudo indicaria que o número de espíritos violentos e provocadores de caos vem crescendo com o tempo. Se isso é assim, um primeiro nível de explicação, sociológica, de sua presença hoje já foi oferecido por Roger Bastide e Renato Ortiz. Para o primeiro, a presença do "sagrado selvagem" (termo por ele acunhado) implica na passagem de uma sociedade orgânica a uma sociedade anômica (Bastide 1975: 200). Para o segundo, o comportamento desses espíritos expressaria "o drama de uma camada social que é estruturalmente excluída de participar dos valores da sociedade global" (Ortiz 1978: 135). Em suma, o número de espíritos violentos é razão direta do índice de violência e marginalização das classes populares da sociedade.

Será essa interpretação suficiente? Do ponto de vista sociológico, há decerto sentido em estabelecer tais correlações. Visto do ponto de vista religioso, porém, o contrário da tese de Ortiz (que é também endossada por Bastide, Lapassade e Luz e tantos outros) é que pareceria mais razoável: que a religiosidade das classes marginalizadas, antes calada, é agora expressa sem censuras. É dizer, foram os valores religiosos dominantes que também se abriram (após um longo período de fechamento que se intensificou com as inquisições na colônia nos séculos XVII e XVIII), a ponto de permitirem ou tolerarem (afinal, uma coisa é discriminar simbolicamente; outra coisa é perseguir

fisicamente as religiões afro-brasileiras por serem desviantes, prática comum no Brasil até o princípio do século XX) a reprodução, hoje, de formas de expressão religiosas desviantes que têm profundas ressonâncias simbólicas na própria história da mística cristã, que também assistiu (ou ainda assiste?) comportamentos tidos convencionalmente por impuros, irracionais, grotescos, violentos, etc. (16)

Em outras palavras, é a gama de expressão simbólica do mundo religioso brasileiro que se abriu, permitindo que se tenha hoje, para a apreciação do espírito de quem se interessar (pois essas imagens são bastante conhecidas, ainda que pouco elaboradas) um universo extremamente vivo e complexo, onde coexistem, com igual intensidade, imagens das mais sublimes às mais grotescas. Talvez o melhor modelo de comparação, para que se compreenda hoje essa riqueza simbólica, já nem seja o cristianismo, que sofre ainda o impacto do desencantamento do mundo, mas outras tradições religiosas mais plenas, como a hindu, por exemplo.

O que quero dizer é que esse modelo de comportamento religioso (tido como marginal, ainda que aceito) é exemplo de um jogo do espírito que nem sequer é específico da tradição africana ou afro-brasileira. Não muito distinto é o que faz o deus Shiva, por exemplo, segundo a literatura mítica dos Puranas, com seus artifícios de erotismo e horror sempre renovados, para romper as amarras, despertar os que dormem e abrir novos universos de contato com o numinoso (17). O que Shiva, esse grande asceta, faz com um erotismo desenfreado, descabido e paradoxal, Exu e Pomba Gira também o fazem através da violência, da obscenidade e da ruptura com a ordem simbólica.

Enfim, como o Tao, anterior às distinções e que declina e desaparece rapidamente à mera tentativa de ser definido, esse caos dos espíritos da jurema e das bacantes se torna de novo estrutura, inteligível e até familiar, como num passe de mágica. Sendo o religioso, não são o "totalmente outro", mas também o "tremendo mistério", talvez se lhe aplique com propriedade a genial intuição de T.S. Elliot: a natureza humana não pode aceitar demasiada realidade. Dionísio, vingado, se dá por satisfeito e reordena tudo a seu gosto; e os espíritos da jurema se despedem, permitindo que a festa termine com uma reza ao Deus cristão.

- NOTAS -

- (1) Carlos Rodrigues Brandão, por exemplo, analisa a disputa por poder e influência das várias religiões que operam no Brasil (1986) e Renato Ortiz analisa como a umbanda se distingue simbolicamente na macumba (1978). De qualquer forma, proponho aqui uma compreensão desse lado desviante e "impuro" dos espíritos que tome em conta, não somente os conflitos sociológicos e políticos inerentes ao campo religioso, mas também as complexidades da dimensão religiosa – no sentido de um tipo muito particular de experiência humana – que esses espíritos evocam.
- (2) Para uma tipologia dos cultos no Recife ver Motta(1977) e para uma discussão mais ampla sobre a jurema no Recife ver Motta (1976) e Carvalho (1977).
- (3) Ainda num outro trabalho a autora menciona mais aspectos dessa violência: "Sempre trabalhei com um universo de pesquisa onde os médiuns entram em um transe "violento"?, onde são possuídos por espíritos que rolam em cacos de vidro, se dilaceram..." (Velho 1974:164).
- (4) Não esqueçamos que imagens como as que aparecem nas publicações tipo Time Life e de Pierre Verger são consumidas sobretudo por não-membros dos cultos, em sua maioria pessoas cujo espírito foi formado no ambiente simbólico do cristianismo. Para os membros do xangô ou do candomblê, essas imagens impactam por um motivo muito distinto: por exporem aos olhos de qualquer um fotos de eventos que são

secretos, restritos, cuja participação é resultado de iniciação ou de merecimento (sobre o significado da revelação visual desses rituais afro-brasileiros mais secretos, ver Carvalho (1988b)).

- (5) Renato Ortiz observa, no seu estudo da umbanda paulista, que, durante os cultos a Exus, "o teor das conversações homem-deus é eminentemente sexual" (1978:130).
- (6) Ordep Trindade-Serra (1979) faz uma excelente análise do comportamento dos erês no contexto dos candomblés tradicionais da Bahia, mostrando o papel estrutural da impureza e "sujeira" que manifestam.
- (7) Explica Bakhtin a sátira menipéia: "As aventuras da verdade na terra ocorrem nas grandes estradas, nos bordêis, nos covis de ladrões, nas tabernas, nas feiras, prisões, orgias eróticas dos cultos secretos, etc. Aqui a idéia não teme o ambiente do submundo nem a lama da vida" (1981:99).
- (8) É preciso lembrar aqui que existe uma superposição de clientela entre xangô e jurema. Na maioria dos casos, a mesma pessoa que recebe um orixá numa festa de xangô e dança, por exemplo, com toda a dignidade e majestade do porte de uma Iemanjá ou um Orixalá, participa também, num outro dia, de uma gira de espíritos, onde pode receber espíritos grotescos, violentos, obscenos ou desengonçados. dizer, há um reflexo interno, psicológico. individual, da polarização política e simbólica entre os dois estilos

de transe religioso.

- (9) Refiro-me ao disputado poema homérico que narra, de uma forma burlesca, a intervenção dos deuses, numa nada heróica guerra entre ratos e sapos.
- (10) Para compor essa complexa sinfonia de espíritos, os Exus "pesados" acionam aqui uma tecla rara de ser ouvida em outros rituais religiosos no país: a dimensão do grotesco, já não como comicidade e bufoneria, mas na sua acepção principal segundo Victor Hugo: o jogo com o horrível, com a disformidade.
- (11) Em seus últimos trabalhos Turner afirmava que não pretendeu, com o termo anti-estrutura, significar uma inversão estrutural ou um reverso especular (ainda que assim haja sido compreendido muitas vezes), mas "a liberação de capacidades humanas de cognição, afeto, volição, criatividade, etc..." (1982:44). Contudo, parece-me que ele continuou enxergando apenas, (mesmo no que certamente foi uma abertura conceitual para um intelecto profundamente estruturalista) o lado "positivo", centrípeto, comunitário, dessa liberação; e não, como proponho aqui, o que essa mesma liberação tem de explosivo, de centrífugo, de "negativo", até mesmo de violento.
- (12) Para deixar ainda mais claro o quadro significativo que estamos discutindo, façamos uma breve visita à cozinha de uma bruxa, tal como descrita na famosa cena do Fausto I de Goethe. O que lá se descreve é uma inversão simbólica

clássica: ela prepara uma anti-sopa, com ingredientes que são anti-comida (asas de morcego, lagartos, etc) usando porém taça e caldeirão. Trata o que não é comida como comida, mas de seu preparo resulta uma novo tipo de sopa (diabólica), que oferece a quem quiser se submeter ao seu banquete de bruxa. Já os espíritos a que nos referimos fazem uso de qualquer ingrediente (comida ou anti-comida), desprezam a oposição entre cru e cozido, desfazem a própria etiqueta do comer, etc. Enfim, subvertem constantemente as ordens culinária e gastronômica sem propor nenhuma outra ordem no seu lugar.

- (13) Sou consciente de que apresento aqui apenas um esboço de um estudo (que espero desenvolver em outro lugar) da relação entre esses cultos afro-brasileiros e o universo dionisíaco. Da mesma forma que procurei distinguir anteriormente a violência basicamente metafórica da macumba, haveria que considerar aqui que a diferença entre o comportamento dos espíritos da jurema e o das mênades é de outra ordem, refletindo as convenções próprias a dois estilos muito distintos de expressão – o de um ritual de reversão e desordem e o de um texto escrito de uma tragédia antiga. Baseado, porém, nos grandes estudos de Dodds (1960), Souza (1974), Kirk (1978), Otto (1981) e Segal (1982), procurei avançar de uma vez uma interpretação pessoal desse particular dilema d'As Bacantes.

- (14) Um bom exemplo de uma tentativa de estender o âmbito da expressão artística, procurando justamente explorar o lado "selvagem" da experiência humana que aqui tocamos, po

de ser encontrado nos trabalhos desenvolvidos na década passada por um grupo de artistas austríacos, liderados por Hermann Nitsch. Seus rituais parecem uma pãlida, ainda que sincera, tentativa (afinal, não vingaram) de viver ciar, de um modo difuso e mesmo intelectualizado, esse su gestivo poder simbólico das margens que é tão plenamente exercitado pelos que participam de torés e macumbas: san- gue, obscenidade, auto-agressões corporais, travestismo, sacrifícios de animais, etc. Por algo procuraram definir sua arte, que se moveu precisamente para essa dimensão de experiência, de ritual... (Para uma excelente análise des- se movimento, ver Gilberto Cavalcanti 1975).

- (15) Refiro-me aqui ao estudo de John Brenkman sobre a fábula de Eco e Narciso (1976). Segundo Brenkman, o texto de Oví- dio é tipicamente dialógico, no sentido de que desestabi liza constantemente a segurança de um sentido estável pa- ra a história, abrindo assim um espaço de subversão simbó- lica análogo ao que aqui consideramos.
- (16) Pensemos na inversão simbólica exercitada por Santa Cata- rina de Siena ao chupar o pus da ferida de um miserável; ou a auto-violência de alguns primeiros cristãos conver- sos, como Orígenes, que cortou os próprios órgãos geni- tais. O hagiológico cristão nos daria inúmeros exemplos de comportamentos religiosos desviantes, sobretudo dos místicos.
- (17) Valeria a pena aprofundar esse paralelismo com o culto a Shiva, que pode conduzir a novas intuições sobre ambas

tradições religiosas. Para tal fim, ver Battacharya (1975) e também o belíssimo livro de O'Flaherty (1981).

BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, Mikhail 1981 Problemas da Poética de Dostoiévski. Rio de Janeiro: Forence-Universitária.
- BASTIDE, Roger 1975 Le Sacré Sauvage et Autres Essais. Paris: Payot.
- BATAILLE, Georges 1969 Documentos. Caracas: Monte Avila Editores.
- 1985 El Erotismo. Barcelona: Tusquets Editores.
- 1986 El Culpable. Madrid: Taurus Ediciones.
- BATTACHARYA, B. 1975 Saivism and the Phallic World. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.
- BENJAMIN, Walter 1986 Crítica da Violência - Crítica do Poder. Em: Documentos de Cultura - Documentos de Barbárie. São Paulo: Editora Cultrix/EDUSP.
- BOTTING, Douglas 1979 Mysteries of the Spirit Cults. Em: Rio de Janeiro. Amsterdam: Time - Life Books.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues 1986 O festim dos bruxos - relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil, Religião e Sociedade, Vol. 13/3, 128-156.
- BRENKMAN, John 1976 Narcissus in the Text, Georgia Review, Vol. 3, 293-327.

CARVALHO, José Jorge 1987 Jurema. Capítulo do volume Diversidade Religiosa Brasileira, a ser publicado pelo ISER, Rio de Janeiro.

----- 1988a A Força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais, Religião e Sociedade, Vol. 14/2, 36-61.

----- 1988b Nietzsche e Xangô: Dois Mitos do Ceticismo e da Rebeldia. Trabalho apresentado no Seminário sobre Antropologia e Teologia da Associação Brasileira de Antropologia, Campinas: Unicamp.

CASCUDO, Luís da Câmara 1951 Meleagro. Rio de Janeiro: Agir.

CAVALCANTI, Gilberto 1975 Aspectos do Ritual na Arte Contemporânea, Colóquio/Artes, nº 22, 2ª Série, Abril, 36-43. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CONTINS, Márcia & Márcio Goldman 1984 "O Caso da Pomba-Gira": Religião e Violência, Religião e Sociedade, Vol. 11/1, 103-132.

DODDS, Edwar 1960 Euripedes' Bacchae. Oxford: Oxford U.P.

KIRK, Geoffrey 1979 The Bacchae of Euripedes. New York: Cambridge University Press.

LAPASSADE, Georges & M.A. Luz 1972 O Segredo da Macumba. São Paulo: Pioneira.

- LA PORTA, Ernesto 1979 Estudo Psicanalítico dos Rituais Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu.
- LEIRIS, Michel 1958 La Possession et ses Aspects Théâtraux Chez les Éthiopiens de Gondar. Paris: Librairie Plon.
- MOTA, Roberto 1976 Jurema, Boletim de Folclore, nº 22, Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- 1977 As variedades do espiritismo na área do Recife, Boletim do Recife - Nova Série, 2:97-114, dez.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger 1981 Siva. The Erotic Ascetic. New York: Oxford University Press.
- ORTIZ, Renato 1978 A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Petrópolis: Vozes.
- OTTO, Rudolf 1958 The Idea of the Holy. New York: Oxford U.P.
- OTTO, Walter 1981 Dionysus. Myth and Cult. Dallas: Spring Publications.
- SEGAL, Charles 1982 Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae. Princeton: Princeton University Press.
- SOUZA, Eudoro 1974 As Bacantes de Eurípedes. São Paulo: Duas Cidades.
- STOUTJESDIJK, Harriett e George Glaser s.d. About Spirits and Macumba. Rio de Janeiro. Sem referência de editor.

TATE, Allen 1952 The Symbolic Imagination, Kenyon Review, Vol. XIV, 256-277.

TRINDADE-SERRA, Ordep José 1981 Pureza e Confusão — As Fontes do Limbo, Anuário Antropológico/79, 148-167.

TURNER, Victor 1982 From Ritual to Theatre. New York: Performing Arts Journal Publications.

VELHO, Yvonne Maggie Alves 1977 Guerra de Orixá. Rio de Janeiro: Zahar.

----- 1984 Resenha de: O Mundo Invisível de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Religião e Sociedade, Vol. 11, nº 1, 163-165.

100

100

1000

1000