

---

# O S SACRIFÍCIOS DA CARNE: A MORTE DO GADO E A PRODUÇÃO DOS BANQUETES NAS FOLIAS DE URUCUIA, MG

*Luzimar Paulo Pereira*

Uma das características centrais dos festejos de folia do município de Urucuia, norte de Minas Gerais, é a presença ostensiva da carne bovina, servida a todos os seus participantes durante os repastos oferecidos ao longo dos dias de sua realização e, principalmente, nas datas de seu encerramento. Distribuída, em geral cozida, junto com fartas porções de feijão, arroz, legumes e carnes de frango e de porco, a carne de gado se destaca como ingrediente indispensável às festividades e como uma das marcas fundamentais do sucesso – quando em grande quantidade – ou do fracasso dos rituais – quando ausente ou em pouca quantidade. Verdadeiro dom religioso, o alimento está inscrito num amplo sistema de prestações totais, estabelecendo mediações importantes entre diversos domínios do mundo social e cosmológico (Mauss 2003). Em seu entorno e por causa dele, homens e divindades, personagens cerimoniais e pessoas comuns, vivos e mortos, famílias e indivíduos, homens e mulheres, todos, enfim, veem-se presos a uma extensa rede por onde bens e serviços de ordem moral, religiosa, econômica, estética etc., são trocados, dados, recebidos e retribuídos.

Símbolo de ocasiões especiais, a carne de gado também surge como um importante alimento em diversas outras festas religiosas do catolicismo popular (Candido 1964; Prado 1977; Pereira 2004; Contins & Gonçalves 2008; entre outros). Nas folias de Urucuia, entretanto, não basta apenas que esse alimento

seja preparado e fartamente servido com pompas cerimoniais durante os repastos festivos. É necessário igualmente que a carne oferecida seja o resultado de um processo cujo início se dá a partir da morte de um ou mais animais especialmente escolhidos para a ocasião. O ingrediente fundamental dos banquetes religiosos, noutros termos, precisa ser proveniente de uma “cabeça de gado” ofertada, consagrada e posteriormente abatida para os usos cerimoniais dos festejos. Interligadas, as atividades associadas à morte dos bois e à distribuição de suas partes comestíveis durante as refeições coletivas contribuem para moldar um autêntico processo de tipo sacrificial (Turner 1977)<sup>1</sup>.

Os sacrifícios são formas socialmente instituídas de se estabelecer contatos de reciprocidade entre os homens e os seres sacralizados através de uma vítima imolada e eventualmente distribuída como alimento entre seus participantes (Detienne 1989; Hubert & Mauss 1999; Robertson-Smith 2002; entre outros)<sup>2</sup>. As atividades sacrificiais podem ser feitas em nome de uma única pessoa ou de toda uma coletividade. Tais processos também podem se relacionar a certos rituais de expiação ou a diversos cerimoniais de comunhão.

Nesse sentido, as imolações expiatórias seriam, antes de tudo, procedimentos de dessacralização. Sua execução transformaria o sagrado em profano na medida em que o objetivo dos cerimoniais é afastar os espíritos que se apoderam dos homens para lhes causar dor e sofrimento (Evans-Pritchard 1956). Já as comunhões sacrificiais, por sua vez, seriam ritos de sacralização, cujo papel está em transformar o profano em sagrado, trazendo os espíritos e seus poderes regeneradores para próximo dos seres humanos (idem). A realização dos cerimoniais implicaria sempre uma identificação simbólica entre a vítima, os homens e as divindades, de modo a se produzir a passagem entre os estados ordinários e extraordinários da existência social (Lévi-Strauss 1976).

Uma das características centrais do assassinato festivo do boi urucuiano reside no fato de todo o processo sacrificial se organizar em torno de um duplo movimento de sacralização. O animal ofertado pelos devotos é envolto por uma aura sagrada. Excluído permanentemente dos circuitos profanos das trocas comerciais, ele se torna “gado do santo”, cujo destino final é sempre servir de alimento para as festas religiosas. Num sentido inverso, contudo, a comida oferecida durante os banquetes coletivos transmitem, de “cima para baixo”, a toda comunidade dos devotos, os poderes sagrados associados às entidades católicas. E neste caso não se trata apenas de identificações: a passagem entre um polo e outro do processo sacrificial se dá pela presença de um terceiro conjunto de ações, entendidas como os “trabalhos da carne”, realizados quando os produtores das festas e seus auxiliares se esforçam para transformar o que antes foi gado do santo em refeição coletiva.

Entidade liminar entre o animal vivo e o alimento pronto, a carne do gado se destaca por sua evidente ambiguidade. A indefinição conceitual do principal

ingrediente dos repastos festivos é interpretada como uma fonte constante de perigos, que ameaça os ditames da ordem e da estabilidade. A carne remete ao cru e ao cozido, às condições da morte e da vida, ao mundo dos homens e ao das mulheres, às coisas da natureza e às da cultura. Por isso, durante as festas, ela necessariamente precisa ser limpa, classificada, picada e preparada. Segundo Mary Douglas, as preocupações com as impurezas se ligam diretamente com as questões relacionadas ao ordenamento do mundo, visto que a sujeira e os fragmentos inclassificáveis “ameaçam a boa ordem das coisas e, portanto, são repreensíveis e vigorosamente repelidos” (Douglas 1991:186). No entanto, embora perigosos, os símbolos da liminaridade também podem ser fontes inesgotáveis de criatividade, surgindo como o material sobre o qual os seres humanos podem reelaborar o cosmos e a vida social.

Na sua última fase, a impureza torna-se um símbolo adequado do poder criador da ausência de forma. Mas essa energia provém das suas primeiras fases. O perigo que se corre ultrapassando limites é também uma fonte de poder. Estas margens vulneráveis e estas forças agressivas que ameaçam de destruição a ordem das coisas, representam os poderes inerentes ao cosmos. Um ritual capaz de colocá-las ao serviço do homem, para fins benéficos, adquire de fato o controle de um poder (Douglas 1991:187).

A pureza é inimiga da mudança, da ambiguidade do compromisso. A segurança que ela nos remete é a base de toda a esterilidade criativa. Símbolo da desordem, da impureza e das indefinições, a carne ameaça as distinções estabelecidas entre as coisas e estados, ao mesmo tempo que, apropriada e enquadrada pelo festejo religioso, fundamenta todo um conjunto de ações responsáveis por novos reordenamentos classificatórios.

Neste artigo, através de um material etnográfico recolhido ao longo de minhas pesquisas de campo no município de Urucuia, descrevo as atividades associadas aos “trabalhos da carne” nas folias urucuianas como uma forma de enquadramento ritual por meio da qual o alimento é transformado e colocado a serviço dos seus motivos religiosos (Valeri 1994a). As pesquisas de campo necessárias à elaboração deste texto foram realizadas entre os anos de 2005 e 2008. Ao todo, foram observados cinco sacrifícios bovinos em três festas distintas: uma folia de Reis, uma folia de São Sebastião e uma folia de Santa Luzia. Além da apreensão direta, também lancei mão de diversas narrativas que revelavam os significados do gado para a vida cotidiana e ritual dos devotos, além de descrever e comentar processos sacrificiais realizados nestas e em outras festividades urucuianas<sup>3</sup>.

### A natureza da dádiva bovina

Um dos pilares da crença religiosa dos católicos urucuianos é a ideia corrente de que Deus, Jesus Cristo, Nossa Senhora e todos os santos do panteão religioso não apenas existem, mas estão presentes em diversos momentos da vida dos seus devotos. A essas entidades os devotos dirigem rezas em momentos escolhidos a cada dia, durante situações de perigo ou devoção súbita. As personagens sagradas não são em absoluto entidades abstratas ou seres excessivamente distantes. Para todos os efeitos, elas são sujeitos com os quais os fiéis podem e precisam constantemente se relacionar. Deve-se, pois, considerar o uso cotidiano de um conceito muito específico de crença. A noção se aproxima, aqui, das ideias de crédito e confiança; não se restringindo, portanto, a levantar uma questão ontológica a respeito da existência, de fato ou não, da entidade religiosa. Crer, nesses contextos, é conferir crédito ao parceiro de trocas, é confiar no seu compromisso com o jogo mútuo dos dons e contradons (Pereira 2008)<sup>4</sup>.

Verdadeiros ritos de calendário (Van Gennep 1978), os festejos de folia são acontecimentos coletivos responsáveis por destacar e aprofundar ainda mais os encontros e as trocas simbólicas entre os seres humanos e os seres divinizados. Como em outros lugares do país, o vocábulo “folia” também evoca no município de Urucuia a realização de longas jornadas festivas, em que grupos de cantadores e instrumentistas visitam, durante um período de tempo determinado pelo calendário religioso, as casas, as fazendas, os cemitérios e as igrejas de um território previamente estabelecido. Essas jornadas são conhecidas como “giros”. Neles, os grupos se deslocam para coletar, em nome dos imperadores (seus principais organizadores) e dos santos, as oferendas necessárias e obrigatórias ao custeio da festa religiosa. Em troca do que é recolhido (dinheiro, velas, fogos de artifício, sacas de arroz, feijão, animais de criação etc.), os foliões distribuem bênçãos aos doadores, além de auxiliá-los no cumprimento de suas promessas e contribuir para que almoços, jantares e bailes sejam oferecidos em suas passagens. O “tempo das folias” demarca um segmento específico do ciclo religioso anual dos urucuianos. Dedicado aos mais variados santos do panteão católico, ele se caracteriza por ser uma época de veneração e celebração da existência e da importância das entidades religiosas para o mundo dos homens<sup>5</sup>. Através da realização de cantos e danças, de peregrinações e banquetes, de mutirões e sacrifícios de animais domésticos, as festas estabelecem uma visão distinta acerca da vida das pessoas e das relações entre elas e seus padroeiros. Em oposição ao tempo cotidiano, o tempo das festividades é marcado por um estado de exaltação religiosa contínua. A vida ganha um brilho diferente e as oposições entre o alto e o baixo, o passado e o presente, o nós e os outros, a casa e a rua, os homens e as mulheres, os santos e os homens, entre outras, são parcialmente desfeitas

ou momentaneamente mediadas pela circulação incessante de bens de natureza estética, econômica, social e religiosa (Pereira 2011)<sup>6</sup>.

Nessas ocasiões, o gado se destaca como uma dádiva de grande valor simbólico. A atividade pecuária atualiza uma espécie de “ética camponesa” segundo a qual a posse dos rebanhos só é plenamente efetivada através do esforço contínuo de transformação do mundo natural em social e cultural (Woortmann 1987). As coisas da natureza seriam em si mesmas propriedades originais de Deus, oferecidas como dons e dádivas para o usufruto de toda a humanidade (Brandão 1999). Os seres celestiais do catolicismo urucuiano, por assim dizer, não residiriam nas coisas do mundo, mas, sendo exteriores a elas, são os principais responsáveis por sua constituição. O trabalho com o gado realiza o gesto positivo de complementar a dádiva original com o esforço individual e coletivo de domesticação dos animais (Pereira 2004).

As atividades dessa ordem não se restringiriam, obviamente, apenas aos tratos realizados junto ao boi individualizado. O plantio dos pastos que lhes servem de alimento; o controle das pestes que abalam sua saúde; o cuidado com certos predadores que ameaçam sua integridade; essas e outras ações apontam para o esforço constante de transformação da matéria-prima oferecida por deus em produto efetivo para uso e consumo dos homens. Dessa maneira, a pecuária se destacaria como todo um conjunto de atividades por meio do qual a criação bovina se torna o resultado inevitável da socialização dos animais frutos da Criação Divina.

O gado surge como um canal privilegiado de comunicação com o mundo sobrenatural. Símbolo da riqueza e do prestígio do pecuarista, elemento fundamental para as distinções de sexo e idade na vida urucuiana (Pereira 2011; cf. Cavalcanti 2006), ele também incorpora a ideia maussiana do “quarto tema” do dom, segundo o qual as trocas entre seres humanos e seres espirituais são legitimadas pelo reconhecimento, por parte dos primeiros, de que os segundos são os autênticos e primordiais proprietários das coisas e dos bens do mundo.

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram que estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dons bens do mundo. Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar (Mauss 2003:206).

Num primeiro momento, o animal é introduzido nas festividades através das doações realizadas pelos seus próprios organizadores (os imperadores), que se responsabilizam por comprá-lo de outros produtores ou por disponibilizar uma

cabeça dos seus rebanhos particulares, caso sejam eles também criadores<sup>7</sup>. Com mais frequência, entretanto, as ofertas podem ser realizadas por outros devotos através de complicados rituais religiosos. Os cantorios do curral, como são conhecidos, ocorrem durante as jornadas dos foliões por um dado território, quando um pecuarista pede para que sejam efetuados cantos e preces diante do local onde seus rebanhos estão confinados. Os cerimoniais expressam de modo sensível o incessante intercâmbio de dons e contradons entre os devotos visíveis deste mundo e as entidades católicas invisíveis do outro mundo<sup>8</sup>. Em troca das saudações em verso, os doadores indicam, por meio de rojões, a quantidade de cabeças que pretendem oferecer a uma folia.

Deus vos salve santo curral	Deus vos salve todas as <i>criação</i>
Com seus telhados de pau (2x)	Por esses campos agrestes (2x)
Deus vos saúda santo terreno	Deus vos livra dos bichos do mato
Que tudo é santificado (2x)	E também das bravas pestes (2x)

Deus vos salve santo curral  
 Cercado por todos os *mourão* (2x)  
 Já saudamos todo o curral  
 Vamo saudar suas *criação* (2x)

Em princípio, o animal pode ser ofertado como uma espécie de agrado, de maneira que a doação seja realizada sem que o fiel espere nenhuma contradádiva correspondente por parte dos santos. A dádiva, nesse sentido, precisa ser feita (ou pelo menos parecer ser feita) de “bom coração”: dá-se porque se tem o “gosto de dar”. Sem a expectativa do retorno, o gesto representa o sentido religioso da inviolabilidade da vontade divina (Pitt-Rivers 1992). No fundo, os doadores parecem saber e aceitar que não conhecem e nunca podem efetivamente controlar os desígnios das santidades. Um cantorio do curral, embora corretamente realizado, não garante com certeza a saúde e a prosperidade dos rebanhos do doador. Sem colocar em jogo nenhuma forma de controle sobre as forças sobrenaturais, o rito acaba reforçando uma assimetria entre o ofertante (o devoto), colocado numa posição inferior, e o receptor dos bens (os santos), em posição superior (Firth 1963).

Na maioria das vezes, contudo, as cabeças de gado oferecidas para o sacrifício festivo têm seu destino traçado através de uma promessa. Eixo

fundamental de um contrato eminentemente religioso, os animais são ritualmente apresentados como uma contrapartida necessária a uma graça pedida e necessariamente recebida pelos devotos. Realizadas durante períodos de crises, as promessas são quase sempre voltadas à cura de doenças ou à solução de problemas pessoais e econômicos que afligem o suplicante ou alguns dos seus parentes mais próximos<sup>9</sup>. Os pedidos ainda podem estar intimamente associados ao aumento e à manutenção das próprias criações de gado, constantemente acoçadas por secas, doenças, roubos ou pela fuga de animais<sup>10</sup>. Em todas essas situações, as promessas se revelam bastante calculadas. Embora, no limite, todos saibam que um pedido pode nunca ser realmente atendido pelos santos, quanto maior e mais complicado ele for, mais o devoto sentirá a necessidade de ofertar os animais de seu rebanho para servir como contraprestação à graça almejada.

Os cálculos associados à prestação bovina também podem estar relacionados aos ganhos sociais dos doadores. Dar um boi para uma folia também é um gesto capaz de distinguir o produtor, ainda que o reconhecimento público das suas ofertas se dê na forma de comentários de bastidores, nunca efetivamente explicitados durante os rituais (Pereira 2011). Os ganhos de prestígio, confirmados por diversas narrativas, são efetivamente relegados ao plano secundário das festividades. O que importa ser destacado, durante os rituais, é a generosidade do doador e sua fé inabalável nos santos de sua devoção.

Aí tem outro, o Irineu, aquele ali: “tem um bezerro, ceis tem que passá lá em casa”. Todo ano ele dá, porque ele fez uma promessa. Ele chegou aqui muito pobre, né? E viu essa tradição [da folia] e fez uma promessa que se ele saísse bem ele dava um gado todo ano. Aí todo ano – tá com dez anos, tá com nove anos – ele entrega. Agora ele falou pra mim: “cê faz a festa esse ano. Só tem um agora”. “Eu fiz uma promessa pra Santo Reis de dá dez gado. Agora, esse ano passado interou nove. Agora nesse final agora inteira o dez. Eu vô te entregá teu bezerro, fiz a promessa, fui feliz. Só que pro outro ano tem mais não, cumpri minha promessa”. Então eu falei: “tá bom”.

[E qual que era a promessa dele?]

Eu acho que ele era muito pobre. Ele chegou aqui não tinha nada, nada. Não tinha um trator. E hoje ele tá é rico por desgrama, né? Ele miorou a vida dele rapidinho. Ele tem gado pra tudo quanto é lado. Tem terra lá pra Chapada. Tem esse mercado hoje. É vereador (Depoimento de Jonas; Chapada Gaúcha, MG, 20/01/2005).

O prestígio assegurado ao doador tem como contrapartida necessária o reconhecimento igualmente importante do valor dos próprios foliões e imperadores

que recebem o gado para a festa que estão ajudando a organizar. Boas folias, dessa maneira, também são descritas e anunciadas pelo número de animais arrecadados e mortos para servirem de carne aos repastos coletivos. A quantidade dos bois e vacas, seu peso e qualidade, fornecem, por assim dizer, a prova visível que embasa o cálculo social e cosmológico do sucesso do empreendimento e da força de seus realizadores. As disputas são intensas. Nas conversas de bastidores, o gado testemunha o caráter grandioso das festividades e a capacidade distinta de seus organizadores e patrocinadores em relação a outros imperadores e foliões de Urucuia (Pereira 2011).

### **A morte do animal consagrado**

O animal oferecido para os usos sacrificiais de uma festa de folia é simbolicamente apartado das demais cabeças de um rebanho. Para todos os efeitos, ele se torna, em alguma medida, sagrado<sup>11</sup>. Em geral, a transformação é visualmente destacada por uma pequena marca impressa com ferro quente no lombo direito do animal: uma cruz. A partir de então, o gado não possuirá mais donos humanos e passará a ser classificado definitivamente como o bezerro, o garrote, a vaca ou o boi de propriedade de um santo devocional. Ele se transforma, por assim dizer, no “gado de Santos Reis”, “de santa Luzia”, “de São Sebastião”, entre outros, cujo destino final é o de servir como alimento para os festejos dedicados a cada uma dessas entidades. A rigor, porém, isso não significa que o animal será tratado de maneira distinta das demais cabeças de uma criação. Enquanto não é sacrificado, o gado santificado come os mesmos pastos, é objeto dos mesmos tratos cotidianos (vacinado, soltos de dia e recolhidos ao curral à noite) e está sujeito aos mesmos xingamentos, caso seja, por exemplo, flagrado tentando quebrar uma cerca para invadir uma área de plantação<sup>12</sup>.

O que distingue o boi do santo dos demais animais de um rebanho é sua exclusão quase completa do circuito de atividades mercantis. Um gado dessa qualidade não pode ser trocado por outro animal, vendido ao açougue ou negociado junto a um atravessador (exceto se o dinheiro proveniente dessa troca for reutilizado no financiamento da festa): ofertado à folia, ele se torna objeto inalienável de propriedade dos santos (Weiner 1992). São, antes de tudo, os seus benefícios (suas carnes) que devem ser distribuídos para a coletividade dos devotos. Os castigos infringidos àqueles que não respeitam os destinos do criatório santificado dizem respeito à morte drástica do gado marcado: um raio que se abate sobre ele, afogamentos, atropelamentos etc. Em situações limite é o próprio produtor que pode sofrer as consequências, pautadas pela ruína econômica, física, moral ou social (Pereira 2011). Nesse contexto, o gado sacralizado parece ser uma dádiva que ainda carrega todas as propriedades pessoais dos seus antigos donos e criadores<sup>13</sup>.

Bide me conta que “prometeu” um bezerro em troca de uma graça recebida dos Santos Reis Magos. Contudo, o animal cresceu bem e se transformou num “boi gordo” de quase 25 arrobas. O animal lhe era útil, nos serviços de carro e engenho. Assim, o devoto propôs uma troca com os Reis: em vez do boi, daria aos santos um outro novilho de 2 anos. O resultado: o animal anteriormente prometido morreu. “Deu, tá dado. Não tem negócio, catira, com santo”<sup>14</sup>. “O santo não olha o que dá, nem pra quem dá. Mas se fez compromisso, não tem volta” (Pereira 2011:286).

A matança propriamente dita dos animais é conhecida como a “carneação do boi”. Carnear, na linguagem dos urucuianos, significa “transformar em carne” ou, especificamente, “retirar as carnes” da vítima sacrificada. As atividades, aparentemente, não são efetuadas através de recursos especialmente religiosos. Não há, em primeiro lugar, horários predeterminados para sua realização. Efetuado na véspera dos repastos festivos, o abate pode ocorrer durante a manhã, à tarde ou à noite (de preferência às duas primeiras partes do dia). Da mesma forma, os lugares da matança tampouco parecem requerer quaisquer tipos de consagrações especiais. Os sacrifícios são realizados nas proximidades do curral, embora não seja incomum que possam ocorrer também nos pastos ou mesmo nas beiras de estradas vizinhas às propriedades rurais. Não são ainda observados rezas, preces e o uso de objetos mágicos ou religiosos. Durante os abates, os instrumentos próprios a esse trabalho – facas, machados e laços – são sempre os mesmos e utilizados da mesma maneira quando dos tratos cotidianos com o gado. Ao contrário das doações (como já relatamos) e dos banquetes festivos (que abordaremos a seguir), as atividades de abate não são marcadas por qualquer tipo de ênfase festiva, sendo realizadas, por assim dizer, nos bastidores da festa, longe dos olhos da maioria dos seus participantes.

Os matadores também não possuem atributos sagrados específicos e sequer precisam ser purificados ou previamente consagrados antes de adentrarem a arena sacrificial. Eles são escolhidos pelos promotores da festa (os imperadores) segundo seus conhecimentos nas artes do abate animal, e podem ser pagos em dinheiro por seus serviços ou arregimentados por meio dos vínculos sociais que perpassam relações de parentesco, compadrio, vizinhança ou amizade. Alguns deles são trabalhadores especializados de grandes fazendas ou dos açougues do município. A grande maioria, no entanto, é composta por pequenos ou médios proprietários rurais que aprenderam as artes da matança na lida cotidiana com suas criações (nesse sentido, não há produtor urucuiano que não tenha participado, pelo menos uma vez, de um abate bovino ao longo de sua vida). Em geral, os imperadores preferem contar com a ajuda não especializada em suas festas, visto que o mais importante para eles não é a especialização em si mesma,

mas a confiança pessoal que depositam na figura do sacrificante, principalmente nos momentos da pesagem do animal morto – quando se define o preço a ser pago pela rês e/ou a quantidade de carne que servirá aos festejos.

O abate tem início quando o boi do santo é fisicamente apartado dos demais animais do rebanho. Como regra geral, os procedimentos básicos da matança tratam de estruturar, como marca das operações, um conjunto dramático de ações em torno do qual os homens, como um grupo, se opõem a um boi momentaneamente individualizado, dando forma a uma espécie de combate aparentemente desigual. Separado definitivamente da companhia dos seus semelhantes, o animal deve morrer sempre sozinho, num canto da propriedade rural. O transporte ao local do sacrifício envolve o trabalho coordenado dos matadores, executado contra as resistências do boi. Os homens devem demonstrar perícia e força. Durante os deslocamentos, a vítima vai invariavelmente reagir, saltando, desferindo coices para todos os lados e ameaçando seus algozes com cabeçadas perigosas. Alguns dos participantes da matança podem ser derrubados durante o transporte e, caso o animal consiga escapar, todo o procedimento deve ser novamente realizado<sup>15</sup>. Os homens supõem que o gado tenha um conhecimento prévio de seu destino. O boi “sabe que vai morrer” e por isso tenta, de todas as formas, lutar contra o destino imposto pelos matadores.

O animal, então, é amarrado a um suporte resistente (tronco de árvore, mourão de cerca etc.), e enquanto se debate, o matador que comanda todas as atividades se aproxima e lhe desfere um corte na jugular com uma faca bem afiada. A operação precisa ser efetuada com a maior precisão possível, devendo ser rápida e indolor, para evitar que o animal sofra durante sua execução.

As preocupações com seu sofrimento explicam, em parte, o fato das mulheres nunca assistirem uma matança de bois, sob a alegação de que, em princípio, elas teriam “nojo” e “nervoso” do sangue produzido durante as atividades. Há ainda outra explicação: a ausência feminina muitas vezes se justifica porque se acredita que sua presença possa atrapalhar o andamento da matança. É que as mulheres sentem “dó”, o que pode transformar o processo de morte numa atividade mais lenta e até sofrida para o animal. A projeção da imagem do sofrimento no boi (o gado berra, pula, se debate contra a morte) é uma maneira de humanizá-lo (a dó é um sentimento que se tem prioritariamente por humanos) para torná-lo sujeito à compaixão das pessoas, mobilizando o sentimento oposto direto daquilo que o drama de seu sacrifício encena: a rivalidade entre o homem e o animal<sup>16</sup>.

De fato, os sacrifícios se revelam constantemente permeados pelo espírito da luta e da competição dos seres humanos entre si e com os animais (Valeri 1994b). Neles, as partes se rivalizam e se esforçam para superar uma a outra. Depois de mortalmente atingido, o boi é deixado para sangrar. Em poucos minutos ele perde sua rigidez e, com a respiração ofegante, finalmente tomba. Os homens

permanecem próximos e conversam assuntos diversos. Eventualmente, eles podem trocar provocações entre si, zombando do medo que porventura uns ou outros demonstraram durante a imolação. O gado, por vezes, também é acompanhado em sua agonia por comentários relativos ao seu tamanho e, no entanto, imensa fragilidade (“desse tamanho e agora não vale nada”). Nos sacrifícios particularmente difíceis, os matadores podem até praguejar contra o animal, como se ele fosse um autêntico rival. Em certas ocasiões, o último gesto do drama termina com um desafio ao boi moribundo: “E agora, quem é você?”. Embora não seja objeto de compaixão, o animal teria, assim, um tratamento honroso durante as atividades da imolação<sup>17</sup>.

O sangue desempenha um papel central nas operações. Nas matanças urucuianas, ele carregaria certas qualidades intrínsecas aos próprios bois sacrificados. Um costume antigo, segundo alguns relatos, indicava que a excreção corporal de animais especialmente difíceis de matar deveria ser consumida pelos matadores, que, dessa maneira, poderiam adquirir parte da sua força e da sua coragem. Sangrar (como a ação positiva de infligir ou provocar, e não como o resultado passivo de um ferimento acidental) não é, nesse sentido, simplesmente o sinônimo de matar ou tirar a vida. No contexto do abate, o gesto pode se referir também ao apoderamento das qualidades do oponente derrotado. A atividade tem ao mesmo tempo uma conotação moral e cosmológica: sangrar pela honra é conquistar uma distinção para si mesmo suprimindo simbolicamente toda a singularidade do seu rival (Pitt-Rivers 1988)<sup>18</sup>.

### **A produção dos banquetes**

No mesmo local onde foi abatido, o boi é imediatamente esfolado, aberto, estripado e separado em quatro partes iguais. A lógica das operações é claramente classificatória. O animal morto é decomposto em porções distintas, segundo seus usos alimentares e como matéria-prima para a produção de diversos artefatos cotidianos. Em geral, seus pedaços são quase todos aproveitados: algumas partes são vendidas, outras guardadas ou distribuídas como dom e dádiva entre os matadores<sup>19</sup>.

Num primeiro momento, seu couro e órgãos internos são retirados. Num segundo momento, já destituído de suas vísceras, o boi é separado em quatro partes com um machado. O primeiro corte é longitudinal, acompanhando todo seu espinhaço. O animal é, então, dividido em duas metades iguais: a banda esquerda e a banda direita. As metades são, em seguida, elas mesmas separadas através de um corte latitudinal, de modo a se estabelecer suas porções dianteiras e traseiras. Ao final do processo, os matadores já não falam mais em gado, mas se referem aos seus pedaços apenas como quartos: quartos traseiros e dianteiros, direitos e esquerdos<sup>20</sup>. O boi não existe mais: o animal vivo deu lugar à carne

crua que servirá de matéria-prima à preparação da comida dos repastos coletivos.

A produção do alimento festivo ocorre na moradia dos seus patrocinadores, para onde são levados os pedaços do boi recém-esquartejado. Os quartos são deixados para descansar nos fundos dos terreiros ou na cozinha da casa. Ali, eles são mantidos de um dia para o outro, para que o sangue ainda impregnado às peças escorra totalmente para o chão (isso se chama esfriar a carne). São nesses espaços também que os homens realizam as operações conhecidas como descer as carnes: os quartos, dependurados em caibros, são “açougados”, isto é, divididos segundo cortes convencionalmente definidos, tais como a alcatra, o contra-filé, o filé, a costela etc. O trabalho é realizado preferencialmente pelos filhos e parentes mais próximos do promotor dos festejos. Descer as carnes, ao que parece, implica alguma proximidade afetiva e efetiva com o agrupamento doméstico. No final dessa etapa do trabalho, alguns cortes selecionados ainda podem ser divididos, como presentes ou pagamentos, entre amigos e familiares que ajudaram na matança do gado.

As peças açougadas são levadas para uma bancada no terreiro da propriedade. Ali, elas precisam ser limpas e picadas. Os homens que participam dos trabalhos de limpeza já não são os mesmos da matança, à exceção de um ou outro parente do dono da residência. Em primeiro lugar, eles retiram, com uma faca, as impurezas da carne, como o sebo e as pelancas, considerados resquícios de baixa qualidade alimentar (não obstante, haja quem as aprecie). É nessa etapa ainda que os participantes cuidam de retirar todos os vestígios do sangue coagulado dos cortes. As postas, que se acumulam próximas ao local onde a faca penetrou no corpo do animal, são consideradas inapropriadas ao consumo humano. Os pedaços preteridos são jogados fora ou podem ser tratados com pitadas de sal (“que mata o sangue que suja a carne”). Logo em seguida, as peças são finalmente picadas. Desse modo, os cortes convencionalmente definidos perdem seu valor distintivo para se metamorfosearem numa porção homogênea de pequenos nacos de carne.

O cozimento é realizado por mulheres pertencentes a uma ampla rede de parentesco e vizinhança que circunda a figura do promotor dos festejos. Em Urucuia, também pudemos encontrar algumas cozinheiras consideradas mais especializadas que outras nos tratos com o fogão (um devoto pode facilmente levantar uma lista virtual mais ou menos consensual das mulheres mais aptas do ramo)<sup>21</sup>. Essas cozinheiras são contatadas pelos imperadores ao custo de poucos reais por dia. Na maioria dos casos, entretanto, entende-se que o seu pagamento seja mais simbólico que efetivamente monetário. O que parece ser realmente relevante, em troca do trabalho das mulheres, é a distribuição de parte do que sobra da comida (principalmente as carnes) após o término dos festejos. Ao longo de diversas folias, os serviços da cozinha podem ainda estabelecer laços bastante perenes de reciprocidade entre seus participantes.

Na hora de preparar a comida, a gente tem um grupinho da gente que ajuda, né? Quando precisa uma chama a outra e assim vai. Nesse ano sou eu, ano que vem é outra, e vai indo. Não precisa pagar nada, não. Na hora de ir embora, elas leva uns biscoitinho, uns pedaço de carne pra casa. É, como se diz, uma mão lava a outra, né? E as duas junta lava a cara [risos] (Depoimento de D. Tereza; Urucuia, MG, 19/12/2007).

Em torno dos fogões e fogueiras espalhadas na casa e nos quintais, as cozinheiras começam seu trabalho temperando os pequenos nacos de carne. Os condimentos são amassados conjuntamente num pequeno recipiente, até formarem uma massa homogênea de sal e alho. Geralmente, o trabalho de temperar as carnes é realizado por uma filha da dona da casa ou alguém sob sua orientação; ao passo que o tempero propriamente dito é fabricado por mulheres mais experientes (um dos segredos mais importantes da cozinha passa pela fabricação dos condimentos, responsáveis por dar à carne um sabor distinto e, por vezes, memorável àqueles que vão consumi-la). Enquanto os condimentos são preparados e aplicados sobre o alimento, algumas cozinheiras (mulheres mais velhas, em sua maioria) iniciam o processo de “refogar a panela”, quando porções de cebola, alho e outros ingredientes são colocados em óleo quente. A água é fervida em separado, em grandes panelas de aço. Tão logo as carnes estejam refogadas, as cozinheiras jogam o conteúdo fervente sobre os pedaços. O cozimento estará pronto quando as peças de carne forem consideradas macias. As carnes são, então, colocadas em grandes tigelas e enviadas à mesa da refeição.

Os trabalhos de organização do banquete também estão a cargo das mulheres, que ainda se responsabilizam por garantir que os alimentos sejam constantemente servidos e que os pratos e talheres estejam limpos e à disposição dos convidados. A rigor, a refeição é consumida com todas as pompas rituais de um grande cerimonial religioso: a mesa é posta, velas são acesas, rezas e cantos são realizados em sua direção<sup>22</sup>. Ápice de todo o empreendimento festivo, os repastos do encerramento, em especial, podem ser realizados com a presença de centenas de convidados.

Não há restrições à participação de qualquer indivíduo nos banquetes das festividades. Um velho devoto gostava de dizer que as folias se distinguem exatamente pelo consumo amplo e indiscriminado de alimentos: “Nesta festa”, ele repetia, “até os cachorros passam bem”. Nesses eventos, a refeição nunca é a mesma coisa que simplesmente comer (Gonçalves 2007). Se a alimentação cotidiana é, muitas vezes, um ato fragmentado e individualizado, o banquete religioso é sempre um ritual coletivo, parte integrante de uma totalidade cósmica, natural, social e histórica.

A qualidade extraordinária das refeições se expressa na conspicuidade com as quais elas são oferecidas aos seus participantes. A quantidade de alimentos

preparados e servidos ao longo dos banquetes pode ser medida segundo as perspectivas da festa. Em geral, seus patrocinadores se programam para oferecer muito mais do que o estritamente necessário para atender ao número esperado de convidados. O cálculo econômico é sempre o de que “sobrar é melhor que faltar”. Na cozinha cotidiana dos urucuianos, as mulheres têm que se preocupar com o orçamento doméstico, cuidando que durante a fabricação do alimento nada se perca e tudo seja maximizado (Woortmann 1982). Durante os repastos festivos, ao contrário, o exagero alimentar é a tônica. As inversões estão relacionadas ao sentido básico da alimentação. Ao que parece, a comida do dia a dia liga o indivíduo a suas necessidades mais básicas. Nas festividades, a fome não é a falta de alimentação, mas a ausência de relações sociais (Gonçalves 2007).

O medo da carência e a vergonha da escassez são traços constantes dos discursos e das expectativas dos promotores das festas. Todos os convidados podem e devem comer indiscriminadamente, embora os imperadores constantemente insistam que é preciso comer ainda mais (“porque dá e sobra”). De alguma maneira, a comida festiva deve confirmar com fartura e universalidade a existência de uma comunidade de devotos reunida para louvar o poder da santidade. A carne de gado, obrigatoriamente servida nessas ocasiões, é o elemento central de um banquete que se quer verdadeiramente coletivo e religioso. Ingrediente principal das refeições, ela demarca uma cuidadosa passagem entre um tempo de carência alimentar e social para um tempo renovado, em que a natureza, a sociedade e o cosmos oferecem seus frutos (Contins & Gonçalves 2008).

Então, essa folia minha, se não fosse por esse patrocínio, do povo dá e essa fé, é num tinha mais folia nunca. Ninguém via nunca, que nós não aguentava fazer a festa. Aí, procê vê, o mistério que eu falo é isso aí. Hoje, a festa dá o que? [...] Quando eu comecei, já tinha 80, 100 pessoa, e sempre tirava 2, 3 boi. E o imperador rebocando. Hoje, eu tô tirando 10 gado, 8 gado, 500, 600 reais, e vem 1000 pessoas e todo mundo come que sobra carne. Vai evoluindo toda a vida, né? Só hoje, nós tem umas parte de 1000 pessoa na festa nossa. Acho que tinha uns 40 carro de gasolina. A festa foi ali na casa de Bastião. Eu contei uns 40 carro. Tinha ônibus. Nós temo aqui uma comissão de trabalhador, são 10 pessoa pra trabalhar, pra organizar, sem ganhar um centavo. Só na boa vontade. Trabalha na maior alegria, umas 5 mulher e uns 5 homem. Vai buscar boi, outro vai buscar o arroz, onde tiver, né? (Depoimento de Jonas; Chapada Gaúcha, MG, 11/01/2005).

Embora tenha que se pautar pelo sentido da comunhão, a hospitalidade das refeições também aciona uma série de distinções entre alguns personagens

que podem/devem comer à mesa ou “antes de todo mundo”. O local do banquete evoca a ideia de um espaço separado (*sacer/sagrado*) distinto de outros lugares (Bitter 2010). Especialistas religiosos (foliões e rezadores); personagens de notável papel social na região (políticos, fazendeiros); parentes ou amigos destacados dos donos das festas; todos eles são dotados de certos direitos de precedência que os colocam em situação de vantagem frente aos demais participantes dos festejos. Em certo sentido, tais privilégios demarcam, por si só, proximidades e distâncias com o centro religioso das atividades, ao mesmo tempo em que evocam proximidades e distâncias com os promotores dos empreendimentos festivos. Nas folias urucuianas, a fartura e a universalidade se articulam às diferenças para produzir uma hierarquia alimentar: os convidados nunca podem ser iguais entre si.

Os banquetes sacrificiais também são oportunidades para a ocorrência de vários conflitos (Valeri 1994b), revelando todo o caráter agonístico das festividades. Como ocorre em outras manifestações populares, a solidariedade típica dos estados liminares (Turner 1974) de uma folia permanece em constante tensão contra os interesses de apropriação individual ou grupal dos rituais (Brandão 1981). Nas festas, o valor religioso dos repastos é sempre estabelecido em comparação com outros banquetes realizados por outros imperadores.

Não são todos os imperadores que fazem, não. Têm uns aí que faz a janta, mas só serve na mesa dos foliões. É maneira deles economizarem na saída, né? Não gastar os recursos da festa, né? Mas isso não tá certo, não. Meu sistema aqui é diferente. O folião come na mesa, mas quem quiser pode servir também. Depois que eles levantam está aberto pra todo mundo. Pode servir à vontade, porque, graças a Deus e os Senhor Santo Reis, nunca faltou nada pra ninguém. A gente tá fazendo uma coisa de devoção, né? A gente recebeu um milagre, nós estamos cumprindo um voto. Não pode ficar guardando. É pouquinho que a gente dá, mas sempre sobra, graças a Deus (Pereira 2011:337).

Nos *potlachs* ameríndios, a honra dos seus líderes e patrocinadores é constituída por meio da competição, expressa não apenas na universalidade da distribuição generosa, mas também na conspicuidade e no desperdício espetacular (Mauss 2003). No caso das festas urucuianas, entretanto, os combates da fartura não são e nem podem ser diretos ou publicamente revelados. Classificadas negativamente pelos devotos, as competições precisam ser sempre contidas, para ganharem destaque nas conversas de bastidores que movimentam os dias que se seguem às festividades. Em outras palavras, as rivalidades obviamente florescem, mas sempre nos espaços não festivos, mediadas principalmente pela fala dos convidados anônimos que compararam às diversas folias de uma mesma localidade (Pereira 2009).

## Os sacrifícios da carne

Nas folias urucuianas, os relacionamentos entre os seres humanos e os santos católicos não parecem se organizar num sentido único, de modo a operar uma passagem irreversível, de cima para baixo ou de baixo para cima, entre os domínios sagrados e profanos da existência social<sup>23</sup>. Nelas, as consagrações se operam em duas frentes distintas, associadas, cada uma delas, a duas noções centrais: a de gado do santo, de um lado, e a de comida festiva, de outro.

Num primeiro momento, trata-se do animal que se aproxima do mundo das divindades do céu como uma dádiva oferecida pelos seres humanos às entidades celestiais. Os bens espirituais, do lado dos santos, são assim intercambiados pelos bois, bens materiais que provém diretamente do mundo dos homens. O animal, nessa relação, é ainda destituído de seu valor de mercado cotidiano para se consolidar como uma propriedade divina, totalmente excluída do universo das trocas comerciais e sociais. Consagrado, ele identifica uma relação quase pessoal entre um devoto (cercado pelos membros de sua família) e o seu santo devocional. Ao mesmo tempo, ele antecipa o caráter coletivo da festa do santo, como alimento em potencial dos seus repastos.

Num segundo momento, o boi deixa de existir para dar lugar à comida, que deve encontrar nos homens, durante as refeições realizadas aqui na terra, o seu destino final. Nesse sentido, a relação se inverte e é o santo, através dos organizadores da festa e seus ajudantes, que se encarrega de oferecer os benefícios do seu animal, concretizados na carne de gado, para o consumo coletivo dos homens. Em troca da dádiva material oferecida em nome das entidades sagradas, os seres humanos agradecem por meio de cantos e palavras de respeito e louvação. A consagração, pois, se daria de cima para baixo até alcançar o domínio mais recôndito da vida individual, no corpo; onde, de acordo com as ideias de Hubert e Mauss, estaria havendo uma “comunhão alimentar que leva ao mais alto grau de intimidade” (Hubert & Mauss 1999:183). A operação também instaura um momento de fartura em contraposição a uma época cotidiana de escassez social e alimentar. Nesse eixo de operações, a refeição cerimonial se destaca como o ápice de um processo por meio do qual ocorre a passagem entre uma relação quase íntima entre um devoto e uma entidade católica para um acontecimento coletivo, no qual o santo se relaciona com toda uma comunidade através da comida sacralizada que assenta no meio dos convidados.

A passagem entre os movimentos iniciais e finais do processo sacrificial é garantida pela presença de um terceiro eixo horizontalizado de ações, vinculado à morte propriamente dita do animal e a sua transformação em alimento festivo. Realizado fora das imediações mais espetaculares da festa, o abate bovino opera a transmutação definitiva do boi vivo numa espécie de “quase-objeto” morto, uma coisa totalmente submetida à manipulação dos homens. A noção de carne

de gado se destaca como a categoria intermediária entre o animal recém-abatido e sua condição de alimento em potencial. Entidade de tipo liminar, nem boi do santo, tampouco comida pronta, a carne pode ser definida como uma realidade transicional e marginal que se sustenta sobre sua própria indefinição (Turner 1974; 2008). Sua presença introduz a oposição entre o cru e o cozido, entre o ainda não elaborado e o que já foi social e culturalmente transformado (Lévi-Strauss 2006:431). A carne, muito mais do que apenas articular os estados pelos quais passam os alimentos, evoca conceitos que expressam certas transformações sociais e cosmológicas importantes, propondo a classificação de pessoas, coisas e ações morais.

Nessa condição, o alimento abre caminho para a atividade positiva dos seres humanos, responsáveis diretos por operar suas transformações. A passagem entre o cru e o cozido é efetuada através da atuação mediadora dos trabalhos da carne. Mais do que apenas um conjunto de ações técnicas direcionadas à transformação do gado sacrificado em comida festiva, as atividades são verdadeiros dons religiosos. Aquele que se esforça para produzir uma festa, também se esforça para homenagear o seu santo devocional. Os trabalhos da carne são, antes de tudo, a contrapartida humana da obra divina (Pereira 2004; 2011). Se o gado é uma oferta dos santos para o usufruto dos seres humanos das festas, as atividades produtivas relacionadas à alimentação recolocam e reafirmam, através da troca, a posição dos homens e das mulheres na sociedade e no cosmos.

Desse modo, são essas atividades classificadas como “trabalho” que situam o indivíduo na sociedade e no cosmos, permitindo-lhe uma comunicação tanto com a esfera mundana quanto com a esfera supramundana, construindo uma ponte entre duas dimensões fundamentais e complementares de sua autoconsciência, de suas concepções de *self* (Contins & Gonçalves 2008:32).

Os homens se destacam como os principais responsáveis pela transformação do animal vivo em alimento cru, através do qual eles abastecem a moradia para a produção dos festejos. Suas atividades estão relacionadas à matança e às rivalidades. As passagens comandadas pelo seu trabalho podem ser entendidas pelas práticas da dominação, da seleção e da distinção. São os homens que submetem o animal, que lutam contra a sua resistência, que o sangram para esvair sua vida, que o cortam em partes diferentes e que selecionam o que é útil e o que é inútil para adentrar a residência da festa. A lógica do seu trabalho é ordenadora e classificatória; o sentido proposto por suas ações é o de dividir e discriminar. Evocando a honra associada à luta com os animais, o sangue distingue o domínio masculino do sacrifício ao mesmo tempo em que opera a passagem da vida para a morte. Dentro do corpo, ele estabelece as ligações

entre as partes (órgãos, vísceras, membros) do boi (Brandão 1995). Retirado, sugere a vida que se esvai, abrindo caminho para a atividade discriminatória do trabalho masculino<sup>24</sup>.

As mulheres, por outro lado, atuam num sentido inverso, efetuando a passagem do cru ao cozido sagrado, que servirá de alimento nos banquetes religiosos. As atividades femininas regeneram a vida a partir do animal morto. Se num momento a carne do gado aponta para o selvagem, para a natureza e para o mundo masculino, ela também remete à comida, que se aproxima da sociedade e das elaborações da cultura: o cozido está associado ao mundo do lar, ao universo das relações entendidas como harmônicas e de consideração (Lévi-Strauss 2006)<sup>25</sup>. Nesse processo de transformar o exterior no interior, de trazer a rua para dentro da casa, o homem realiza as distinções e as seleções, ao passo que as mulheres efetuam as agregações e fusões, montando novas combinações entre os elementos. A água, que dilui e amacia a carne, domina os seus trabalhos, enquanto o cozido expressa uma passagem entre coisas que são separadas e estanques – individualizadas umas das outras – a certos elementos nos quais as relações e agregações são tonificadas. A carne macia, a mistura dos temperos, os banquetes coletivos que prometem um tempo de fartura; todos são elementos de um código sempre relacional e intermediário, marcado pelo sentido de ligação (Da Matta 1986)<sup>26</sup>.

O sistema de transformações associado aos trabalhos da carne também articula todos os personagens da festa segundo concepções espaciais da diferença. Do lado de fora, extremo, há a presença destacada de personagens masculinos, alheios à vida doméstica, que ajudam na matança dos animais. Na medida em que nos aproximamos da casa, entretanto, o imperador e seus representantes entram em cena: na hora de descer as carnes, no momento decisivo de se escolher os melhores pedaços, de se guardá-los e distribuí-los para aqueles próximos que ajudaram nos trabalhos. Note-se também que “lá fora” as relações são baseadas em acordos mais individualizados, muitas vezes mercantilizados e mediados pelo dinheiro (paga-se um matador, vende-se o couro do animal morto etc.). O sentimento que envolve seus participantes é de rivalidade e desconfiança, sendo parcialmente controlado pela presença de pessoas da consideração do imperador durante o sacrifício e a pesagem. Dentro da casa, ao contrário, tudo é entendido de modo diferente: são as pessoas próximas que trabalham no lugar. As trocas não remuneradas são mais intensas e mesmo quando existe a possibilidade de pagamento (como no caso das cozinheiras) o uso do dinheiro e a noção de equivalência são subsumidos pela proeminência das dádivas. As próprias carnes, além de preparadas, são também distribuídas na forma de presentes aos que ajudaram no processo ou como comida durante os banquetes cerimoniais.

Segundo Victor Turner (1977), os modelos expiatórios e de comunhão não correspondem necessariamente a dois rituais distintos, senão que poderiam ser

mais corretamente compreendidos como estágios diferentes de um mesmo processo sacrificial. Nas atividades de redenção ou abnegação (*abandonment*), a expiação se dá em torno da renovação pessoal e social através da remoção das poluições, corrupções e divisões ocasionadas pela mera participação no domínio da estrutura social. As imolações, nesses casos, são momentos liminares, onde a humanidade passa a ser entendida como uma coleção indistinta de indivíduos unidos em torno do amor e da autoentrega. As ações profiláticas (*prophylaxis*), ao contrário, destacariam as hierarquias e as oposições segmentares para reforçar as divisões e os interesses próprios de certas personagens da estrutura social.

Grandes religiões, tais como o cristianismo, movem-se entre estes polos do processo sacrificial, entre “Chilamba” e *Lustratio arcis*, por assim dizer, que em si mesmos correspondem à natureza dual do “social”: “*communitas*” e estrutura. De um lado Jesus, no calvário, “abandona” a si próprio: “não minha vontade, mas a Tua”. De outro lado, teólogos, começando com São Paulo, extraem todas as implicações do resgate ou metáfora da redenção, com suas implicações estruturais na escravidão e no mercado. Num polo, o “self” é imolado pelo outro, no polo oposto o outro é imolado pelo “self”. Entre os polos há muitas gradações de sacrifícios: parte do “self” pode ser oferecido para alguns outros; parte de outros podem ser oferecidos para todo o “self”. Estes nuances podem ser codificados de muitas maneiras: no tipo e na quantidade da vítima, na maneira da sua imolação, no tipo de oficiante, no tempo e no lugar da ocasião sacrificial (Turner 1977:213, tradução pessoal).

Os sacrifícios estariam, então, intimamente relacionados a duas visões distintas sobre a própria sociedade<sup>27</sup>. Como uma atividade de redenção, eles proporiem a imolação do self em benefício da coletividade. As imolações construiriam a imagem de uma sociedade que dissolve seus limites e desenhos estruturais, aniquilando ou enfraquecendo as distâncias para erigir, ainda que transitoriamente, uma *communitas* religiosa. Num sentido inverso, entretanto, as profilaxias encenam a aniquilação do outro em favor do self. A ênfase recai sobre a permanência da ordem estrutural a partir das distinções entre diversas categorias sociais e cosmológicas – nesses momentos, o que importa é mostrar os limites e as fronteiras entre os seres e as coisas. No modelo de Victor Turner, as possibilidades combinatórias da estrutura e da *communitas* seriam, a rigor, infinitas, dependendo dos sacrifícios etnograficamente observados.

Os trabalhos da carne, em certa medida, também são formas socialmente instituídas de se encenar certas combinações entre estrutura e *communitas*. O intervalo entre a morte do boi e a oferta do alimento corresponde à passagem

do domínio da honra para o universo da graça (Pitt-Rivers 1992; Brandão 1995; Gonçalves & Contins 2008; entre outros)<sup>28</sup>.

Realizando suas obrigações nos limites da dominação e da seleção, os homens operam no sentido de prever e controlar as coisas naturais, estabelecer leis e ordenações, conquistando assim sua reputação por meio do trabalho no e sobre o mundo. As mulheres, por sua vez, indicam a dissolução das fronteiras. Elas misturam, agregam, transformam e fazem renascer sobre a morte, evocando o mistério da vida e exteriorizando a própria vontade impenetrável dos santos e das divindades: a graça. As atividades masculinas reforçam as distinções através da imolação dos animais e dos seus trabalhos com a carne. O polo feminino do sacrifício, ao contrário, aponta para o abandono das diferenças, onde misturas são produzidas em prol da constituição de uma coletividade festivo-religiosa.

Os trabalhos da carne replicam os jogos dialéticos entre estrutura e *communitas* observados ao longo de todo o processo sacrificial. As atividades apresentam a solidariedade comunitária em permanente estado de tensão com as formas de apropriação dos benefícios festivos por parte de indivíduos e grupos particulares. Os animais assassinados se identificam, em diferentes etapas do processo, com os seus doadores humanos (como oferendas às entidades sagradas), com os próprios santos (como sua propriedade inalienável), com os organizadores dos festejos (como os bois da sua festa de folia) e com a própria comunidade festiva (para quem, no limite, tudo parece ser direcionado). Sacrifícios pessoais ou coletivos a favor da *communitas*, eles também surgem para atender interesses individuais e sociais de saúde e honra. O mesmo acontece com os banquetes, nos quais a comunidade religiosa se reúne para marcar um tempo de fartura alimentar e social, ao mesmo tempo em que se serve deles para distinguir seus patrocinadores, organizadores, produtores e até consumidores. A *communitas* e a estrutura surgem sempre como sombras alternadas uma da outra. Não pode haver diferenciação sem uma base comum, assim como não poderia haver comunhão sem algum grau de diferenciação.

A questão deve ser tratada em torno das ênfases com que são apresentadas as imagens da diferença e da igualdade. No eixo definido pela presença do gado do santo, a oferta bovina é, antes de tudo, o reconhecimento do caráter inviolável da vontade divina: a graça. As disputas e os interesses do mundo da honra são evitadas e permanecem em segundo plano, como ameaças surdas ao cantório do curral. A ênfase recai sobre a gratuidade das ações, de modo a se estabelecer uma *communitas* normativa por meio da qual os homens se relacionam com os seres sobrenaturais através de “códigos religiosos e éticos e estatutos e regulamentações, legais e políticos” (Turner 2008:158). As ofertas bovinas têm seu paralelo nos próprios banquetes: a marca dos repastos é a distribuição farta, universal e regulamentada dos alimentos. Nesse momento, as competições

permanecem restritas aos bastidores da festa, quando uma folia pode ser comparada à outra através da atuação coletiva dos seus convidados anônimos.

O sacrifício bovino parece valorizar ostensivamente a gratuidade das ações à custa dos interesses e das rivalidades. A graça ganha proeminência nos momentos em que as folias se abrem para todos os seus participantes (nas doações e nos banquetes coletivos), na mesma medida em que a honra (dominante quando da morte dos bois) perde seu espaço para se destacar apenas durante as atividades nas quais os convidados estão ausentes. A passagem de um tempo de escassez social e alimentar para outro de fartura e universalidade depende do trabalho positivo dos personagens sacrificiais.

As festas, certamente, podem ser ao mesmo tempo dotadas de transcendência e servirem aos interesses de indivíduos e coletividades, mas preservar o espaço da conquista da honra dos olhos do observador externo é, de alguma forma, condição fundamental para que uma folia possa ocorrer de acordo com os parâmetros estabelecidos pela ideologia da graça. O sacrifício bovino é uma tentativa de se transformar a honra masculina em graça feminina, cujo problema, no entanto, está na constante ameaça de que, em momentos impróprios, o primeiro termo se sobreponha ao segundo (e vice-versa).

## Referências Bibliográficas

- BEIDELMAN, T. O. (1966), "The Ox and the Nuer Sacrifice: Some Freudian Hypotheses about Nuer Symbolism". *Man*, nº 4: 453-67.
- BITTER, Daniel. (2010), *A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de Reis*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1981), *Sacerdotes da viola*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1995), *A partilha da vida*. São Paulo: Geic/Cabral Editora.
- \_\_\_\_\_. (1999), *O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. Campinas: Editora da Unicamp.
- CANDIDO, Antônio. (1964), *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- CAVALCANTI, Maria Laura. (2006), "Temas e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi". *Mana*, nº 1, vol. 12: 69-104.
- CONTINS, Márcia & GONÇALVES, José Reginaldo Santos. (2008), "A Escassez e a Fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro". In: M. L. Cavalcanti & J. R. S. Gonçalves (orgs.). *Ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa.
- DA MATTA, Roberto. (1986), *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco Editores.
- DETIENNE, Marcel. (1989), "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice". In: M. Detienne & J.-P. Vernant (orgs.). *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DOUGLAS, Mary. (1991), *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70.
- DURKHEIM, Emile. (2000), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. (1956), *The Nuer religion*. Oxford: The Clarendon Press.
- FIRTH, Raymond. (1963), "Offering and Sacrifice: Problems of Organization". *The Journal of the Royal*

- Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, nº 1: 12-24.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. (2007), *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel. (1999), "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício". In: M. Mauss. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976), *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional.
- \_\_\_\_\_. (2006), *A origem dos modos à mesa: Mitológicas 3*. São Paulo: Cosac Naify.
- MARQUES, Ana Cláudia. (2002), *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- MAUSS, Marcel. (2003), *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- PEREIRA, Luzimar Paulo. (2004), *Os andarilhos dos Santos Reis: um estudo etnográfico sobre Folia de Reis, bairro rural e sistemas de prestações totais*. Rio de Janeiro: Dissertação em Agricultura e Sociedade, CPDA/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (2008), "A viola do diabo: notas sobre narrativas de pactos demoníacos no norte e noroeste mineiro". In: E. Giumbelli et al. (eds.). *Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- \_\_\_\_\_. (2011), *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Uruçuia, MG*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.
- PITT-RIVERS, Julian. (1988), "Honra e posição social", In: J. G. Peristiany (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (1992), "El lugar de la gracia en la antropología". In: J. Pitt-Rivers & J. G. Peristiany (ed.). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza editorial.
- POMIAN, Krzysztof. (1987), "Coleção". In: R. Ruggiero (ed.). *Enciclopédia Einaudi. Memória-história (vol. 1)*. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda.
- PRADO, Regina de Paula. (1977), *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa*. Rio de Janeiro: Dissertação em Antropologia Social, PPGAS/UFRJ.
- ROBERTSON-SMITH, W. (2002), *Religion of the Semites*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- SAHLINS, Marshall. (2007), *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- TURNER, Victor. (1974), *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1977), "Sacrifice as Quintessential Process Prophylaxis or Abandonment". *History of Religions*, nº 3: 189-215.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.
- TYLOR, Edward B. (1903), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.
- VALERI, Valerio. (1994a), "Rito". *Enciclopédia Einaudi 30: Religião-rito*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_. (1994b), "Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huauhu". *History of Religions*, nº 2: 101-31.
- VAN GENNEP, Arnold. (1978), *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- WEINER, Annette. (1992), *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping while Giving*. Berkeley: University of California Press.
- WOORTMANN, Klass. (1982), "Casa e família operária". *Anuário antropológico*, n. 80: 119-50.
- \_\_\_\_\_. (1987), "Com parente não se negocia: o campesinato como ordem moral". *Anuário antropológico*, n. 87: 11-73.

## Notas

<sup>1</sup> Nestes contextos de encontro com o sagrado, as sequências ordenadas do sacrifício bovino fazem parte, elas mesmas, de todo um conjunto maior e mais abrangente de ações, que engloba a própria

festa e a sociedade na qual ela está inserida. “Eu vejo o sacrifício como um *processo* com diversos estágios (uma sequência comum segue invocação-consagração-imolação-comunhão). O processo como um todo, além do mais, pode ser ele mesmo um estágio de um processo ritual maior. Aquele processo também pode ser uma fase num prolongado drama ou crise social, com momentos rituais e seculares. Ou pode ser encaixado dentro de um processo associado ao calendário do ano agrícola” (Turner 1977:189, tradução livre).

- <sup>2</sup> Há uma extensa literatura historiográfica e antropológica sobre os sacrifícios. Remeto aos clássicos Tylor (1903), Robertson-Smith (2002) e Hubert & Mauss (1999), passando pelos trabalhos de Evans-Pritchard (1956), Beidelman (1966), Lévi-Strauss (1976), Detienne (1989), Valeri (1994b), entre outros. A distinção entre as dimensões cosmológicas e sociológicas nas práticas sacrificiais, neste artigo, é um recurso meramente analítico. Entendo que o processo articula ambas as dimensões como um verdadeiro fato social total (Mauss 2003).
- <sup>3</sup> Gostaria de agradecer a todos os promotores e participantes dos festejos urucuianos que me receberam com paciência e generosidade no decorrer de meus trabalhos de campo. Também quero agradecer aos professores José Reginaldo Santos Gonçalves, Maria Laura Viveiros de Castro, Marco Antonio Gonçalves, Marcia Contins e Renata de Castro Menezes pelos comentários estimulantes durante a defesa da minha tese de doutoramento. Em especial, agradeço aos colegas do GT “Religião e objetos”, da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), pelas considerações ao trabalho que deu origem a este artigo. Minha pesquisa de campo contou com o apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Este artigo foi escrito com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), via Programa de Apoio a Projetos Institucionais com a Participação de Recém-Doutores (PRODOC).
- <sup>4</sup> No seu *Ensaio sobre a Dádiva*, Marcel Mauss (2003) já havia nos alertado para o caráter ambivalente do conceito de crença em certas sociedades ditas “primitivas” ou “tradicionalistas”, indicando sua proximidade com o tema das prestações e contraprestações totais.
- <sup>5</sup> As folias urucuianas são dedicadas aos mais variados santos do panteão católico. Há as folias dos Santos Reis, as de São Sebastião, as de São José, de Bom Jesus da Lapa, de Nossa Senhora Aparecida e de Santa Luzia; só para citar as mais importantes. Todas elas se realizam em épocas precisas, de acordo com o calendário religioso que estabelece dias específicos para cada entidade: 06 de janeiro (Santos Reis), 20 de janeiro (São Sebastião), 19 de março (São José), 10 de agosto (Bom Jesus da Lapa), 12 de outubro (Nossa Senhora Aparecida) e 13 de dezembro (Santa Luzia). As datas marcadas pelo calendário religioso para a realização de cada um dos festejos formam, no entanto, apenas um ponto de referência para sua execução. Uma única folia pode durar de um a doze dias, antecedendo sua data oficial, a depender do santo para o qual ela é dedicada ou do conteúdo dos votos dos seus principais organizadores e patrocinadores.
- <sup>6</sup> As folias como sistemas de prestações totais foram tematizadas por Brandão (1981). Ver também, Pereira (2004; 2011) e Bitter (2010), entre outros.
- <sup>7</sup> Literalmente, fala-se em “dar um boi pra festa”, que é a mesma coisa que dizer “dar um gado para o santo”.
- <sup>8</sup> Vale notar, desde já, que os rituais dramatizam as relações entre os domínios visíveis da vida natural e social e os planos invisíveis do mundo dos santos (Pomian 1987). Victor Turner (1977) também destaca esse tipo de mediação nas oferendas sacrificiais Ndembu.
- <sup>9</sup> Há, nesse sentido, santos reconhecidos como “especialistas” em determinados assuntos humanos. A Santa Luzia, por exemplo, é a “Santa dos olhos”; São Sebastião cuida das “doenças infecciosas” e é o patrono dos militares. Sobre o tema, ver Pereira (2011).
- <sup>10</sup> Nesses casos, a contrapartida ofertada se materializa na entrega de cabeças ainda jovens, com nítida preferência pelos primogênitos nascidos depois que os rebanhos foram salvos pelas entidades sobrenaturais.
- <sup>11</sup> O animal selecionado para o sacrifício é o gado de corte, criado para servir de alimento aos seus próprios criadores ou ser vendido aos açougues e casas de carne da região. Ele pode ser do sexo

masculino (o boi, no sentido estrito) ou feminino (a vaca); pode ser um animal ainda jovem (garrote) ou adulto, pronto para o corte. São excluídas do sacrifício as cabeças consideradas muito velhas (sua carne é dura) ou excessivamente novas (têm pouca carne). Também não são abatidos o gado reprodutor e os bois de carro, de alguma maneira entendidos como impróprios para o consumo alimentar (Pereira 2011). A distinção entre os animais considerados comestíveis e os não comestíveis não está necessariamente relacionada às suas supostas diferenças naturais ou biológicas. O que verdadeiramente os distingue, do ponto de vista dos criadores, são seus significados econômicos, sociais e cosmológicos particulares. Não pretendo trabalhar o tema neste artigo, mas é possível adiantar a ideia de que um dos elementos centrais a definir as criações que podem ou não ser abatidas para o consumo alimentar nos é dado pelo sistema de nomeações. O nome sugere uma maneira de humanizar certos animais de um rebanho. O gado nomeado participa da vida urucuiana numa condição de sujeito diferenciado, sendo assim permanentemente excluído do mundo culinário. Sua comestibilidade, em outros termos, está inversamente relacionada à sua humanidade (Pereira 2011; cf. Sahlins 2007).

- <sup>12</sup> Aliás, segundo contam alguns criadores, muitos bois “teimosos” ou “atentados” que gostam de cruzar os limites estabelecidos pelo produtor em sua propriedade acabam sendo escolhidos para serem doados ao santo; como uma espécie de punição imposta ao seu comportamento condenável.
- <sup>13</sup> No fundo, o que existe no mundo dos dons, escreve Mauss, é a “mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas” (2003:202).
- <sup>14</sup> A catira é uma troca econômica baseada na venda e compra de gado. O catireiro é o negociante de rebanhos, comprando aqui para vender acolá as cabeças de vários criadores.
- <sup>15</sup> Algumas vezes são usados tratores para puxar o animal, o que parece conferir um caráter ainda mais dramático às operações.
- <sup>16</sup> Pode-se levantar a hipótese de que a interdição do sangue sacrificial às mulheres estaria relacionada ao tema da menstruação. A conexão entre ambos os fenômenos é, até certo ponto, clássica nos estudos sobre sacrifício (Evans-Pritchard 1956; Beidelman 1966; entre outros). Entretanto, ainda não pude avançar nesse debate, no que concerne às matanças urucuianas do gado. As limitações são, num primeiro momento, de ordem etnográfica. Por ser homem, tive pouco acesso a dados que me permitissem compreender as relações simbólicas entre a menstruação e o sangue do animal sacrificado. De modo geral, é possível, no entanto, dizer que a noção de “regras femininas” implica o reconhecimento de um fenômeno de recorrência regular, medido por meses e fases da lua. Além disso, o conceito evoca o período de fertilidade da mulher, quando ela ainda é capaz de gerar filhos. Nesse sentido, as regras indicam períodos liminares. Quando vive suas regras, a mulher está sujeita a diversos tabus alimentares, sexuais, sociais etc (Brandão 1995). A situação parece associada à ambiguidade inerente ao sangue menstrual. Associado às mulheres, ele implica, de um lado, a fertilidade: a mulher que não menstrua, segundo a definição de algumas urucuianas, é “seca” (infértil). Embora revele a força procriadora da feminilidade, a menstruação, no entanto, remete também a uma fraqueza. Fora do corpo, o sangue indica a vida que se esvai (definitivamente, com a morte, ou, temporariamente, com a menstruação). Para os homens, contudo, o sangue evoca a honra individual e familiar. Herdado a partir de um tronco familiar (do próprio sangue), ele também precisa ser constantemente reafirmado através de gestos memoráveis e respeitáveis. Além disso, ligado aos homens, o sangue implica violência. Quando alguém diz “sangrar” quer dizer matar e matar pela honra. A evitação das mulheres durante os sacrifícios bovinos parece estar associada à separação simbólica entre domínios distintos que, veremos adiante, precisam ser preservados: o do masculino e do feminino, o da competição e o da aliança, o da graça e o da honra etc.
- <sup>17</sup> O tratamento honroso dispensado aos animais é uma característica da corrida de touros espanhola. “Esta no es la única escena dramática que puede ser presenciada en el ruedo: La muerte del toro es, generalmente, horrible y trágica, así como dramática. Si el matador falla en su deber ritual, evadiendo ‘el momento de la verdad’ (es decir, el que requiere del mayor coraje), cargándose hacia un costado em vez de ir sobre los cuernos, se le dice que há ‘asesinado’, y no que há matado (en el sentido de inmolar) al toro” (Pitt-Rivers 1992:222).

- <sup>18</sup> Ana Cláudia Marques destaca significado semelhante do sangue na definição das qualidades humanas (Marques 2002).
- <sup>19</sup> O couro, por exemplo, é guardado e vendido para fabricação de chapéus, botas e selas. A cabeça, o bucho (estômago) e o fígado são separados como alimentos de pequeno ou grande valor simbólico. O ubre também é guardado, assim como o fel que, misturado no álcool, seria ótimo para cicatrizar e curar feridas. As vísceras, contudo, não parecem ser aproveitadas como alimento dos homens. Mas, deixadas nos matos próximos, elas serão a comida de animais selvagens ou domésticos que porventura estejam próximos do local da matança.
- <sup>20</sup> O vocábulo “quarto” evoca a fração do animal esquarterado.
- <sup>21</sup> Além de dominarem as receitas necessárias à produção da comida festiva, as cozinheiras também precisam ser reconhecidas pela capacidade de organização, pelos cuidados com a higiene e pelo compromisso com os festejos.
- <sup>22</sup> Uma descrição densa das atividades rituais dos banquetes pode ser encontrada em Pereira (2011).
- <sup>23</sup> A noção de irreversibilidade como intrínseca às operações sacrificiais é oferecida por Lévi-Strauss (1976).
- <sup>24</sup> O tema do sangue é central na análise de diversos sacrifícios. Ver Mauss & Hubert (1999), Evans-Pritchard (1956), Beidelman (1966), Valeri (1994), entre outros. Turner (1977), especialmente, aponta para sua qualidade de símbolo de liminaridade e sua associação com o nascimento e a morte.
- <sup>25</sup> Segundo Lévi-Strauss (2006), enquanto o assado é submetido ao contato direto com o fogo (natureza), o cozido é produzido através de uma dupla mediação cultural: a da água e a do recipiente onde ela está colocada (panelas, tachos etc).
- <sup>26</sup> Os contrastes são visíveis na própria organização das atividades masculinas e femininas. Os trabalhos das cozinheiras são complementares entre si: enquanto uma mulher acende o fogo, a outra prepara os temperos. Já na matança, o trabalho não é difuso, mas, pelo contrário, focado, de maneira que os homens estão todos voltados para o único e exclusivo gesto de sacrificar o boi.
- <sup>27</sup> Não se trata, pois, de retomarmos o tema com o intuito de recolocarmos, noutros termos, as conhecidas oposições durkheimianas entre indivíduo e sociedade, a partir da qual o sacrifício surge como uma espécie de dádiva de si próprio que o indivíduo dá em nome da sociedade (Durkheim 2000).
- <sup>28</sup> Trata-se, em certo sentido, como escreve Pitt-Rivers, de pensar que há, entre os domínios da graça e da honra, todo um conjunto de distinções entre as antigas oposições entre a cabeça e o coração, o que se sente e o que se sabe, a visão subjetiva e a visão objetiva, o misterioso e o racionalismo, o sagrado e o profano (Pitt-Rivers 1992:288).

Recebido em maio de 2011  
Aprovado em novembro de 2011

**Luzimar Paulo Pereira** ([mazinhodepaula@yahoo.com.br](mailto:mazinhodepaula@yahoo.com.br))  
Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É professor e pesquisador Pós-doutorado Júnior (CNPq) do Departamento de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. É integrante do Núcleo de Antropologia dos Objetos (NUCLAO) e do Laboratório de Antropologia da Arquitetura e dos Espaços (LAARES). Em 2011, publicou o livro *Os Giros do Sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*.

---

**Resumo:**

---

**Os sacrifícios da carne: a morte do gado e a produção dos banquetes nas folias de Urucuia, MG**

A morte do gado nas folias de Urucuia é um processo sacrificial e como tal realiza um duplo movimento de sacralização: de um lado, o boi é envolto por uma aura sagrada que o transforma em propriedade dos santos; de outro, suas carnes oferecidas em banquete comunicam de “cima para baixo” os poderes sagrados associados à entidade religiosa. Neste artigo, estudo os mecanismos responsáveis pela constituição da unidade sacrificial a partir das operações simbólicas ascendentes e descendentes relativas aos bois e à comida festiva. A totalidade do sacrifício se constrói a partir da ideia de carne de gado. Entidade liminar entre o animal vivo e o alimento pronto, ela realiza as mediações entre os planos naturais, sociais e sobrenaturais mobilizados durante os festejos.

**Palavras-chave:** festas religiosas, sacrifício, folia, gado.

---

**Abstract:**

---

**The sacrifices of the flesh: the death of livestock and production of the banquet in Urucuia, MG**

The death of the cattle/ox and collective consumption of its meat for at *folias* of Urucuia, MG, are truly sacrifice processes. As such, these processes perform reciprocal movements of sacred acts. On one hand, the ox donated by devoted people to the ceremonials during the *Folias*' festivities is surrounded by a sacred aura that turns the ox an ownership of the saints. On the other hand, the ox meat offered on behalf of the saints' is a communication from “Sacred above to people down here” of sacred powers associated with a religious entity to the entire community of devoted people. In this article, I aim to study the mechanisms responsible for formation of the sacrifices units (in this case the ox) of the symbolic operations from “Sacred above to people down in earth” involving the cattle/ox in the festive food. The whole sacrifice is built from the idea of cattle/ox meet. The sacrificed ox meet is the entity mediating the live animal and the food ready to eat, which performs all the necessary mediations between natural, social and supernatural aspects taking place during the festivities.

**Keywords:** sacrifice, festivities, cattle, religion.