

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ESCULTURA DE CARNE E SANGUE: UMA EXPERIÊNCIA
ESTÉTICO-RELIGIOSA DO SACRIFÍCIO NO TERREIRO *ILÊ ASÈ*
AZERI OYÁ – JABOATÃO DOS GUARARAPES (PE)

DÉLIO ROBERTO FREIRE

RECIFE
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ESCULTURA DE CARNE E SANGUE: UMA EXPERIÊNCIA
ESTÉTICO-RELIGIOSA DO SACRIFÍCIO NO TERREIRO *ILÊ ASÈ*
AZERI OYÁ – JABOATÃO DOS GUARARAPES (PE)

DÉLIO ROBERTO FREIRE

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-graduação em
Antropologia da Universidade Federal
de Pernambuco como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em
Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Rios do Nascimento

RECIFE
2010

Freire, Délio Roberto

Escultura de carne e sangue : uma experiência estético-religiosa do sacrifício no terreiro ilê asè azeri oyá – Jaboatão dos Guararapes(PE) / Délio Roberto Freire. - Recife: O Autor, 2010

120 folhas : il., tab., fotos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. 2010.

Inclui: bibliografia e anexo.

1. Antropologia. 2. Candomblé (culto). 2. Experiência religiosa – Estética. 3. Animais – Sacrifício. I. Título.

**39
390**

**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2010/99**

DÉLIO ROBERTO FREIRE

**“ESCULTURA DE CARNE E SANGUE: UMA EXPERIÊNCIA
ESTÉTICO-RELIGIOSA DO SACRIFÍCIO NO TERREIRO ILÊ ASÊ
AZERI OYÁ – JABOATÃO DOS GUARARAPES – PE.”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 30/06/2010.

BANCA EXAMINADORA



Prof^o Dr^o Luis Felipe Rios do Nascimento (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof^a Dr^a Mísia Lins Reesink (Examinadora Titular Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE



Prof^o Dr^o Eduardo Duarte Gomes da Silva (Examinador Titular Externo)
Departamento de Comunicação Social – UFPE

Aos herdeiros dos meus débitos,
meus queridos filhos, Carla
Marina (a gostosona) e Paulo
Roberto (o bonitão).

Não perguntamos a uma maçã porque não amadureceu naquele momento e não noutra. Neste sentido o escritor é uma maçã, tem uma idéia, desenvolve-a pouco a pouco, até que sente que está pronto para começar a escrever. O que há de mais complicado neste processo passa-se no subconsciente, um subconsciente que trabalha por conta própria e só depois apresenta os resultados.

José Saramago

AGRADECIMENTOS

The Oscar goes to!

Vixi!!! São tantas pessoas para agradecer... Tantas emoções! Tantas coisas aconteceram nesses últimos anos que nem sei por onde começar. Tentarei ao máximo não deixar ninguém de fora do rol de pessoas que, de uma maneira ou de outra, contribuíram na concretização de uma idéia, um tanto quanto louca, que é a elaboração de uma Dissertação de Mestrado.

Em primeiríssima mão agradeço a Deus (a pedidos) e aos meus pais, Dalton José Freire e Alda Iza Chaves Freire, por terem acreditado que isso seria possível, e a minha irmã Cláudia Cristhiani Chaves Freire que ajudou na tradução de alguns textos. Aos tios e tias que torceram por mim. E claro, a minha querida avó, Dona Lizete Chaves, a quem chamo carinhosamente de Quitéria, que a sua maneira sempre me incentivou. Amo todos vocês e desculpem pelo meu estresse e pavio curto. Um beijo em todos.

Lembro carinhosamente de quatro grandes amigos, quatro grandes irmãos, companheiros de farra, de troca de conhecimentos, de conversas jogadas fora, de brincadeiras, de refeições maravilhosas, de presença nas horas fáceis e principalmente nos momentos mais complicados: Eudes Pavel, Welligta Bastos (Zidane), Alexandre Gomes de Sá (o gordo) e Cláudio P. dos Nascimento (negão) – adoro vocês. Não posso deixar de fora os irmãos Medeiros, Adriano e Alexsando, como também Antônio Marmo, que ajudaram na tradução de alguns textos, a Jaidelson Souza companheiro de história em quadrinhos,

deu a maior força na confecção da capa da dissertação, e aos irmãos Ferreira, André e Aurélio, pelos socorros prestados quando o meu computador ficava temperamental e cismava em ter vontade própria. De muito, muito longe tem o Sidney Motta, grande parceiro, que mesmo a distância nunca deixou de me apoiar, um abraço fraterno.

Um agradecimento aos colegas de trabalho e luta, principalmente, a Paulo Alexandre e Arlene Gomes, que me apoiaram no momento em que pensava em abandonar o curso devido às incertezas profissionais e a falta de reconhecimento do nosso trabalho. Peço desculpa aos dois pelo meu estresse e grosserias *à la* Capitão-do-Mato. A minha antiga diretora Maria José Barbosa Baracho, da Escola Professor Trajano de Mendonça, que ajudou como pode nos momentos em que precisei me ausentar. Aos amigos de outras escolas como Rossana Moura, Elisomar Costa e Lincon Ferreira, pelas conversas e desabafos com relação a minha vida profissional. Não é nada fácil ser professor do Estado!

A minha turma do mestrado 2008, principalmente, Gleidson, Hugo Leonardo, Lúcia Helena e Mariana Figueroa. Sempre presente em conversas, em trocas de idéias, empréstimos de livros, dúvidas equacionadas, companheirismos, todos componentes do mesmo barco de iaô, renascendo para uma nova etapa das nossas vidas. Nesta lista entra também todas as pessoas que “carregam piano” no Departamento de Antropologia da UFPE: Ademilda, Regina, Ana, Jonas, as meninas dos serviços gerais, entre outros.

Ao meu Professor, Eduardo Duarte, que mesmo após ter se desligado do Departamento de Antropologia da UFPE, continuou a me orientar nos momentos mais necessários através de trocas de e-mail e em conversas previamente agendadas e que aceitou ser o examinador externo da minha banca de defesa. Agradeço, e muito, pela paciência e compreensão a mim dispensada, já que muitas vezes não cumpri com os prazos entre nós combinados. Venho agradecer ao Professor Luis Felipe, que aceitou ser meu orientador após o desligamento do Professor Eduardo Duarte, me dando o suporte necessário para que eu alcançasse os meus objetivos.

É indispensável falar do acolhimento que recebi do povo-de-santo do terreiro Ilê Asè Azeri Oyá. Povo que sempre me recebeu bem, e ainda recebe, toda vez que apareço por lá. Principalmente ao babalorixá Fomo D’Oxum, por ter confiado e permitido que eu

freqüentasse a sua casa, quase sem restrições, ao babalorixá Oldair de Xangô, pelos diversos esclarecimentos a respeito dos rituais e as conversas prazerosas que tivemos ao longo desse tempo. Ao pai-pequeno Cosmo, sempre atencioso e prestativo. Ao ogan Sid, de Natal, pelas conversas informais sempre enriquecedoras. E a outros freqüentadores da casa que de alguma maneira contribuíram com alguma informação. Sei que em alguns momentos a minha presença, com a máquina fotográfica na mão, causou algum incômodo. Em virtude disso, o paparazzo aqui pede desculpas aos Orixás e a todos da casa se por ventura eu tenha cometido alguma falta.

Para fechar com, chave de ouro, agradeço a minha mulher, Maria Lúcia Cavalcante, que sempre esteve presente no meu caminhar pela estrada de tijolos amarelos. Suas contribuições foram de suma importância na edificação concreta da minha idéia. Os tijolos colocados por ela sustentam várias toneladas de teorias. Suas intervenções nos momentos de entaves sempre surgiram com naturalidade e clareza. Nos momentos mais difíceis é em seus braços que me sinto seguro, sem ela nada disso seria possível. Como sempre tenho dificuldades para dizer o que sinto por ela, resolvi pedir ajuda a Voltaire.

Há tantas espécies de amor, que não se sabe a quem recorrer para defini-lo. Denomina-se atrevidamente *amor* um capricho de alguns dias, uma ligação sem apego, um sentimento sem estima, afetações de cavalheiro, um frio hábito, uma fantasia romântica, um gosto seguido de um pronto desgosto; esse nome é dado a milhares de quimeras.¹

¹ Voltaire. Dicionário filosófico. São Paulo: Editora Escala 2008. p. 69.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo mostrar que é possível ocorrer uma experiência estético-religiosa tendo como veículo condutor o sacrifício sangrento de animais dentro do Candomblé de Pernambuco. Por experiência estético-religiosa, entende-se que ela pode ocorrer dentro de diversas paragens, realizando-se através das emoções e das percepções humanas. A complexidade da temática ocorreu devido às diversas construções teóricas a respeito da comoção estética, fortemente arraigada na definição que o Belo recebeu ao longo dos anos. É de conhecimento comum que a imagem gerada após o fim do sacrifício sangrento, além de ser extremamente forte, vem carregada de preconceito por parte de algumas correntes religiosas e de sociedades protetoras dos direitos dos animais.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência estético-religiosa. Sacrifício. Candomblé. Animais.

ABSTRACT

This work is aiming to show that you can place a strategic aesthetic-religious experience as a vehicle driver with the bloody sacrifice of animals within the Candomblé Pernambuco. For experience of aesthetic and religious experience, stretches it can occur within several stops, realizing It is through emotions and of human perceptions. The complexity of the issue was due to the various theoretical constructs about the commotion aesthetic, strongly rooted in the definition that the "Beautiful" received over the years. The common knowledge that the image generated after the sacrifice bloody, and extremely strong are loaded with prejudice on the part of some religious currents and pinko rights animais.

KEYWORDS: Experience of aesthetic and religious experience. Sacrifice. Candomblé. Animals.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. O OFERTANTE.....	21
1.1 Contextualizando.....	21
1.2 Primeiro passo: a procura dos serviços do candomblé.....	24
1.3 Segundo passo: a consulta ao oráculo.....	28
1.4 A figura do ofertante.....	31
1.4.1 O barco.....	33
1.5 O sacrificador.....	38
1.6 O primeiro momento da experiência estético-religiosa.....	42
2. OS ANIMAIS.....	48
2.1 Uma querela inútil!.....	49
2.2 Do acondicionamento dos animais.....	54
2.3 Da aquisição e do transporte dos animais.....	58
2.3.1 Da aquisição dos animais.....	58
2.3.2 Do transporte dos animais.....	62
2.4 Das partes sagradas dos animais.....	65
2.4.1 O sangue.....	65

2.4.2 A cabeça.....	68
2.5 O imaginário estético-animal.....	70
2.6 O segundo momento da experiência estético-religiosa.....	75
2.6.1 Primeira situação: Mercado de São Jose (MSJ) e Mercado Velho de Prazeres (MVP).....	75
2.6.2 Segunda situação: Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho (FLCSA).....	76
3. O TERCEIRO MOMENTO DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-RELIGIOSA....	80
3.1 A confecção da escultura de carne e sangue.....	80
3.2 A <i>aisthesis</i> afro-brasileira.....	84
3.2.1 Não existe candomblé sem axé.....	84
3.2.2 Odara, a kalokagathia do povo-de-santo.....	86
3.3 A experiência estético-religiosa.....	89
3.3.1 A confirmação dos ogans.....	92
3.3.2 A entrega do decá.....	93
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100
6. ANEXO (FOTOS).....	107

INTRODUÇÃO

No Brasil, os estudos sobre o sacrifício vêm sendo, pode-se dizer, negligenciados.

Roberto Motta

MEU OBJETO DE PESQUISA

A confecção dessa dissertação tem por finalidade contribuir no campo dos estudos a cerca das religiões afro no estado de Pernambuco, ao eleger como objeto a ser etnografado o ritual do sacrifício sangrento de animais.

Basicamente o Candomblé de Pernambuco está dividido em quatro segmentos: o sacrifício, a folha, a festa e o transe, segundo Maria Odete Vasconcelos (2006)². Porém, é a primeira parte que terá a nossa maior atenção: o sacrifício sangrento de animais. O sacrificio dentro do Candomblé é uma regra absoluta e não uma exceção. Levando essa afirmativa em consideração procurei oferecer ao leitor da minha dissertação uma descrição e uma interpretação do ritual de sacrifício sangrento de animais.

Como sabemos, o sacrifício se encontra presente em toda a história da humanidade. Os artigos que os nossos antepassados ofereciam aos deuses eram os mesmos que os alimentavam: grãos, frutas, carnes e bebidas – a bebida também pode ser

² VASCONCELOS, Maria Odete. Curas através do Orún: rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassami (Recife). Tese de Doutorado em Antropologia pela UFPE, 2006. p. 35.

interpretada como sendo o sangue do ofertado. Ou seja, o sacrifício tem como função básica alimentar os deuses. Segundo Freud (1999):

A forma mais antiga de sacrifício, mas do que o uso do fogo ou o conhecimento da agricultura, foi então o sacrifício de animais, cuja carne e sangue eram desfrutados em comum pelo deus e por seus adoradores. Era essencial que cada um dos participantes tivesse a sua parte da refeição³.

Marcel Mauss (2005), no seu livro sobre o sacrifício, tem como proposta “*definir a natureza e a função social do sacrifício*”⁴ a partir de concepções antigas e populares do sacrifício-dádiva, do sacrifício-alimento e do sacrifício-contrato. Para ele existe um princípio em todos os sistemas sacrificiais: o “sacrifício de si”, ou “substituições sacrificiais”. Tal idéia consiste que, a oferenda de alguma forma substituirá a pessoa do ofertante. Como destaca Cristiano Grottanelli (2008):

Já foi visto como tal princípio foi enfatizado (segundo o modelo das teorias de Lévy-Bruhl relativas ao pensamento dos ‘primitivos’) por Gerardus van der Leeuw na sua crítica do *do ut des*⁵ de Tylor: todo sacrifício, escrevia o estudioso holandês, é um sacrifício de si mesmo⁶.

Essa concepção aproxima os rituais do sacrifício ao sacrifício cristão ou comunhão, isto é, “*a imaginação cristã edificou sobre plantas antigas*”, explica Fournier ao citar Mauss⁷, um verdadeiro escândalo para os seguidores do cristianismo. Numa rápida análise perceberemos que não há necessidade para os cristãos se sentirem ofendidos ou

³ FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 138.

⁴ MAUSS, Marcel. Sobre o sacrifício. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 07.

⁵ Expressão em latim que significa: dou para que me dê. Demonstrando que a relação entre sacrifício e dádiva é de troca. Santo Agostinho, nas palavras de Santo Tomás de Aquino, diz que “*quatro coisas devem considerar-se em todo sacrifício: a quem se oferece, por quem se oferece, o que se oferece e em proveito de quem se oferece*”. In: MOTTA, Roberto. Edjé Balé: alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991, p. 35.

⁶ GROTTANELLI, Cristiano. O sacrifício. São Paulo: Paulus, 2008. p. 59.

⁷ FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_21/rbcs21_09.htm. Visitado em 26 de junho de 2008.

chocados com tal comparação. Afinal, o tipo de sacrifício em questão é muito praticado pelos cristãos católicos: o sacrifício-contrato. Isto é, o sacrifício como forma de pagamento de um contrato com o santo. Entenda-se como pagamento algo que foi acertado previamente entre o devoto e o santo em troca de algum benefício.

Vê-se como é possível esboçar aqui uma teoria e uma história do sacrifício contratual. Este supõe instituições do gênero daquelas que descrevemos e, inversamente, realiza-se em grau supremo, pois os deuses que dão e retribuem estão ali para dar uma grande coisa no lugar de uma pequena coisa⁸.

Esse ponto: “acertado previamente”, implica que no Cristianismo Católico, o voto (promessa), ou seja, o sacrifício-contrato só será pago quando a graça for alcançada. Nesse caso,

o fiel pratica ritos de auto flagelação, de castigo do corpo até os limites da resistência, de atos penitencias, que privam o corpo de algo prazeroso, ou ainda, a prática de determinados rituais que provocam dor em troca de benefícios, dons ou graças concedidas pelo santo⁹.

Ao realizar tal ato a promessa estará paga, é o que os católicos chamam de ex-voto. Nessa prática, segundo José Carlos Pereira (2005), o fiel procura imitar o Cristo no seu sofrimento manifestando assim um desejo mimético e dessa maneira se igualar a Ele.

No Candomblé o princípio é quase o mesmo, a diferença consiste na relação de proximidade entre o fiel e o seu Orixá e também na cobrança que existe de forma unilateral: o santo sempre cobra o que lhe é prometido:

Cada oferta consiste apenas numa satisfação provisória. O deus nunca fica inteiramente satisfeito ou sempre há outros deuses aos quais se

⁸ MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, 1974. p. 65.

⁹ PEREIRA, José Carlos. A Eficácia Simbólica do Sacrifício: estudo de uma devoção popular do Catolicismo. Porto Alegre: Zouk, 2005. p. 09.

devem oferecer sacrifício, além daquele ou daqueles a que se está sacrificando¹⁰.

Para José Baptista (2007),

O sacrifício exerce, para os adeptos do candomblé, duas funções: uma é terapêutica, centrada essencialmente na solução de problemas específicos, ligados à saúde, ao amor ou à vida financeira; a outra é profilática, pois visa prevenir o infortúnio¹¹.

Existe no Candomblé a necessidade de sempre renovar o vínculo com o sagrado através das “Obrigações”. Como a palavra já informa é um tipo de relação que não é livre entre o fiel e o seu Orixá. O não cumprimento dessa obrigação pode acarretar em pesados danos para o infrator. Como demonstra essa passagem:

Vocês hoje em dia não se lembram dos santos velhos. Vocês se esquecem de Orixalá, Obaluaê e Nanan. Mas tomem cuidado. Quem não dá nunca obrigação aos santos velhos acaba sendo castigado. Por que é que tem tanta gente com problema de coluna? É porque se esqueceram de Orixalá. Ele não é como Exu, que vai logo mandando castigo. Não, mas tomem cuidado, porque o castigo pode tardar, mas não falta¹².

O sacrifício produzido no candomblé será único, original, não existirá outro. É um axioma, mesmo que o ritual se reproduza centenas de vezes, centenas de vezes ele não se repetirá. Por isso, o Babalorixá é extremamente meticuloso ao harmonizar os animais sacrificados, dando-lhes, no conjunto, formas e cores.

Ao fazer isso, é guiado, ao mesmo tempo, pela tradição da cultura de sua comunidade e por suas inclinações particulares, pelo impulso natural de contribuir para sua linhagem (...) com sua invenção e suas contribuições pessoais.¹³

¹⁰ MOTTA, Roberto. Edjé Balé: alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991, p. 91.

¹¹ BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Mana vol.13 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2007. Visitado em 14 de outubro de 2007.

¹² MOTTA, Roberto. Edjé Balé... op. cit. p. 102.

¹³ SUASSUNA, Ariano. Iniciação à estética. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2002. p. 262/263.

Parafraseando Lévi-Strauss (2007)¹⁴, ao fazer uma análise de um quadro de Poussin, cada parte do sacrifício é uma obra-prima do mesmo nível, tanto que tomadas à parte, apresentam o mesmo interesse. Cada componente do sacrifício é tão cautelosamente pensado quanto o todo. A beleza consiste em unir as variedades existentes levando o contemplador a alcançar uma experiência estético-religiosa.

O CAMPO

A minha inserção no campo não aconteceu do dia para noite, eu já estava decidido a estudar o modo como a experiência estético-religiosa poderia se apresentar no Candomblé de Pernambuco, uma das variáveis do meu problema, só me faltava encontrar onde isso poderia ser trabalhado, ou seja, a outra variável. Isso me levou a visitar o terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá*, localizado na comunidade da Vila da Sotave, uma região de difícil acesso do bairro de Prazeres – Jaboatão dos Guararapes (PE), com mais frequência na ânsia de encontrar alguma informação que me desse subsídio para poder alcançar o meu objetivo.

A oportunidade surgiu quando fui ao terreiro numa visita corriqueira. Na ocasião, estava acontecendo os preparativos para o ritual do sacrifício. A cozinha estava em polvorosa e vários animais se encontravam acondicionados em diversos engradados espalhados pelos cantos da casa: bode, porco, galinha, pombo, guiné, etc. No exato instante que iria começar o abate se percebeu que o número de pessoas presentes era insuficiente para dar prosseguimento a cerimônia. Nesse momento, me ofereci para segurar alguns animais (quatro galinhas brancas, duas em cada mão), mas como havia acabado de chegar da rua o meu corpo encontrava-se impuro. Foi necessário me banhar e usar vestes brancas. Agora devidamente preparado caminhei em direção à porta de entrada do Peji e me posicionei no início da fila. Após entregar os animais ao *axogum*, isto é, ao sacerdote

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. Olhar escutar ler. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 28.

sacrificial, não me sentir muito confortável com o que viria a presenciar logo depois, a matança.

Entretanto, percebi que ao assistir o espetáculo, havia uma lacuna ao interpretar o ato em termos estético-religioso. Os autores consultados como Roger Bastide (2001), Marcel Mauss (2005), George Bataille (2004), Émile Durkheim (1996)¹⁵, entre outros, a seus termos já respondiam a questionamentos anteriores. A percepção dessa lacuna só se deu depois de me encontrar sozinho no Quarto de Exú. Foi quando ocorreu o *insight*, e o problema se apresentou da seguinte maneira: como a comunidade do terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá*, da Vila da Sotave – Jaboatão dos Guararapes vivencia a experiência estético-religiosa nos rituais de sacrifício? Tendo como objetivo: descrever e analisar como a experiência estético-religiosa se apresenta por intermédio do sacrifício sangrento de animais..

Para tanto aguardei a constituição de um novo barco de iaô, quando fui informado que no mês de agosto de 2009 haveria um recolhimento para confirmação de dois ogans e a entrega de um decá. Esse acontecimento me deu a oportunidade de acompanhar de perto todos os preparativos e realização do ritual. Esse evento tem a durabilidade de quinze dias, mais curto do que o recolhimento de uma iaô, que atualmente, gira em torno dos trinta dias.

A METODOLOGIA

Um trabalho de pesquisa é de alguma maneira, uma descrição de um longo tempo que uma pessoa passa vasculhando lugares que, provavelmente, já foram visitados anteriormente. O que muda é a maneira de pensar e olhar o objeto com base em referenciais teóricos carregados com um “quê” todo pessoal. No entanto, esse toque pessoal não é suficiente para se fazer uma boa pesquisa em cima do objeto construído.

¹⁵ Para melhor esclarecimento sobre o assunto ver: BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo; Companhia das Letras, 2001.; MAUSS, Marcel. Sobre o sacrifício. São Paulo: Cosac Naify, 2005; BATAILLE, George. O erotismo. São Paulo: Arx, 2004.; DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Entre outras coisas, se faz necessário optar pela alternativa metodológica adequada à análise daquele objeto também faz parte do processo.

Vagner Gonçalves da Silva (2006) no seu livro *O Antropólogo e sua magia* ao citar Malinowski:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. (Malinowski, 1976:23)¹⁶.

Vagner está tratando, assim como o referido autor, da importância que a pesquisa de campo tem para um antropólogo. É o que alguns autores gostam de chamar de observação participante. Que no caso de Roberto Motta (1991) gosta de adotar a expressão “*observação direta dos comportamentos*”¹⁷. Porém, segundo Denzin, a observação direta faz parte do contexto da observação participante. É “*uma estratégia de campo que combina, simultaneamente, a análise de documentos, a entrevista de respondentes e informantes, a participação e a observação direta, e a introspecção.*”¹⁸

A fotografia etnográfica me permitiu ver algo que os olhos não alcançaram ou que passaram despercebidos na hora em que estava fotografando. Ela possui um sistema de linguagem com características que a literatura verbal não daria conta, permitindo, através de uma análise apurada das imagens, que as características, aparências, contextos, etc. de um ritual fique mais evidente. Segundo Marilena Chauí:

Porque cremos que a visão se faz em nós pelo fora e, simultaneamente, se faz de nós para fora, olhar é, ao mesmo tempo, sair de si e trazer o mundo

¹⁶ SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religião Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 23.

¹⁷ MOTTA, Roberto. Edjé Balé... op. cit. p. 12.

¹⁸ FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookmam, 2004. p. 152.

para dentro de si. Porque estamos certos de que a visão depende de nós e se origina em nossos olhos, expondo nosso interior ao exterior (...).¹⁹

Existem diversas determinações que intervêm nessa capacidade perceptiva, entram em campo: o saber, os afetos, as crenças, os preconceitos, os mitos, etc. Mas, isso não impede a sua reconstrução, ele é um ato atualizador em si. Sendo assim, as imagens fotográficas produzidas ao longo da minha permanência no campo foram de enorme valor, pois, é sabido que a imagem pode ser usada como uma fonte para a construção do conhecimento antropológico. Como relata Lúcia Santaella (1998),

as investigações das imagens se distribuem por várias disciplinas de pesquisa, tais como a história da arte, as teorias antropológicas, sociológicas, psicológicas da arte, a crítica de arte, os estudos das mídias, a semiótica visual, as teorias da cognição. O estudo da imagem é, assim, um empreendimento interdisciplinar.²⁰

Também fiz uso de entrevistas, porém as maiores contribuições para a construção desse trabalho, além das fotografias, foram às inúmeras conversas informais que realizei com os integrantes da casa. Muitas delas ocorreram durante os períodos das festas públicas, em outros casos quando alguma matança estava acontecendo.

A DISSERTAÇÃO

A organização dessa dissertação está edificada em três capítulos. No primeiro, apresento os primeiros passos por quem procura os serviços oferecidos em um terreiro de Candomblé e os principais personagens que compõem essa estrutura social. Na parte final proporciono ao leitor o que considero o primeiro momento da experiência estético-religiosa.

¹⁹ CHAUI, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. p. 33 In: NOVAES, Adauto (Org.). O olhar. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. In: ANDRADE, Rosane de. Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro. São Paulo: Estação Liberdade: EDUC, 2002. p. 26.

²⁰ SANTAELLA, Lucia; NOTH, Winfried. *Imagem: cognição, semiótica e mídia*. São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda. 1998, p. 13.

No segundo capítulo, trabalho a vítima do sacrifício, isto é, os animais. Navego pelos preconceitos gerados, tanto pela religião quanto a prática da imolação. Mostro as dificuldades existentes em adquirir os animais e como eles são tratados pelos criadores e pelos devotos do Candomblé, como também uma falta de legislação específica a respeito da sua venda. Na parte final reservei para o que considero o segundo momento da experiência estético-religiosa.

No último capítulo as discussões giram em torno do terceiro momento da experiência estético-religiosa. Consiste na significação que essa experiência produz em cada indivíduo, a partir dos conceitos de *Axé* e *Odara* obtidas das declarações dos meus informantes e fundamentadas em autores especializados no assunto.

Com relação ao anexo, devido à grande quantidade de fotos tiradas durante a minha permanência no campo fui forçado a selecionar algumas delas para montar um banco de imagens. Assim, as imagens foram separadas em conjuntos, designando uma página só para os sacrifícios, outra só para os momentos de descontração, etc.

1. O OFERTANTE

Quanto a mim, não posso, dadas as tendências variadas do meu espírito, contentar-me com uma única maneira de pensar. Como poeta e artista sou politeísta, como naturalista, inversamente, sou panteísta, e uma coisa tão decididamente como a outra. Se eu tiver necessidade de um Deus para uma personalidade de ser moral, está tudo preparado para responder também a essa exigência. As coisas do Céu e da Terra são um domínio tão vasto que unicamente os órgãos de todos os seres reunidos são aptos para as envolver.

Goethe

1.1 – CONTEXTUALIZANDO

O Candomblé surgiu no Brasil por volta do século XIX a partir de reconfigurações e resignificações oriundas de uma prática denominada Calundu (kalu'ndu), que apareceu em documentos oficiais da Inquisição no Brasil nos séculos XVII e XVIII. Tendo também por significado como o ato de “pular várias danças”, adivinhações, curas, sacrifícios, exorcismo, etc. Dessa maneira, Calundu

foi um termo genérico utilizado para designar atividades religiosas de várias índoles, porém de origem africana, em oposição às práticas católicas ou ameríndias.²¹

A primeira referência ao termo candomblé a ser utilizada no Brasil é datada da década de 1820, e está ligada às Revoltas Malês²². Existem ainda outras variações etimológicas para a origem dessa palavra, José Beniste em *As Águas de Oxalá* (2005), quando cita Yeda Pereira de Castro, afirma ser o “candomblé” uma palavra de origem bantu,

variante de kàn-ndómb-idé, que significa pedir pela intercessão de... Logo, candomblé é igual a culto, louvor, invocação, sendo o grupo consonantal ‘bl’ uma forma brasileira, de vez que não existe esta forma nos diferentes dialetos deste grupo africano.²³

O pesquisador francês Roger Bastide (2001)²⁴, ao referir-se a obra de Artur Ramos – *Introdução à antropologia brasileira. I: As culturas não-européias* (1943) – apresentam o termo como sendo uma onomatopéia que a princípio denotava dança e instrumento de música, vindo com o passar dos anos a nomear a própria religião dos negros, enquanto no Uruguai e na Argentina, o termo perdurou com a definição mais ampla de dança de negros.

O Candomblé de Pernambuco faz parte do panteão das religiões afro-brasileira, isto é, possui uma forte herança da cultura africana. Mas, existem outras que comungam do mesmo legado: o Candomblé na Bahia, no Rio de Janeiro e em São Paulo, o batuque no Rio Grande do Sul, o tambor-de-mina no Pará e no Maranhão, e por fim a Umbanda praticamente presente em todo território nacional. A maioria das religiões citadas acima

²¹ PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. p. 101-123.

²² Denominação atribuída, especialmente na Bahia, a negro islamizado trazido do Noroeste da África.

²³ BENISTE, José. *As águas de Oxalá: (àwon omi Ósàlá)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 315.

²⁴ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo; Companhia das Letras, 2001. Nota de fim nº 01, p. 268.

aceita normalmente o sacrifício sangrento de animais, no Candomblé de Pernambuco não haveria de ser diferente.

A trajetória do Candomblé Pernambucano pode ser melhor analisada com o suporte teórico do pesquisador Felipe Rios²⁵, que nos seus estudos aponta os anos 1960, como marco para formação do Candomblé em Pernambuco. Teria surgido da influência baiana favorecida pelo processo migratório característico da época, quando milhões de nordestinos buscavam melhores oportunidades de vida na região sudeste. O percurso trilhado pelo candomblé teria sido realizado no sentido Salvador-Rio/Rio-São Paulo/São Paulo-Recife.

Isso fez com que muitos sacerdotes do modelo nagô recifense mudassem de folha, sendo reiniciados no candomblé-de-nação (modelo baiano). Vale salientar que os reiniciados não abandonaram os Fundamentos antes adquiridos, mas procuraram adaptá-los criando novos ritos, mitos e hierarquias sacerdotais criando assim resignificações nas novas práticas religiosas, que se apresentam mais ricas e exacerbadas em suas festas, gestos e sacrifícios. Tudo isso contribuiu para que o candomblé-de-nação renovasse o mundo afro-religioso do Recife, dando-lhe mais fôlego e fundamentação, proporcionando sabedoria e poder aos seus integrantes mais aplicados, que passaram a justificar a sua trajetória de fé.

O candomblé está atrelado às questões de caráter político-social, que vão desde as migrações aos interesses de afirmação étnica, religiosa e pessoal dentro da sociedade. Através de sua hierarquização litúrgica e da capacidade que possui de arrebanhar um número cada vez maior de adeptos pertencente a variados grupos sociais, o candomblé apresenta-se como agente político que contribui para a construção de identidade e valorização de grupos sociais menos favorecidos como os homoafetivos, os pobres e negros.

²⁵ RIOS, Luis Felipe. A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em *terras brasilis* e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais. Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Luis_Rios.htm. Acessado em 09 de junho de 2010.

1.2 – PRIMEIRO PASSO: A PROCURA DOS SERVIÇOS DO CANDOMBLÉ

Ao longo de um ano inteiro, centenas de pessoas procuram os serviços religiosos dos babalorixas e das ialorixas espalhados pelos diversos recantos do Brasil. Exemplo dessa religiosidade pode ser observado pelas oferendas encontradas em diversas praias brasileiras no dia dois de fevereiro, dia dedicado a Iemanjá, um dos orixás mais populares e cultuadas em todo território nacional. Os préstimos oferecidos são dos mais diversos: rituais de limpeza ou purificação – os chamados ebós –, jogos de adivinhação que geralmente predizem o futuro, iniciação de algum neófito que tenha sido tomado por um “santo bruto”²⁶ – também conhecido como “bolar no santo” –, entrega de graduações, por exemplo, um Decá, soluções para santo mal feito, tirar a mão da cabeça, mudar de folha, entre outros serviços.

Todos os serviços prestados pelo pai ou mãe-de-santo são efetivamente cobrados. Há sempre um valor a ser estipulado, dependendo do ofício a ser executado, indo do mais simples aos mais complexos. Transformando uma prática mágica em uma troca comercial. Pelo que fui capaz de observar não existe uma tabela pré-estabelecida com os valores de cada trabalho. A importância varia constantemente, dependendo da posição social e econômica de cada cliente ou freqüentador da religião. Fazendo com que o babalorixá²⁷ se comporte como um microempresário do setor terciário ao mesmo tempo em que exerce a função de líder de uma comunidade religiosa.

De maneira geral, podemos admitir que o Candomblé seja uma religião que demanda um alto custo financeiro, como ilustra a antropóloga Rita Amaral (2006):

As festas de iniciação e “de obrigação” são as mais caras. Entre essas últimas a mais cara é a de sete anos (decá). Nas despesas com tais festas devem ser computadas a manutenção do iniciado e das pessoas que trabalham no terreiro durante o período de recolhimento (...). No decá, praticamente, repete-se a iniciação, multiplicando-se pelo número de

²⁶ Isso ocorre quando uma pessoa não iniciada, que por ventura possa estar na platéia no dia de festa só para assistir ao espetáculo ou em uma simples visita no terreiro, ver-se repentinamente possuída por um orixá.

²⁷ Alguns sumo-sacerdotes da religião afro-brasileira não exercem outras funções laborais. Vivem única e exclusivamente da cobrança de seus serviços.

orixás que já foram assentados (fixados em uma representação material) e mais o caboclo (quando individuo incorpora um), que também “comem”. (...) Assim, o mínimo gasto numa festa de orixá é de 500 dólares, sem incluir as bebidas do ajeun, que podem variar do simples refresco em pó até cervejas e refrigerantes. No caso da festa de iniciação, uma das mais caras festas de candomblé, os custos chegam a 1500 dólares. No decá, que dá ao adepto o título de ebômi e o direito de iniciar novas pessoas, multiplica-se pelo menos por três essa quantia.²⁸

Já Janecléia Pereira Rogério (2008) oferece outros detalhes desses custos:

o jogo de búzios (14,84 até 29,69 dólares), as roupas (29,69 a 148,45 dólares), as guias (29,69 até 71,25 dólares), o axé de frutas (118,76 até 178,14 dólares), as pessoas que participam da preparação da festa (14,84 até 59,38), a mão-de-faca (5,94 até 118,76 dólares).²⁹

Muitos desses custos são bancados pelos fiéis que estão envolvidos diretamente na contratação dos serviços ou por algum ogan. Às vezes é o próprio pai-de-santo quem obtém os materiais anteriormente para facilitar o bom andamento do ritual, o que ocasiona um alto risco de não ser ressarcido, caso o fiel não tenha condições de honrar com os compromissos financeiros.

A citação de Janecléia deixa transparecer também uma espécie de terceirização de serviços que não são executados pelo pai ou mãe-de-santo, no caso a contratação de um mão-de-faca, ou seja, um ogan axogum. Faço essa afirmação devido a um fato que testemunhei certa vez, quando da negociação de um alagbê que iria tocar em uma saída de iaô na cidade de Limoeiro, distante setenta quilômetros da cidade do Recife. O contratante teria de pagar todas as despesas, desde a passagem de ida-volta, a alimentação e outras possíveis necessidades. O valor acertado também poderia variar caso o toque ocorresse com os atabaques do próprio ogan ou se fosse com os pertencentes a casa-de-santo. Ou

²⁸ AMARAL, Rita. Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas e São Paulo: EDUC, 2002. p. 40/41. Apud. FILHO, Antônio Gracias Vieira. “Domingo na Igreja, sexta-feira no terreiro”: As disputas simbólicas entre a Igreja Universal do Reino de Deus e umbanda. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela USP, 2006. p. 143/144.

²⁹ ROGÉRIO, Janecléia P. Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há Xangô: Um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFPE, 2008, p. 48.

como afirma Marcio Goldman que existem casos “dos Ogans Alabês que quase sempre exigem remuneração para tocar até mesmo no terreiro para o qual foram consagrados”.³⁰

Essas dificuldades levaram Pai Fomo³¹ D’Oxum a declarar, durante a confirmação do ogan alagbê, que:

Candomblé é amor, é dedicação, não é profissão. Você tem de estudar, se formar para poder arrumar um bom trabalho, e, não ir tocar em outros terreiros por qualquer cinquenta reais.

Quando da minha permanência no terreiro tive a oportunidade de presenciar a confecção de uma lista de material para os preparativos de uma Mesa Fria para Egum (antepassados) ofertado por um empresário carioca radicado no Rio Grande do Norte, com mais de trinta anos de feitura de santo. O acerto teria ocorrido semanas antes, durante a estadia do pai-de-santo em Natal-RN, quando dos seus préstimos no terreiro de um filho-de-santo seu.

Eis a lista:

MESA FRIA PARA EGUN	
01 kg de massa de mandioca	02 kg de farinha
02 pacotes de fubá	02 kg de feijão-macáçar

³⁰ GOLDMAN, Marcio. A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, 1984. p. 138.

³¹ “Terceiro na ordem de entrada no barco do candomblé ou barco de iaôs. Barco de iaôs é o conjunto de iniciados recolhidos e raspados numa mesma leva. Um barco de iaôs pode ter desde um noviço até vinte ou mais. Em São Paulo, dois ou três são considerados um bom número por muitos pais-de-santo. Um barco grande tem a vantagem de cotização das despesas da festa que encerra a feitura, mas exige instalações espaçosas no terreiro. Em cada barco estabelece-se uma hierarquia, na qual o primeiro a entrar no roncô (clausura) e a ser posteriormente raspado e apresentado ao público na “festa do nome” tem precedência ritual sobre o segundo, que tem precedência sobre o terceiro e assim por diante. Há nomes para os postos na hierarquia do barco. O primeiro é chamado dofono, o segundo, dofonitinho, o terceiro, fomo, e, sucessivamente, fomutinho, gamo, gamotinho, domo, domutinha, vito e, o décimo, vitutinho. É comum alguém se referir a outro dizendo: “Ela é minha dofona; ele é o gamo do quarto barco de meu pai”. Também é freqüente a incorporação do nome da ordem de barco no nome do iniciado, como é o caso de Tata Fomutinho. O dofono do primeiro barco de uma casa é também chamado rombono. Ver Lima, 1984, pp. 66-76.” PRANDI, Reginaldo. Linhagem e Legitimidade no Candomblé Paulista http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm. Visitado em 20 de maio de 2007. José Beniste apresenta a seguinte variação: 1ª Ìyàwó – Dofono; 2ª Ìyàwó – Dofonitin; 3ª Ìyàwó – Gamo; 4ª Ìyàwó – Gamotim; 5ª Ìyàwó – Fomo; 6ª Ìyàwó – Fomotim; 7ª Ìyàwó – Vito; 8ª Ìyàwó – Vitotim; 9ª Ìyàwó – Domo; 10ª Ìyàwó – Domotim. BENISTE, José. As águas... op. cit. Nota nº 09 p. 182.

03 pacotes de milho branco	1 kg de arroz
07 peixes tainha	07 espigas de milho
01 kg de farinha de açaçá	02 cana-caiana
02 kg de macaxeira	01 pacote de café
02 kg de inhame	02 de batata-doce
14 ovos de galinha	02 palmas de banana comprida
01 palma de banana maçã	01 palma de banana anã
01 palma de banana prata	07 jenipapos
01 kg de fava branca	01 kg de feijão branco
02 pacotes de milho de pipoca	01 pacote de grão-de-bico
01 garrafa de gim	03 litros de azeite de dendê
½ kg de castanha de caju	07 búzios
21 moedas	03 casais obi-orobó
03 pacotes de iorrosom	07 limões
01 kg de alpiste	01 kg de semente de girassol
03 metros de tecido branco	01 cabaça grande
01 balaio grande	07 velas de sete dias brancas
07 maços de vela branca nº 08	

O custo estimado desses ingredientes para a chamada oferenda seca, já que não tem sacrifício de sangue, ficou por volta dos quinhentos reais, sem incluir a mão-de-obra do babalorixá.

Nem todos que procuram um terreiro estão precisando de algum serviço espiritual. Às vezes uma simples conversa é o suficiente para resolver a angústia que aflige o cliente. Essa relação entre o cliente e o pai-de-santo reflete a confiança construída ao longo do tempo. Nessa consulta, onde o sacerdote exerce o papel de psicólogo, se procura mostrar *“que tudo aquilo que lhe parece ruim, desprezível, criticável, e que está dentro e que ele procura esconder, faz sentido, é parte constitutiva de seu eu.”*³²

Em alguns casos não existe uma cobrança pelo serviço, vai depender da relação de apreço entre o sacerdote e a pessoa que o procura. Foi o que constatei certa vez, quando o babalorixá Fomo D’Oxum, atendeu numa consulta informal, dona Zezé, uma senhora

³² PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universalidade de São Paulo, 1991. p. 193.

conhecida sua há vários anos. Seu semblante demonstrava total satisfação e contentamento na saída, diferentemente de quando da sua chegada, um pouco aflita e ansiosa. Nada foi cobrado.

Diante de tantos serviços oferecidos no candomblé, o mais procurado é o jogo de búzios. É dessa maneira que se dá o primeiro passo para iniciar todo o processo do ritual do sacrifício sangrento de animais, que na maioria dos casos leva o ofertante a alcançar uma experiência estético-religiosa.

1.3 – SEGUNDO PASSO: A CONSULTA AO ORÁCULO

Em um dia comum, isto é, sem muito movimento, a vida passa tranquilamente no terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá*, de nação³³ Quetu³⁴, localizado na comunidade da Vila da Sotave, Prazeres – Jaboatão dos Guararapes (PE). Cotidiano esse que só é quebrado com a chegada de algum fiel ou de alguma pessoa, mesmo que não tenha envolvimento com o Candomblé - o chamado cliente –, querendo que o Ebôme Fomo D'Oxum Àpara³⁵, mais conhecido como Pai Fomo, jogue os búzios para ele. Como foi o caso de um senhor, que em virtude de ser evangélico, procurou os serviços do babalorixá em plena madrugada, entre às 04h00min e às 04h30min.

O costume de consultar algum tipo de mecanismo que possa predizer o futuro existe desde a mais imemoriável antiguidade. O futuro, o desconhecido, o inexplicável

³³ “A palavra nação, no candomblé, expressa uma modalidade de rito em que, apesar dos sincretismos, perdas e adoções que se deram no Brasil, e mesmo na África de onde procediam os negros, um tronco lingüístico e elementos culturais de alguma etnia vieram a prevalecer.” In: PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo... op. cit. p. 16. Para Luis Parés, ao citar Vivaldo Costa de Lima, o termo “‘nação’ foi perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia’. Em outras palavras, nação passou a designar uma ‘modalidade de rito’, ou uma ‘forma organizacional definida em bases religiosas’”. PARÉS, Luis Nicolau. A formação... op. cit. p. 102.

³⁴ Povo e reino do Sudeste da República de Benin, na fronteira com a Nigéria. Diz-se de divisão do grupo nagô cuja ortodoxia religiosa e litúrgica no candomblé serviu de ponto de irradiação, no Brasil, para o estabelecimento da estrutura e panteão de outras seitas mais nacionalizadas, algumas vezes mesmo sincretizadas com elementos não africanos. Existem ainda as nações: Jejê, Nagô, Angola, Fon, entre outras.

³⁵ Fez santo aos dezesseis anos em Jêje, no Rio de Janeiro com Zenilda de Oxossi, filha-de-santo de Aurélio de Ossaim, neta-de-santo de Zezinho da Boa Viagem, bisneta-de-santo de Antonio Pinto de Oliveira (Tata Fumutinho). De volta ao Recife passou pelas mãos de Mercival de Iemanjá. Posteriormente mudou de folha com Toninho de Oxum, de nação Quetu.

sempre causou no homem uma mistura de fascínio e temor, fazendo-o procurar os serviços de adivinhos para solucionar esses mistérios.

Os diversos tipos de processos adivinatórios existentes e seus instrumentos “técnicos” usados pelos videntes mudaram muito com o passar dos séculos, tais como a haruspicação, que na Roma Antiga era a prática de prever o amanhã examinando as entranhas de uma vítima sacrificada. As runas – pedras rúnicas –, um conjunto de vinte e quatro letras do antigo alfabeto germânico que eram conferidas como contendo uma eficácia mágica. Por último temos o horóscopo, prática milenar, que é o estudo das posições dos planetas e dos signos zodiacais. Essas especialidades fornecem aos clarividentes condições suficientes para tomar decisões que possam vir a atender as aflições humanas.

Já no universo do Candomblé existe o oráculo do colar de ifá (opelê), composto de oito metades do fruto do dendê ou de noz-de-cola presos a um fio, formando uma espécie de rosário (rosário-de-ifá³⁶). Nas duas extremidades os sexos humanos estão simbolicamente representados, de um lado por uma espécie de franja formada pelos fios da corda desentrançados (o feminino), e do outro lado um nó (o masculino). O colar, ao ser jogado de forma aleatória faz as contas caírem com os lados convexos e com os côncavos virados, somando dezesseis odus – os odus são considerados as palavras dos orixás – que podem chegar a duzentos e cinqüenta e seis combinações.

Outro sistema divinatório em especial, e um dos mais populares no Brasil, é o jogo de búzios. É por intermédio dele que os orixás expressam sua vontade aos homens. São dezesseis os números de búzios utilizados, cada um deles possui uma das suas faces quebradas para que fique caracterizado um lado como fechado e o outro como aberto. O pai ou a mãe-de-santo os toma nas mãos, sacode-os e os lança em cima da mesa. Dependendo da forma que eles caem é realizada a leitura das palavras dos orixás.

Esse tipo de serviço tem como peculiaridade ser o que mais leva ao candomblé os não adeptos da religião, como foi demonstrado anteriormente. Geralmente eles chegam acompanhados de algum fiel e trazem consigo todas as incertezas que a vida reserva.

³⁶ Existem duas fábulas para a origem do colar de ifá: 1) Orunmilá institui o oráculo, e 2) Ifá dá ao feiticeiro as lendas da adivinhação. Ver: PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 442 a 446. No Brasil o culto a Orunmilá, que é o orixá da adivinhação, não é praticado. Ver também BASTIDE, Roger. op. cit p. 115 a 124 e a nota de fim nº 12, p. 285.

Como corrobora essa passagem extraída do livro: *Os candomblés de São Paulo*, de Reginaldo Prandi (1991):

Temos que dividir os clientes em vários tipos: tem o cliente constante, já está comigo há dez anos, conhece meu modo de agir, ou mesmo que não tenha tanto tempo, há quatro, cinco anos que vem aqui, quando tem um problema específico. Tem o pronto socorro, tem aquele que vem desesperado trazido por alguém ou que quer resolver o problema da outra pessoa e que sabe como resolver o dele, então esse cliente faz qualquer coisa. Tem o curioso, tem aquele que vem para ver se eu sou boa mesmo, ‘será que ela vai adivinhar a minha vida?’ Tem aquele que vem aqui porque está acostumado a correr mil candomblés. Ele acha que indo em todos ele vai resolver algum problema que na verdade o problema é dele mesmo; e tem os casos estourados, com problemas imediatos, principalmente em certas ocasiões: políticos, pessoas que vão casar e querem saber se o casamento vai dar certo. [...] Desde a empregada doméstica até o reitor de faculdade, tudo. [...] As mulheres vêm muito, mas os homens também vêm muito.³⁷

Essa prática oracular tem várias funções, indo desde a descoberta de qual orixá é dono de uma cabeça ao descobrimento da existência algum tipo de mandinga, buscando-se ainda a cura para problemas de saúde, a “abertura dos caminhos” para se alcançar um emprego e pessoas querendo usar o santo para derrubar algum desafeto. No entanto, o mais comum é o uso para solucionar casos passionais: mulher desejando um namorado ou cobiçando o marido da outra; querendo saber se está sendo traída; com a intenção de amarrar o companheiro, etc. Posso citar como exemplo, o caso de Bia, filha de uma conhecida do Babalorixá Fomo D’Oxum, que chegou a casa dele por volta das 19h00min, dizendo estar separada do seu cônjuge havia dois dias. Fez questão de ressaltar que somente o procurou porque a mãe dela confia muito em seus serviços espirituais. Como não me foi autorizado acompanhar a leitura dos búzios, pois era de “ordem particular”, o próprio pai-de-santo informou que o assunto abordado girou em torno da relação de Bia com o marido. A sessão durou de vinte e cinco a trinta minutos e a cobrança do serviço ficou por vinte reais, mas geralmente é cobrado de trinta a cinquenta reais. Além do mais,

³⁷ PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés...* op. cit. p. 190.

o jogo de búzios, “*não tem outra finalidade além de elucidar, não que algum sacrifício deve ser oferecido a algum santo, mas que sacrifício deve ser oferecido a que santo*”³⁸.



Foto 01: Mesa pronta para o jogo de búzios

1.4 – A FIGURA DO OFERTANTE

Hubert & Mauss (2005) nos apresentam duas alternativas para a utilização do termo Sacrificante. A primeira opção é evidenciada como sendo a pessoa que toma para si as benesses do sacrifício ou se sujeita as suas conseqüências³⁹. Na outra concepção huberto-maussiana, o sacrificante é um sacerdote que depois de sofrer um ritual de passagem, sai de sua condição profana para torna-se deus, ficando dessa maneira habilitado para exercer a sua função que é a de executar os animais, como demonstra a passagem a seguir: “*Então, tendo como que sacrificado seu antigo corpo, tendo chegado ao último grau da superexcitação nervosa, ele está apto a sacrificar e as cerimônias começam.*”⁴⁰

³⁸ MOTTA, Roberto. Edjé Balé: alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991, p. 61.

³⁹ MAUSS, Marcel. Sobre o sacrifício. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 16.

⁴⁰ Idem. p. 27.

Os pesquisadores franceses fornecem uma definição que se encaixa perfeitamente com a minha proposta de caracterizar a figura do ofertante, vejamos;

O fiel que fornece a vítima, objeto da consagração, não é no final da operação o que era no começo. Ele adquiriu um caráter religioso que não possuía, ou se desembaraçou de um caráter desfavorável que o afligia; elevou-se a um estado de graça ou saiu de um estado de pecado. Em ambos os casos ele é religiosamente transformado.⁴¹

Não se trata apenas do “*fiel que fornece a vítima*”, mas também de toda e qualquer pessoa – o chamado cliente – que vai a um terreiro em busca dos serviços prestados pelo pai ou mãe-de-santo.

A semelhança existente entre as duas expressões, Ofertante e Sacrificante, encontra-se no sufixo *-ante*, que na definição proposta por Hubert & Mauss tem outra conotação que não condiz com o seu significado original. O emprego do sufixo nominal *-ante*⁴² – bastante utilizado na língua portuguesa – é originário do latim *-âns, -antis*, que forma adjetivos oriundos de verbos, com a noção de *ação, qualidade, estado*. Podendo alguns desses adjetivos aparecerem substantivados. O mesmo se aplica a outra expressão huberto-maussiana, o Sacrificador. O sufixo nominal *-dor*⁴³ tem a mesma origem, uso e característica de *-ante*, isto é, “agente, instrumento da ação”. Dessa maneira, torna-se mais claro determinar o exercício de cada um: o Sacrificante é o sujeito que pratica a ação de vindimar os animais votivos, onde, no Candomblé só duas pessoas podem exercer essa função: o axogum (Sacrificante) e o pai-de-santo (Sacrificador) – explicarei melhor a função desses personagens em um tópico mais adiante. Com relação ao Ofertante é aquele que pratica a ação de doar os animais votivos em sacrifício para, em troca, obter benefícios.

⁴¹ Idem. p. 15/16.

⁴² CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexkon Editora Digital, 2007. p. 52.

⁴³ CUNHA, Antônio Geraldo da. Idem. p. 277.

1.4.1 – O BARCO⁴⁴



Foto 02: Composição do barco ao final do Ritual do Bori

São três os ofertantes em questão. Um deles, já fora iniciado na religião e, o seu recolhimento se deve a Entrega do Decá, que é a investidura de um filho(a) de santo com sete anos de iniciação elevando-se ao grau de babalorixá ou ialorixá, conforme seja o caso. Sendo assim,

Na Obrigação de sete anos ocorre a Entrega do Decá, ritual que precede à passagem do Vodunsi a pai-de-santo, ou seja, outorga-lhe o direito de iniciar seus próprios filhos-de-santo sem depender de ninguém. A Entrega do Decá significa que o Vodunsi não está mais preso nem mesmo a seu pai-de-santo, pois o Decá é o conjunto de objetos (o assentamento de seu santo, os cabelos cortados da iniciação, etc.) que permitem que este último controle seus filhos à distância. Recebendo esses objetos, o Vodunsi passa a estar submetido somente aos Orixás.⁴⁵

⁴⁴ Por barco entende-se a entrada das Iaôs no roncó (Barco de Iaô) para serem iniciados na religião. No nosso caso o barco representa apenas a clausura necessária para a execução do ritual das confirmações dos ogans e da entrega do decá.

⁴⁵ GOLDMAN, Marcio. A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. 1984, p. 154.

Os outros dois são os chamados ogans, que segundo informações, qualquer um pode ser ogan⁴⁶. Mas a escolha de quem vai ser incorporado à religião pertence sempre à divindade e cabe ao pai-de-santo, através do jogo de búzios, descobrir qual vai ser a função dele no candomblé.

Há duas espécies de ogã. Alguns são escolhidos devido apenas à situação social e financeira, servindo de protetores do candomblé com relação às autoridades constituídas; defendem-na contra as possíveis arbitrariedades da polícia; auxiliam-na em caso de necessidade, lançando mão de seus próprios recursos. Outros, porém, conservando algo da origem sacerdotal do termo, *oungangas* (ou sacerdotes, no Gabão), formam uma espécie de sacerdócio secundário.⁴⁷

O cargo inclui duas funções:

- 1) As seculares: como questões financeiras, organização das cerimônias públicas, protetores do terreiro, etc.
- 2) As religiosas: onde executar sacrifícios é uma delas. Como existem várias nações de Candomblé as denominações dos ogans variam muito, eis dois exemplos:
 - a) Nação Jêje:
 - Pejigã – responsável pelo Peji;
 - Runtó – é o tocador do atabaque Rum⁴⁸;
 - Axogum⁴⁹ – responsável pela execução sacrificial dos animais votivos, o “dono da faca”.
 - b) Nação Quetu:
 - Alagbê – chefe dos tocadores de atabaques;

⁴⁶ O termo ogan vem diretamente do ioruba ògá e significa protetor, dignitário.

⁴⁷ BASTIDE, Roger. O candomblé... op. cit. p. 59/60.

⁴⁸ São três atabaques que existem no Candomblé: Rum (o maior), Rumpi (o médio) e o Lê (o menor).

⁴⁹ Existem controvérsias com relação a que nação pertence esse termo, após algumas pesquisas na internet, apresento aqui como sendo de uso Jêje; já Roger Bastide coloca como sendo de rito Nagô; Kiusam R. de Oliveira afirma ser originário da nação Ketu e Reginaldo Prandi não define de qual nação pertence. Acredito que atualmente deve ser um termo de uso geral.

- Agibonã – pessoa encarregada de zelar, cuidar e ensinar os iniciantes e iniciados no candomblé. Conhecido também como mãe ou pai-pequeno;
- Suspensão⁵⁰ - ato público pelo qual o orixá designa alguém na assistência ou na casa de santo e lhe atribui um cargo sacerdotal.



Foto 03: Suspensão de dois assistentes da casa

Dos dois candidatos a ogans, um será alagbê e o outro será axogum. Segundo Marcio Goldman (1984), existe três categorias principais de ogans, essas duas citadas anteriormente e o ogan calofê, vejamos:

a) o Ogan Alabê, encarregado de tocar os atabaques, e que deve conhecer os diversos tipos de toques das diferentes nações; b) o Ogan Calofê, especializado em puxar os pontos, ou seja, em cantar para os diversos Orixás, devendo portanto conhecer um grande número de toadas; c) Ogan Axogum, encarregado de praticar os sacrifícios animais para os diferentes Orixás.⁵¹

⁵⁰ Em geral essa pessoa é suspensa fisicamente pelo orixá, ou suspensa numa cadeira por diferentes sacerdotes. A pessoa que foi suspensa independe da idade e do sexo, eu mesmo presenciei várias suspensões, sendo uma criança, um adolescente e alguns adultos, por coincidência só foram pessoas do sexo masculino. Todos recebidos com muito júbilo pelo povo da casa.

⁵¹ GOLDMAN, Marcio. A possessão... op. cit. p. 136.

Pode-se dizer que a principal diferença existente entre o vodunsi que vai receber o Decá e os aspirantes a ogans, deve-se a não incorporação desses últimos pelo santo. Apesar de ter um orixá dono de sua cabeça – segundo a crença todas as pessoas possuem um –, os ogans não podem ser possuído por ele. Dentro do candomblé existem basicamente dois grupos de pessoas ligadas à religião que não podem incorporar, um já foi mencionado e o outro é a sua versão feminina, as equedes⁵². Elas têm como função auxiliar as filhas-de-santo, em estado de possessão, a se vestir com os trajes sagrados do orixá e amparando-a durante o transe. Tanto os ogans quanto as equedes ficam pouco tempo recolhidos para a iniciação (ou confirmação), e necessariamente não têm o cabelo todo raspado.

Quando das minhas conversas com os ofertantes, principalmente com Adriano de Xangô (o vodunsi que iria receber o Decá) e Rubens de Oxóssi – Rubinho – (ogán que se tornaria alagbê do menor atabaque, o Lê) ficou nítido que ambos demonstraram estarem ansiosos para o início do recolhimento no roncó. Quanto ao segundo candidato a ogán – Eduardo de Omulu – não me foi possível averiguar como estava, infelizmente somente obtive contato com ele quando já estava recolhido na camarinha.

Com relação à entrada na clausura a qual eles se submeteram, esse momento não acontece do dia para noite. É o apogeu de todo um processo lento e gradativo. Os rapazes já vinham passando por diversos preparativos antes de entrarem definitivamente no roncó (ou camarinha), o que provocou um aumento na ansiedade pelo que estava por acontecer. Inconscientemente eles sentiam que passariam a possuir uma *“qualidade de ser um todo e de pertencer a um todo maior que tudo inclui e que é o universo no qual vivemos.”*⁵³, pois no candomblé tudo está interligado. O responsável por essa conexão entre o homem e as coisas existentes no universo foi Olodumare ou Olorum, o Ser Supremo, quando partilhou com os orixás a difícil tarefa de gerar e governar o mundo. Não satisfeito concedeu a cada um o poder de comandar as forças da natureza e de servirem de intermediário entre os homens e as coisas sobrenaturais.

⁵² Equede significa a “segunda pessoa do orixá”.

⁵³ John Dewey citado por ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 70.

Para Adriano de Xangô, essa conexão universal reservaria a ele

uma experiência positiva. Espero que quando eu me recolher só aconteça coisas boas. Lá [no roncó], eu me sinto protegido. Eu passei por muita dificuldade e pessoas que prometeram me ajudar, na hora que precisei, não apareceu um só. Meu antigo pai-de-santo me humilhou muito, por isso que estou com Pai Fomo [um ano].

Mas para tanto é necessário que o pai-de-santo também comungue do mesmo pensamento. O que temos é a constatação de que a experiência estético-religiosa é um acúmulo de episódios e atuações que culmina em

padrões comuns a várias experiências, não importa quão diversas sejam uma da outra nos pormenores de seu tema. Há condições a serem preenchidas sem as quais uma experiência não pode vir a ser. O esquema do padrão comum é dado pelo fato de que toda experiência é o resultado da interação entre uma criatura viva e algum aspecto do mundo no qual ela vive. (...) O processo continua até que emergja uma adaptação mútua do eu e do objeto, e então tal experiência específica alcança um término. (...) Mas a interação de ambos constitui a experiência total que é tida, e o término que a completa é a instituição de um sentimento de harmonia.⁵⁴

De fato, esse tipo de experiência deixa boas recordações em quem dele provou. Relatos dos frequentadores mais antigos do terreiro explicitam verdadeiros estados de exaltação pelo ritual, alegando terem saudades desse período ou que gostariam de fazê-lo novamente.

Como nos mostra essas palavras de Zito, filho de santo há dezenove anos.

Poxa! Essa entrega de decá só faz me lembrar do meu recolhimento. É bom demais! Se eu pudesse, eu faria tudo outra vez. O recolhimento, as comidas, a presença do santo, tudo é bom.

Os motivos que levaram esses fiéis a optarem em realizar esse ritual de passagem são de ordens diferentes. Adriano de Xangô anseia pela sua ratificação na

⁵⁴ John Dewey citado por VALVERDE, Monclar. Sentido e plasticidade. Disponível em <http://www.facom.ufba.br/Pos/monclar/sentido.html>. Visitado em 25 de dezembro de 2008.

religião, em outras palavras, a entrega do Decá representa a possibilidade de abrir sua própria casa de santo, confirmando sua iniciação quando ele mesmo iniciar o seu primeiro filho-de-santo. Já Rubinho de Oxossi, deseja agradar os santos ao tocar e cantar para eles. E ratifica dizendo que os sons emitidos pelos atabaques ao atingirem os seus ouvidos provocam arrepios no seu corpo fazendo com que aumente o grande respeito e admiração que possui pelos orixás. No caso de Eduardo de Omolu, segundo informações do pai-de-santo, ele já fora confirmado como ogan em outra casa-de-santo, mas o serviço fora mal executado. Na realidade era para ser um concerto, porém o próprio fiel optou por refazer todo o ritual de confirmação.

1.5 – O SACRIFICADOR

No tópico anterior, em determinado momento, realizei a distinção semântica entre o Ofertante, o Sacrificante e o Sacrificador. Entretanto, gostaria de esclarecer que nessa tríade, apesar de imbricada, pode ocorrer pequenas variações com relação às funções dos personagens:

- a) O Ofertante – pode ser um cliente, um membro da comunidade ou um ogan/equede, e o pai-de-santo;
- b) O Sacrificante – só pode ser um axogum, isto é, um ogan;
- c) O Sacrificador – só pode ser o pai-de-santo.

Porém, durante as minhas observações, essa classificação não pode ser percebida na prática, tendo em vista que todos colaboravam simultaneamente para que o ritual de sacrifício sangrento de animais fosse realizado de maneira correta.

Com relação ao Sacrificante e ao Sacrificador, pois, é o que me interessa nesse instante, Mauss afirma que os dois somados a todo o conjunto que forma o corpo do ritual sacrificial compõem

um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. Ora, antes da cerimônia, em geral, nem o sacrificante, nem o sacrificador, nem o lugar, nem os instrumentos, nem a vítima [os animais] têm esse caráter no grau que convém. Assim, a primeira fase do sacrifício tem por objeto conferir-lhe esse caráter. Eles são profanos, e é preciso que mudem de estado. Para tanto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e ali os comprometam mais ou menos profundamente, conforme a importância do papel que desempenharão a seguir⁵⁵.



Foto 04: Pai-de-santo (sacrificador) no intervalo entre os sacrifícios

Mas afinal, quem são o Sacrificante e o Sacrificador dentro do candomblé? Apesar de Roberto Motta⁵⁶ optar por adotar a pessoa do sacrificante como sendo um fiel que fornece os animais (vítima) eu percorro um caminho diferente, pois, interpreto o sacrificante numa escala hierarquizada, ou seja, ele está logo abaixo do sacrificador e

⁵⁵ MAUSS, Marcel. Sobre... op. cit. p. 26.

⁵⁶ Para maiores informações ver a nota de fim nº 13 da página 35 da Tese de Roberto Motta.

também é responsável pelas matanças. Na minha ótica quem fornece os animais pode ser um simples devoto, não tendo, necessariamente, nenhuma função específica dentro da hierarquia do Candomblé. O seu interesse é apenas o de obter benefícios para si por intermédio do sacrifício. Sendo assim, no candomblé, o sacrificante teria como equivalente o *axogum*⁵⁷.



Foto 05: Consagração do *axogum* (sacrificante)
Cosmo de Oiá

O *axogum* Cosmo de Oiá nos mostra a sua trajetória até sacrificar os seus primeiros animais:

Antes eu só segurava os animais, fiz isso durante 18 anos. Quando fui suspenso pelo orixá, fiz a minha confirmação, e a há 3 anos exerço o papel de *axogum*. Cortei [o animal] a primeira vez quando fui dar comida

⁵⁷ Segundo Roger Bastide, o *axogum* é uma pessoa especializada no sacrifício, que tem essa função na hierarquia sacerdotal, na sua ausência, é o babalorixá, sacerdote supremo, quem assumirá as obrigações. BASTIDE, Roger. O Candomblé... op. cit. p. 31.

para Oxossi que é meu juntó⁵⁸, antes alimentei exu e pomba-gira só com bicho de penas (4 frangos e 4 galinhas e 1 pombo para cada um) depois cortei meu primeiro bicho de quatro pés (um bode branco), 4 frangos de capoeira (cor), 1 coelho, 1 guiné, 1 pombo e 2 codornas. Tudo é muito diferente, quando só segurava o animal praticamente eu não tinha responsabilidade. Quando passamos a cortar o animal, pois não podemos cortar de maneira errada a responsabilidade é totalmente sua.

Já o sacrificador seria associado ao babalorixá, já que:

é por um lado o mandatário do sacrificante, de quem compartilha o estado e apresenta as faltas. Mas por outro lado ele é marcado por um selo divino: traz o nome, o título ou as vestes de seu deus; é seu ministro, sua encarnação mesma, ou pelo menos o depositário de seu poder; é o agente visível da consagração no sacrifício. Em suma, ele está no limiar do mundo sagrado e do mundo profano e os representa simultaneamente: os dois se reúnem nele⁵⁹.

Como foi dito anteriormente, *“eles são profanos, e é preciso que mudem de estado”*. Desse modo, tanto o sacrificante quanto o sacrificador devem passar por um ritual de purificação. Devendo abster-se de varias coisas: de ter relações sexuais, seja com homens ou com mulheres – se possível evitar as ejaculações noturnas (perda involuntária de sêmen), como também o onanismo. Caso seja do sexo feminino⁶⁰ não pode estar em período menstrual. Sendo-lhe vetada ainda a ingestão de certos tipos de alimentos e o consumo de bebidas alcoólicas, devendo tomar água para lavar o interior do corpo, como também banhar-se em água corrente, pois as águas são puras. Por fim, vestem-se com roupas limpas de preferência de cores brancas que após o fim de todo ritual devem ser trocadas. Todas essas ações têm por finalidade limpar o organismo do sacerdote das máculas que porventura ele possa ter cometido. Dessa maneira, o sacerdote caminha para um só fim: ser elevado a uma santificação extraordinária. O ministro se encontra agora devidamente preparado para realizar o ritual de sacrifício sangrento de animais.

⁵⁸ Segundo orixá protetor da cabeça.

⁵⁹ MAUSS, Marcel. Op. Cit., p. 29.

⁶⁰ Uma mãe-de-santo não pode executar os sacrifícios, é necessário que ela tenha um axogum na sua casa de santo. Entretanto, apesar de não matar o animal, a montagem da escultura de carne e sangue é realizada sobre as suas orientações.

Durante todo o processo, e, principalmente nos momentos finais do ritual, que é justamente a matança, o sacerdote se encontra em total comunhão com a divindade. A essa integração, essa “*encarnação mesma*”, podemos chamar de êxtase: êxtase sacrificial. Nesse ponto Roberto Motta (1991) alerta que, não interessa qual o gatilho responsável pelo acionamento do êxtase, mas, a experiência na qual a pessoa se encontra convencido da imagem ou da idéia de seu deus e que suas faculdades mentais se encontram sobrecarregada pela grande quantidade de luz daquela mensagem que momentaneamente interrompe seu funcionamento normal⁶¹.

1.6 – O PRIMEIRO MOMENTO DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-RELIGIOSA



Foto 06: Instantes que antecederam a entrada no roncó

Como afirma Goethe, na epígrafe desse capítulo, “*as coisas do Céu e da Terra são um domínio tão vasto que unicamente os órgãos de todos os seres reunidos são aptos para as envolver,*”⁶² no conjunto da experiência estético-religiosa. Tendo em vista que a

⁶¹ MOTTA, Roberto. Edjé Balé... op. cit. p. 58.

⁶² GOETHE, Johann Wolfgang von. Carta de Goethe a Friedrich H. Jacobi em 06 de janeiro de 1813. *Apud* KESTLER, Izabela M. Furtado. Johann Wolfgang von Goethe: arte e natureza, poesia e ciência. 2006.

liturgia do sacrifício de animais votivos proporciona uma experiência do sensível onde, o visual, a degustação, o tato, o auditivo e o olfativo do sagrado estão tão imbricados que aproximam o adepto com o numinoso. Isso se torna possível devido aos cinco sentidos físicos dos humanos manterem contato com o mundo místico por intermédio dos orixás que compõem o chamado “carrego de santo”, onde cada orixá, do total de sete, fica responsável por uma parte da cabeça do homem:

o primeiro santo, ou Olori ou santo de frente, controla a parte central da cabeça, o Ori propriamente dito, tendo para isso o auxílio do segundo santo, ou Juntó, e do terceiro santo; o quarto e o quinto santos são responsáveis pela visão, enquanto o sexto e o sétimo respondem pela audição da pessoa.⁶³

Apesar de Marcio Goldman (1984) considerar que apenas esses dois sentidos, agora não mais físicos e sim místicos: a visão e a audição sintonizam os fenômenos mediúnicos, não podemos descartar que os três restantes – olfato, tato e paladar – também exercem a mesma função. Tanto na Entrega do Decá ao vodunsi quanto na Confirmação dos Ogans o conjunto desses sentidos é posto a prova. O sacrifício dos animais é executado diante dos olhos deles (a visão), o sangue é derramado na cabeça e ao escorrer é espalhado pelos dorsos nus dos seus corpos (o tato), o odor tão peculiar do sangue é sentido pelas suas narinas (o olfato), o som da faca sacrificial ao cortar o pescoço dos animais em um movimento rápido e preciso, provocando uma morte limpa e quase indolor, é captado pelos seus ouvidos (a audição) e por fim a língua, que sente o gosto do sangue quente quando uma gota que jorra do pescoço do animal toca os seus lábios (o paladar).

O efeito no corpo dos participantes fica evidente. Rubinho de Oxossi, por intermédio dos seus arrepios e Adriano de Xangô, que teve diversas cólicas emocionais durante seu recolhimento, demonstram dessa forma a eficácia simbólica a partir da reestruturação do organismo, que os levou a viver intensamente o processo religioso, tornando-os mais próximo do numinoso.

⁶³ GOLDMAN, Marcio. A possessão... op. cit. p. 122.

Essa experiência faz parte do desenvolvimento pessoal-religioso desses ofertantes. Portanto, no âmbito da Ciência Antropológica uma das maiores dificuldades encontradas na produção do relato escrito, um dos principais recursos utilizado pelo antropólogo para demonstrar como ocorre esse tipo de experiência, se encontra balizado em fatores exclusivamente sensoriais e perceptivos, ambos inseridos em um contexto de fórum íntimo ou como diria Georges Bataille (1992), em sua “experiência interior”⁶⁴.

Dessa maneira, mesmo que o pesquisador tenha a habilidade em dissertar a respeito do assunto, a sua ótica será sempre uma aproximação de algo que possui uma característica inefável. Segundo Monroe C. Beardsley

existe, primeiramente, a dificuldade de se falar claramente sobre experiências em si. (...) Uma experiência pode ter uma certa duração, isso é certo. Mas o que mais pode ser dito corretamente a respeito? Este é, certamente, o nosso primeiro desafio. Mesmo que seja permitido aplicar certos predicados para experiências, podemos nos questionar se estes serão suficientemente ricos e exatos para fornecer uma distinção clara entre a experiência estética-[religiosa] e outros tipos de experiência. Este é o segundo desafio.⁶⁵

Com base em estudos feitos por William James (1995)⁶⁶, pude observar que uma experiência estético-religiosa encontra-se alicerçada nessas quatro características:

1. Inefabilidade: trata da dificuldade que a pessoa tem de encontrar palavras adequadas que possam expressar com fidedignidade o acontecido.

⁶⁴ Para Bataille a experiência interior é “aquilo que geralmente chamam de experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência ‘confessional’, à qual foi preciso ater-se até agora, do que numa experiência nua livre de amarras, mesmo de origem, a qualquer religião que seja.” BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992. p. 11.

⁶⁵ BEARDSLEY, Monroe C. “Aesthetic Experience Regained”. In *The journal of aesthetics and art criticism*, Vol. 28, No. 1. (Autum, 1969) p. 5. Original: “there is first the difficulty in talking intelligibly about experiences as such. (...) An experience can have a certain duration; so much is clear. But what else can correctly be said about it? This is one puzzle. But even if we are allowed to apply some predicates to experiences, it may also be questioned whether they will be rich enough and exact enough to afford a reasonably clear distinction between aesthetic experiences and other kinds. That is the second puzzle.” Apud CHINELLATO, Daniel Dobrigkert. *Por uma razão estética: um elo entre o inteligível e o sensível*. Dissertação de Mestrado em Artes pela Universidade Estadual de Campinas, 2007. p. 70.

⁶⁶ JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 237/238.

2. Qualidade noética: consiste no aumento significativo da sensibilidade cognitiva durante o acontecimento.
3. Transitoriedade: a durabilidade da experiência que, geralmente, possui curta duração.
4. Passividade: consta na condição de perda, momentânea, do controle sobre o próprio corpo. Como se tomado por uma força superior.

Segundo João Francisco Regis de Moraes (1992)⁶⁷, o mundo ao invadir a nossa percepção sensorial transubstancia-se em dádiva ao nosso intelecto e à nossa sensibilidade, estimulando-as. Entretanto, afirma que os nossos sentidos passam por dificuldades de percepção causadas pelas limitações de alcance, somente conseguimos enxergar o que a capacidade sensitiva de nosso discernimento pode abarcar. Neste caso, convém salientar, que na experiência estético-religiosa o espírito se detém acima das vontades e hesitações humanas, conduzindo o indivíduo a um êxtase sacrificial.

Levando em conta que são três pessoas distintas a experiência estético-religiosa também poderia ocorrer de maneira diferente. Sua duração, como também a sua intensidade, apresentou-se com variações. Principalmente em Adriano de Xangô, que teve um efeito mais prolongado, considerando que entrou em êxtase sacrificial, no sentido de possessão, onde a pessoa entra em comunhão momentaneamente com o orixá e assume outra identidade, a divina. Como os ogans não são montados pelos seus orixás, o êxtase sacrificial manifestou-se de maneira sinestésica.

Essa sinestesia, essa combinação de sensações diferentes que culminam numa só impressão, tem proximidade com a experiência interior proposta por Bataille. Chego a essa conclusão ao lembrar os rapazes sentados no chão do salão do terreiro, vestidos de branco, quando da preparação do colar de contas dos orixás (Xangô, Oxossi e Omolu); dos contra-egun, confeccionados com palha da costa e que são amarrados nos dois antebraços por vinte e um dias; da umbigueira, que levam presos a cintura com a finalidade de evitar o

⁶⁷ MORAIS, J. F. Regis de. Arte: a educação do sentimento. São Paulo: Ed. Letras & Letras, 1992.

ato sexual; e da pintura das panelas para egun⁶⁸ – as chamadas aguidazáns – onde é depositado um pouco de alimento que permanece durante toda a clausura, sendo posteriormente quebrada e despachada antes da saída definitiva dos fiéis do ronco. Esses preparativos, que incidem sobre uma série de acontecimentos cuja arena encontra-se no corpo e nos órgãos internos dos fiéis, deixa transparecer um efeito catártico em virtude dos cinco sentidos humanos estarem em perfeita harmonia.

Com base em Friedrich Kainz (1952)⁶⁹, esses cinco sentidos humanos podem não ser suficientes para alcançar uma experiência estético-religiosa, considerando, portanto, que além deles existem outros sentidos, conforme a seqüência abaixo:

1) las sensaciones visuales, 2) las sensaciones auditivas, 3) las olfativas, 4) las gustativas, 5) las de la impresión y el contacto por la piel (sentido del tacto), 6) las de la temperatura, 7) las sensaciones de tensión de los músculos, tendones y articulaciones (sensaciones kinestésicas), 8) las del equilibrio, experimentadas por la cabeza, 9) las de dolor, y 10) las sensaciones vitales (relativas a un órgano concreto o con carácter general).⁷⁰

Dessas sensações, gostaria de destacar as de temperatura, as contrações musculares, tendões e articulações e, as sensações de equilíbrio da cabeça. Tendo em vista que no corpo do fiel, depois que é incorporado pelo santo, essas sensações são automaticamente acionadas, provocando reações que me fizeram lembrar um famoso frevo que diz: “*quero a embriaguês do frevo [orixá] que entra na cabeça, depois toma o corpo e acaba no pé*”.⁷¹

Teríamos então que os cinco sentidos humanos mais conhecidos estariam relacionados apenas ao início de todo o processo, passando por diversas variações corpóreas e culminando com os sentidos da dor, causada pela ação da

⁶⁸ Desse conjunto fazem parte também uma colher de pau e um abanador de palha.

⁶⁹ KAINZ, Friedrich. Estetica. México: Fondo de Cultura Economica, 1952. p. 127.

⁷⁰ 1) as sensações visuais, 2) as sensações auditivas, 3) as olfativas, 4) as gustativas, 5) as de impressão e contato pela pele (sentido do tato), 6) as da temperatura, 7) as sensações de tensão dos músculos, tendões e articulações (sensação sinestésicas), 8) as do equilíbrio, experimentadas pela cabeça, 9) as de dor, e 10) as sensações vitais (relativas a um órgão concreto com caráter geral).

⁷¹ *Voltei Recife*, autoria de Luis Bandeira, disponível na homepage <http://www.letras.terra.com.br>. Visitado em 08 de fevereiro de 2010.

iniciação/confirmação que resulta na reação de todos os órgãos vitais, conduzindo os ofertantes ao alcance da plenitude de uma experiência estético-religiosa.

Todas essas percepções sensoriais, reportadas por Kainz, são vivenciadas pelos fiéis desde o momento de sua concentração inicial, quando todo o ambiente é tomado por um silêncio ensurdecedor. Nesse caso, especificamente, esse sossego precede a chegada do recolhimento ao roncó.

O silêncio se dá na dileção doente do coração. Quando um perfume de flor está carregado de reminiscências, nós nos detemos sós a respirar a flor, a interrogá-la, na angústia do segredo que sua doçura vai nos entregar daqui a pouco: este segredo não é senão presença interior, silenciosa, insondável e nua, que uma atenção constante às palavras (aos objetos) nos furta, e que ela nos devolve na pior das hipóteses se nós a damos a um ou outro objeto, entre os mais transparentes. Mas ela só a restitui plenamente se soubermos separá-la, no final, até mesmo desses objetos discretos: o que podemos fazer escolhendo para eles uma espécie de santuário, onde eles terminarão por dissipar o silêncio, que não é mais nada.⁷²

Os ofertantes levaram consigo para dentro da clausura, não somente o silêncio, nem apenas os objetos sagrados, mas as primeiras reminiscências de um longo e lento aprendizado característico do Candomblé – tão peculiar, tão forte, tão marcante que, provavelmente, no futuro, há de se desejar fazê-lo novamente. É como se eles retornassem ao interior do útero materno, pois, o roncó também pode ter essa representação. Lá estão protegidos, alimentados e em crescimento espiritual. Tudo acontece no interior do roncó, toda experiência é interior.

⁷² BATAILLE, Georges. A experiência interior. São Paulo: Ática, 1992. p. 24.

2. OS ANIMAIS

Exu disse que queria o bode de doze chifres
que tinha visto no quintal da casa dela.
Ela disse que o bode não era dela,
ela apenas o guardava.
Legbá insistiu.
Legbá tomou o bode e o matou.
O sangue do bode jorrou e era puro fogo
e o fogo tomou conta de Exu.
Ele consultou o babalaô
E foi dito que fizesse uma oferenda
com os órgãos internos do bode.
Ele fez e em seguida se pôs a cozinhar a cabeça.
Mas a cabeça do bode não cozinhava,
Por mais que a panela ficasse no fogo.⁷³

Reginaldo Prandi

Essa epígrafe procura ilustrar o que está por vir neste capítulo. Como os animais constituem um dos componentes que formam o conjunto do ritual do sacrifício, resolvi dedicar um capítulo em particular a esses seres tão presentes dentro do nosso imaginário, desde a mais tenra infância.

Segundo Gilbert Durand (2002), devíamos começar o nosso estudo ou capítulo “*por uma reflexão sobre a sua universalidade e banalidade*”⁷⁴. É a partir dessa ótica que o primeiro tópico deste capítulo se desenvolve, enquanto que nos demais

⁷³ PRANDI, Reginaldo. Mitologia... op. cit. p. 50.

⁷⁴ Durand, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 69.

procurarei trabalhar basicamente o que impera na mitologia e o que a observação participante pode proporcionar a respeito do animal dentro do Candomblé.

2.1 – UMA QUERELA INÚTIL!?

Segundo a sabedoria popular, gosto, futebol e religião não se discutem, entretanto, Friedrich Nietzsche afirma que, na vida, não fazemos outra coisa.

Quando esse trabalho acadêmico ainda habitava no campo das idéias não me passou pela cabeça, em momento algum, dissertar a respeito dos direitos dos animais durante o ritual do sacrifício cruento no Candomblé. Tendo em vista que esse procedimento encontra-se balizado em tradições milenares e sendo bastante conhecido o fato de que a imolação de animais é um dos pontos principais, se não for o principal, de toda liturgia afro-brasileira, como atesta Roberto Motta (1991):

O sacrifício, designado ordinariamente pelos cultistas como ‘obrigação’, ‘matança’ ou ‘ebó’ pelos cultistas (sic), constitui a regra – a regra absoluta – e não a exceção no culto do Xangô.⁷⁵

Eis, para minha surpresa, que na história recente do Rio Grande do Sul, para ser mais preciso no dia 23 de julho de 2004, foi sancionada a Lei nº 12.131/04 junto com o Decreto nº 43.252, onde, na primeira versa sobre a autorização de sacrifício de animais em rituais religiosos e a outra, a seu turno, regulamenta as diretrizes para realização desse tipo de ritual. Essa regulamentação, mesmo que seja em âmbito estadual, pode provocar a abertura de vários precedentes para que alguns seguidores de outras crenças religiosas obtenham jurisprudência para restringir as cerimônias sagradas das religiões de matriz africana.

Esses acontecimentos me lembraram o período Estadonovista, quando Getúlio Vargas, então presidente do Brasil, nomeou Agamenon Magalhães como interventor federal no Estado de Pernambuco, que, juntamente com Etelvino Lins, Secretário Estadual

⁷⁵ MOTTA, Roberto. Edjé Balé... op. cit. p. 22/23.

e posteriormente Secretário de Segurança Pública desenvolveram uma política discriminatória, atemorizando parte da sociedade pernambucana a partir do momento em que:

os terreiros afro-brasileiros passaram a sofrer perseguições policiais, sendo fechados. Seus utensílios deveriam ir por ordem da polícia, para um Museu da Directoria de Hygiene Mental e Serviço de Assistência a Psicopatas. Seus adeptos ocuparam as primeiras páginas dos jornais da cidade, sendo humilhados e ridicularizados frente à sociedade pernambucana.⁷⁶

Não tenho a pretensão de transformar esse tópico em uma discussão prolongada a respeito dessa contenda. Mas, em virtude de ouvir, por mais escabrosas que sejam, perguntas desse nível: “*Como é que você estuda uma coisa dessas? Délio, eles sacrificam humanos é!?*” Dessa maneira, ficou quase que impossível não argumentar um pouco a respeito do assunto, considerando que versarei especificamente sobre os animais nesse capítulo.

Diante do exposto surgiu-me o seguinte questionamento: foi realmente necessário instituir uma lei, independentemente de qual o Estado membro da Federação a tenha idealizado, que permita o sacrifício de animais nas religiões de matriz africana? A concepção dessas normativas veio, acredito-me, para reforçar algo que é de conhecimento de todos: os sacrifícios de animais fazem parte da religião afro-brasileira.

O Rio Grande do Sul, ao querer tornar legal uma prática até então tida como legítima, acabou por desagradar várias esferas da sociedade rio-grandense, quiçá brasileira. Permitindo dessa maneira que surjam ataques às religiões de matriz africana, realizados através diversificadas formas. Como é o caso do artigo: *Lei Estadual Nº 12.131 – Uma leitura crítica, não dogmática sciência e imanência como limites da contingência*, escrito a quatro mãos por Sandro Ferreira e Kelly Ferreira⁷⁷. O texto em si é bem fundamentado, mas em determinados pontos nos leva a entender que os autores

⁷⁶ ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. A construção da verdade autoritária. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001. p. 155.

⁷⁷ Disponível em http://www.amprs.org.br/arquivos/comunicao_noticia/sansroekelly.pdf. Acessado em 18 de março de 2009.

demonstram ter total desconhecimento do funcionamento das religiões de origem africana, como demonstra essa passagem:

Como se sabe, no sacrifício ritual, afóra os atos preparatórios, que podem revestir-se de variadas formas e prolongar-se por vários minutos e até horas, o ato do sacrifício, em si, é realizado de forma cruenta, sem prévia insensibilização e sem a observância de qualquer norma de prevenção do sofrimento dos animais.⁷⁸

Ora, a preparação para a imolação sacrificial de animais não dura vários minutos nem horas. Os animais são alimentados e recebem água – geralmente é dado ao animal folha de aroeira, cajazeira ou oitizeiro, pois nenhum animal pode ser sacrificado com fome –, em muitos casos eles só chegam ao terreiro momento antes do ritual, seja por falta de espaço para acomodá-los ou devido ao alto custo das rações. Quando ocorre a afiação do gume da faca sacrificial o animal não pode encontrar-se no mesmo ambiente, para evitar que escute o ruído provocado pelo atrito do metal com a pedra de reboło, poupando-o de algum possível distúrbio psíquico.

O referido texto ao criticar o Decreto nº 43.252/04 considera uma excentricidade o ato de consumir a carne depois do ritual.

Aspecto que chama particular atenção no Decreto nº 43.252/04 é a surpreendente determinação de que, nos sacrifícios rituais, "*somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana*". Diz-se surpreendente porque, a partir da leitura do dispositivo, conclui-se que a intenção do legislador é a de que, após o sacrifício ritual, sejam os despojos consumidos por seres humanos, sejam os próprios ritualistas, sejam terceiros.⁷⁹

Eis a pergunta: por que “surpreendente”? É sabido que todas as religiões que fazem sacrifícios de animais para fins votivos a carne proveniente desse ritual é comungada pela sociedade religiosa. Para o antropólogo Valerio Valeri, o consumo é a

⁷⁸ Idem p. 16.

⁷⁹ Idem p. 17.

parte mais social e festiva do ritual, e freqüentemente é o ápice do sacrifício.⁸⁰ O sacrifício, nessa maneira de ver, não é apenas um rito que comporta matança de animais e oferta, mas é um dos costumes da nutrição humana, no entanto não implica exclusivamente em morte gratuita, abarca também o desfrute instantâneo de um bem. É o momento da integração entre o homem e a divindade, onde

O alimento é a base da sobrevivência e será por meio dessa forma de compreensão que haverá posterior repasto comunitário entre todos os membros do Candomblé com o Òrisà. Tudo é feito mediante rezas, pedidos e promessas, numa comunhão mágico-religiosa.⁸¹

Não podemos esquecer que a Constituição brasileira assegura a liberdade religiosa em seu artigo 5º, VI. Protegendo, no artigo 215 § 1º, as culturas afro-brasileira, indígena e popular. Em contrapartida o artigo 225 § 1, VII protege a fauna e a flora proibindo práticas que sujeitem os animais à crueldade. Como podemos ver dentro da própria Carta Magna existe uma colisão de princípios – termo usado pelos jurídicos –, que termina por exigir de nós uma avaliação minuciosa sobre qual valor deverá prevalecer. O que não é nada fácil!

Nos Estados Unidos, onde existe a forte presença do exercício da Santeria⁸², principalmente em Miami, no Estado da Flórida, cidade com maior incidência de cubanos, no ano de 1993, a Suprema Corte norte-americana julgou um pedido dos militantes dos direitos dos animais contra o sacrifício sangrento de animais praticados pelos adeptos dessa religião. Os ativistas alegaram que eram utilizados de meios cruéis durante o ritual, sendo rebatido pelos santeros ao declararem que as matanças ocorriam da mesma maneira como os animais são vindimados para consumo, e que a carne proveniente desse abate era

⁸⁰ GROTTANELLI, Cristiano. O sacrifício. São Paulo, Paulus, 2008. p. 17.

⁸¹ BENISTE, José. As águas...op. cit. p. 69-70.

⁸² “Santeria (literalmente, caminhos dos santos - os termos preferidos entre praticantes incluem Lukumi e Regla de Ocha) é um conjunto de sistemas religiosos relacionados que funde crenças católicas com a religião tradicional yorubá, praticada por escravos e seus descendentes em Cuba, em Porto Rico, na República Dominicana, no Panamá e em centros de população latino-americana nos Estados Unidos, como Florida, Nova York, e Califórnia.” BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Para além da nagocracia: A (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais da UNESP – Campus Marília, 2007. p. 56.

consumida depois de assada e/ou cozida. A Suprema Corte declarou que o apelo movido pelos ambientalistas com base em leis de proteção de animais não poderia ser aplicados contra uma religião, pois iriam de encontro aos preceitos da Constituição Norte-Americana.

O Candomblé não é a única religião a praticar o sacrifício ritual de animais. Na religião muçulmana, quando termina o Ramadã, acontece o Festival do Sacrifício, chamado de *id al-adhã* ou *id al-kabir*, a grande festa em turco *qurban bayrami*⁸³, equivalente ao sacrifício de Abraão.⁸⁴

Originalmente eram sacrificados carneiros – atualmente, tanto carneiros como bodes, bois e outros tipos de animais também podem ser imolados. É necessário, para não dizer obrigatório, que o animal seja macho, adulto e em boas condições de saúde. Momentos depois do abate o animal é espostejado e a sua carne distribuída entre os fiéis e outras pessoas. Como demonstra essa passagem do Alcorão: “*Comei, pois, deles e dai de comer ao necessitado e ao pedinte.*”⁸⁵

Já na religião judaica existe o shechita, ritual de abate de animais para preparação do alimento kasher⁸⁶. O animal tem de ser ruminante que possuem patas bifendidas, não podendo conter nenhuma mácula no seu corpo. O abate, de acordo com as Leis de Schechita, deve seguir os seguintes passos:

- 1) Shehiya - Não deve haver a mínima pausa durante o processo de shechita.
- 2) Derassa - O processo de abate deve ser feito movendo a faca de um lado para o outro – não por pressão descendente. A faca, então, deve ser bastante longa para permitir matar sem muita pressão. Além disso, o animal deve estar em tal posição que alivia a pressão que não será colocado na faca.
- 3) Chalada - A faca de shechita deve ser descoberta durante o processo inteiro de shechita. Por esta razão, a faca para shechita tem uma lâmina longa e larga sem fio na frente ou no dorso.
- 4) Hagrama - O corte deve ser executado na garganta, entre o nível da laringe e a mais baixa parte da traquéia e esôfago.

⁸³ GROTANELLI, Cristiano. op. cit. p. 91.

⁸⁴ O abate de carneiro simboliza a disposição do patriarca Abraão em sacrificar seu único filho em obediência a Deus. Ver Gênesis 22: 01-13.

⁸⁵ GROTANELLI, Cristiano. op. cit. p. 90.

⁸⁶ Também conhecido como Kosher ou Cásheer.

5) Ikkur - A traquéia e esôfago devem ser cortados e não devem ser arrancados. Por isto, a faca deve ser muito bem afiada e muito lisa. Os menores dentes no fio causam rasgo. Por isto, a faca é verificada quanto a sua rugosidade do fio e sua afiação depois de cada shechita.⁸⁷

O artigo que tomei como base para escrever esse tópico é apenas um de centenas que criticam o abate de animais para fins religiosos. Fundamentados em Estatutos internacionais⁸⁸ ou em Leis de outros países⁸⁹ que debatem sobre a proteção aos animais, os autores, que constroem esse tipo de matéria, tem como missão de vida abolir de uma vez por todas com tal prática.

No caso do Candomblé, os animais são tratados como seres sagrados e por conta disso são cercados de vários cuidados antes de serem abatidos. Pois, estarão representando a submissão do fiel perante seu deus (obrigação), podem ser um pagamento de alguma graça alcançada (promessa), uma relação de contrato com a divindade (do ut dê), ou a entrada de um neófito na religião (iniciação).

2.2 – DO ACONDICIONAMENTO DOS ANIMAIS

Não existe, pelo menos em Pernambuco, algum local específico para a compra dos animais que serão utilizados nos rituais de sacrifícios das religiões de matriz africana. Geralmente eles são adquiridos em feira-livres, mercados públicos e/ou diretamente nos criatórios, sejam eles registrados ou de fundo de quintal. Locais esses que não sofrem nenhuma fiscalização mais efetiva. Os órgãos competentes só são acionados em caso de alguma denuncia com relação a maus-tratos dos animais ou a presença de animais

⁸⁷ CODIGNOLI, Fábio A faca Chalaf da comida Kosher. Guilda dos Cuteleiros, 2003. p. 3-4. Disponível em: <http://www.netsaber.com.br/apostilas/apostilas/1627.PDF>. Acessado em 15 de dezembro de 2009.

⁸⁸ Declaração Universal dos Direitos dos Animais, artigo 3 – 1. Nenhum animal será submetido nem a maus tratos nem a atos cruéis; 2. Se for necessário matar um animal, ele deve ser morto instantaneamente, sem dor e de modo a não provocar-lhe angústia. Disponível em www.apasfa.org/leis/declaração.shtml. Acessado em 06 de junho de 2009.

⁸⁹ Portugal – Lei nº 16, Lisboa, 22 de junho de 2001- Lei de Liberdade Religiosa, capítulo III, artigo 26 (Abate religioso de animais) – O abate religioso de animais deve respeitar as disposições legais aplicáveis em matéria de proteção dos animais. Disponível em www.unicef.pt/18/liberdade_religiosa_lei_16_de_2001.pdf. Acessado em 07 de julho de 2009.

considerados domésticos (geralmente cães e gatos) que possam ocasionar a proliferação de alguma zoonose.

Essa particularidade me levou a buscar, no estado de Pernambuco, os órgãos responsáveis pela fiscalização de como os animais estavam sendo acomodados nos locais onde são expostos para venda. Com isso em mente procurei os representantes da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), onde, fui informado que esse tipo de ações não é da competência do órgão, cujo, sistema nervoso está voltado à proteção e promoção da saúde pública ao garantir a segurança sanitária de produtos e serviços que assegurem a acessibilidade a esses conteúdos. Quem teria gerência sobre essa matéria seriam os municípios por intermédio das elaborações de Leis, Decretos, Resoluções, Normativas, Orientações, etc. – desde que não ofenda os princípios do Artigo 225, § 1º, Inciso VII da Constituição Brasileira. O funcionário da ANVISA foi bem solícito ao me atender e aconselhou-me a procurar, por eu ser residente em Recife, o Centro de Vigilância Ambiental (CVA) da Prefeitura da Cidade do Recife.

No Centro de Vigilância Ambiental (CVA) fui bem recepcionado pela veterinária Dr^a Bernadete Fipnelli, e numa rápida conversa fui esclarecido que o órgão em questão só tem responsabilidades sobre o combate às zoonoses e caso algum animal esteja sendo maltratado. Caso esse segundo ponto esteja acontecendo, é acionada a Delegacia de Meio Ambiente e de Infrações de Menor Potencial Ofensivo (DIMPO), vinculada ao Ministério Público de Pernambuco (MPPE), pois esse órgão tem poder de polícia, caso seja necessário efetuar a apreensão de algum animal e/ou detenção do infrator. Vale ressaltar que o CVA sempre atua em conjunto com a DIMPO. Além dessas instruções, ela ainda me indicou a Agência de Defesa e Fiscalização Agropecuária de Pernambuco (ADAGRO) e relatou que a Lei Municipal nº 16.004/95, que cria o Código Municipal de Saúde, poderia conter algo de meu interesse.

A ADAGRO tem como finalidade integrar ações das esferas Federal, Estadual e Municipal que tenham no discurso a promoção e a execução da Defesa Sanitária: Animal e Vegetal, bem como o controle e a fiscalização de produtos de origem agropecuária. Com relação à Lei nº 16.004/95, encontramos no Artigo 121 a seguinte orientação:

Art. 121. O número de animais dentro de cada criatório deve ser proporcional ao tamanho das instalações, não sendo permitida aglomeração que possa causar mal estar físico aos animais.⁹⁰

Já no Artigo 124 versa:

Art. 124. A Secretaria Municipal de Saúde - SMS - normatizará as condições de higiene, exposição de animais vivos, sua comercialização em feiras livres ou outros locais, condições de salubridade e segurança dos criatórios, bem como a forma e as condições de registro e as demais que se refiram ao bem estar e saúde dos animais.⁹¹

Esses dois Artigos da Lei nº 16.004/95 são semelhantes ao Artigo 16 da Lei nº 11.977/05 do Estado de São Paulo que Institui o Código de Proteção aos Animais do Estado de São Paulo:

Art. 16. É vedado:

IV. Transportar animais em cestos, gaiolas ou veículos sem as proporções necessárias ao seu tamanho e números de cabeças, e que permitam a ocorrência de acidentes por saída de qualquer parte do corpo do animal;⁹²

E ao Decreto nº 370/99 no Artigo 14 do Município de Ponta Grossa, Paraná, que Regulamenta o Funcionamento, Organização e Fiscalização das Feiras Livres Volantes:

Art. 14 - A aves e animais vivos de pequeno porte, separados por espécie e desde que submetidos a prévia inspeção sanitária deverão ser mantidos em gaiolas, com fundo móvel e duplo de ferrozincado, galvanizado, ou esmaltado, a fim de facilitar a limpeza e desinfecção diária, bem como

⁹⁰ Lei nº 16.004, Recife, 20 de janeiro de 1995 – Cria o Código Municipal de Saúde. Disponível em: www.legiscidade.com.br/lei/16004. Acessado em 05 de novembro de 2009.

⁹¹ Idem.

⁹² Lei nº 11.977, São Paulo, 25 de agosto de 2005 – Institui o Código de Proteção aos Animais do Estado de São Paulo e dá outras providências. Disponível em www.arcabrazil.org.br/animais/legisla%C3%A7%C3%A3o/lei_codigo_estadual_sp.doc. Acessado em 08 de novembro de 2009.

devem possuir recipiente para alimentação e água, conforme aprovação da Secretaria Municipal de Agricultura e Pecuária.⁹³

Na realidade, ao que tudo indica, não existe uma normatização que padronize o acondicionamento desses animais. Temos de concordar que devido à extrema variedade de animais – aqui se tratando de aves, pois, no Candomblé para cada animal de quatro patas abatido devem ser mortas quatro aves, o chamado calçar as patas do animal – não fica nada fácil acondicioná-los devido aos seus diversos tamanhos. Segundo José Beniste (2005), a ordem dos sacrifícios segue essa orientação:

- 1º Animal de quatro patas
- 2º Calçar o animal de quatro patas
- 3º Oferecimento de galinha ou pato
- 4º Pato
- 5º Galinha-d' angola
- 6º Pombo
- 7º Ìgbín (Caramujo)⁹⁴ [exclusivamente para Oxalá]

A capacidade de acondicionamento seja em locais públicos, privados ou em qualquer outro lugar, vai variar em função do peso e do tipo do animal. Carlos Vargas (2005)⁹⁵ relata que uma padronização no transporte de aves vivas, em caminhões, o engradado tem de conter as seguintes dimensões: 38,0 cm de altura, largura de 72,0 cm e comprimento 1,10 m. Mas, no Brasil as dimensões adotadas pelos fabricantes são de 25,3 cm de altura, 53,6 cm de largura com 77,0 cm de comprimento. O fator importante, independentemente desses comprimentos, é respeitar a quantidade de animais por centímetro quadrado, ou possuir os seguintes volumes no caso das gaiolas: *“A largura será de 25 cm, cabendo portanto 8 galinhas por metro linear (4 gaiolas) de gaiolas (sic). A*

⁹³ Decreto nº 370, Ponta Grossa, 23 de julho de 1999 – Regulamenta o funcionamento, organização e fiscalização das feiras livres volantes no município de Ponta Grossa. Disponível em www.jusbrasil.com.br/legislação/461859/decreto-370-99-ponta-grossa-pr. Acessado em 30 de outubro de 2009.

⁹⁴ BENISTE, José. As águas... op. cit. p. 70.

⁹⁵ VARGAS, Carlos Roberto. Segurança do trabalho em unidades de abate e processamento de aves domésticas. Monografia de Especialização em Engenharia de Segurança do Trabalho pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2005.

*altura de 34 cm e profundidade de 40 cm*⁹⁶. Seja qual for à padronização escolhida, o acondicionamento adotado não pode conter aves em demasia por causa da ventilação enquanto que um número excessivamente pequeno pode apresentar problemas, tendo em vista que elas costumam se bicar.

Nos mercados públicos e feira-livres em que nós estivemos – Mercado de São José (Recife), Mercado Velho de Prazeres e na Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho – percebemos uma falta de padronização e de fiscalização que ocasionam uma superlotação desses animais nos seus locais de exposição, sejam eles galinhas, gansos, guiné, patos, pombos ou bodes, levando a uma queda na qualidade do produto. Por conta disso, o pai-de-santo passa horas selecionando-os devido à grande quantidade e variedade de animais a serem adquiridos. Em muitos casos é necessário voltar outras vezes para ver se, com a chegada de uma nova remessa, a qualidade possa estar melhor.

2.3 – DA AQUISIÇÃO E DO TRANSPORTE DOS ANIMAIS

2.3.1 – Da aquisição dos animais

A aquisição dos animais votivos para o ritual de sacrifício segue, basicamente, um princípio: os animais não podem ter nenhum tipo de moléstias, interdições e malformações anatômicas que impossibilitem a sua imolação. Eles devem estar em perfeitas condições de saúde. Mas existem outras preocupações, tais como: se é macho ou fêmea, se é castrado ou não, a cor também é importante, etc. Segundo Marcel Mauss (2005), os animais a serem vindimados,

devia preencher certas condições que a tornassem apta a receber a consagração: não devia ter defeitos nem enfermidades, conforme os efeitos a produzir, devia ter determinada cor, idade e sexo. Para fazer passar ao ato essa aptidão geral, para elevar a vítima ao grau de

⁹⁶ Instituto Campineiro de Ensino Agrícola. Curso de Avicultura. Campinas, São Paulo, 1973 (1991). p. 127.

religiosidade requerido, era preciso então submetê-la a todo um conjunto de cerimônias.⁹⁷

Em todo caso, vai depender do orixá, se ele for feminino os animais necessariamente serão do mesmo sexo. Marcio Goldman (1984) nos dá a seguinte informação a respeito dos sexos dos orixás:

a) Orixás Orcós (masculinos): Exu, Ogum, **Oxóssi**, Obaluayê, Tempo, Xangô; b) Iabás (Orixás femininos): Iansã, Oxum, Obá, Euá, Iemanjá, Nanã; c) Orixás metá ou metá-metá (andróginos): Ossanha, Logunedé, Oxumarê, Oxalá.⁹⁸ (grifo do autor)

O orixá Oxóssi além de ser uma divindade responsável pela caça é também protetor dos caçadores, dos animais e dos chefes de família. Portanto, como caçadores autorizados por Oxóssi, os integrantes do Candomblé – que gostaria de chamá-los de *Caçadores de Oxóssi* – saem às ruas para adquirir os animais para o ritual de sacrifício.

As aquisições dos animais votivos acontecem geralmente em locais públicos. São adquiridos em feira-livres, em mercados públicos ou os das próprias criações que pais e mães-de-santo possuem.

No nosso campo de estudo, o Babalorixá Fomo D'Oxum mantém no quintal da sua casa, que faz fundo com a Lagoa do Náutico, um viveiro de aves, principalmente para acomodar as galinhas d'angola (guinés), pois essas podem alçar vôo, ganhar os céus e irem parar na panela de algum vizinho, como já aconteceu algumas vezes. Já as galinhas de capoeira ficam soltas durante o dia e à noite empoleiram-se nos galhos da goiabeira que existe no local, salvo quando estão deitadas, isto é, chocando os ovos, quando são separadas das demais. Com relação aos patos e gansos, estes, preferem ficar na Lagoa do Náutico durante o dia, só retornando ao entardecer para aninhar-se ao redor da casa. Uma coisa que deixa o pai-de-santo bastante aborrecido é quando aparece algum jacaré nas imediações de seu quintal e captura alguma de suas criações. Embora esse fato o deixe bem

⁹⁷ MAUSS, Marcel. Sobre o sacrifício. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 36.

⁹⁸ GOLDMAN, Marcio. A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, 1984. p. 139/140.

contrariado, não concorda quando os habitantes do local caçam e matam esses predadores, pois, segundo ele a lagoa pertence a esses répteis crocodilianos.

Apesar de possuir uma boa quantidade de animais em casa, estes não são utilizados nos rituais de sacrifício. Segundo o ogan Sid, existe uma relação de afetividade entre eles e os animais que criam, justificando da seguinte maneira:

Se a galinha é uma boa poedeira, por que haveria razão de sacrificá-la? Não teria coragem. É mais fácil comprar uma. O sentimento que nós temos para com eles é o mesmo que temos para um cachorro ou um objeto que ganhamos de presente de alguém que nos estima.



Foto 07: Aquisição das frutas para o ritual do Bori.

Durante a compra dos materiais para o ritual do Bori⁹⁹ e dos animais votivos, com os bodes e as galinhas de granja (brancas) e de capoeira (de cor), aconteceu um episódio que ratifica a declaração de Sid, ao mesmo tempo em que levou todos os presentes às gargalhadas. Isso aconteceu na feira-livre do município do Cabo de Santo Agostinho. Chegamos cedo ao local, logo nas primeiras horas da manhã, vindos diretamente da CEAGEPE (antiga CEASA) onde compramos uma caixa de quiabo para o

⁹⁹ É um ritual que consiste em “dar de comer a cabeça”.

amalá¹⁰⁰ de Xangô. Já na feira, nos dirigimos diretamente para os negociadores de animais vivos e após alguns minutos olhando os bodes e as galinhas começaram as negociações de compra e venda, sempre seguindo a velha lógica de mercado: preço baixo atrelado à alta qualidade do produto. A transação ficou firmada em dezoito galinhas brancas e quatro de capoeira, os bodes ficariam para outro dia. Deixamos os animais no mesmo local aos cuidados do vendedor para buscá-los posteriormente, e nos dirigimos para o mercado para comprarmos os outros ingredientes que faltavam: abacaxi, goiaba, sapoti, melão, mamão, banana-prata, além de inhame. Quando voltamos e começamos a pegar os galináceos escutamos um grito escandaloso de Pai Fomo: *“Eita! Um ovo! É meu! Já paguei!”* todos, sem exceção, começaram a rir. Esse evento se repetiu no terreiro, provocando uma nova onda risos. No total foram postos cinco ovos, o que me levou a questionar o pai-de-santo a respeito do abate dessas aves. Escutei a seguinte resposta: *“Todas vão ser sacrificadas!”*. Provavelmente essa resposta tenha vindo nesse tom em virtude dos animais já pertencerem aos orixás antes mesmo da efetivação da compra.

A aquisição dos animais de quatro patas se deu de formas diferenciadas. Enquanto o bode foi comprado, como de costume, o porco foi adquirido por intermédio da doação de um dos ogans da casa. Foram precisos dois dias para encontrar caprinos que atendessem a todas as exigências do ritual, dada a escassez do animal no mercado. Segundo o pai-de-santo Fomo D’Oxum, essa dificuldade em encontrar animais em boas condições para o abate é característico do mês de agosto, mês dedicado ao orixá Exu, o que acarreta uma procura maior do que a oferta.

¹⁰⁰ Principal comida de Xangô, que é oferecida todas as quartas-feiras, feita a partir dos seguintes ingredientes: quiabo, gengibre, carne de peito ou rabadá, castanha, amendoim, cebola, pimenta e azeite de dendê. Foi nessa oferenda que eu passei um dos piores momentos durante a minha pesquisa de campo. Depois que o amalá foi ofertado a Xangô uma parte é distribuída entre os presentes a cerimônia. Foi aí que um prato cheio de amalá veio parar na minha mão, detalhe: eu não suporto quiabo. Como não podia deixar de aceitar, pois seria uma desconsideração, já que sou bem recebido toda vez que apareço por lá, me senti na obrigação de comer, nem que fosse um pequeno pedaço de quiabo, e assim procedi. A sensação que me acometeu durante a ingestão da comida não foi nada agradável, quase que vomitei. Segurei a boca com uma das mãos, respirei fundo e engoli. Tudo isso ocorreu em apenas alguns segundos, mas, para mim durou uma eternidade.



Foto 08: Porco doado por um dos ogans da casa

Quando chegamos ao Mercado Velho de Prazeres vindos do Mercado de São José, onde fomos comprar uma caldeirão de quarenta e cinco litros para o amalá de Xangô, alguidares, quartinhas, terrinas e “firmas” (espécie de conta para fazer colar de santo), nos dirigimos em direção a área onde os animais vivos são negociados. Nesse local apenas uma bode estava em boas condições para ser abatido. Após uma rápida negociação com seu Raimundo, um dos muitos vendedores de animais do mercado, ficou acertado o preço e a reserva de mais alguns animais que estavam para chegar em uma nova remessa de bodes, que ocorreria ainda na mesma semana. A qualidade desses animais seria averiguada pelo babalorixá.

2.3.2 – Do transporte dos animais

O transporte dos animais vivos do local de compra até o terreiro pode ocorrer de diversas maneiras, mas, geralmente eles são levados no carro de algum fiel da religião. Porém, dependendo da quantidade e do tipo de animal, costuma-se contratar um frete.

No nosso caso, especificamente, quando adquirimos as galinhas na Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho, devido à distância existente entre o local onde o comerciante

vende os seus produtos e o carro, tivemos de transportar as aves dentro de sacolas artesanais de nylon trançado feitas a partir de sacos de farinhas. Por conta disso ouvimos a seguinte orientação do vendedor: *“Vão logo! Andem depressa! Tem muita galinha para pouca sacola. Está muito apertado! Pode ser que algumas delas não agüentem e sufoquem.”* Não foi necessário repetir o aviso, pois nos dirigimos rapidamente até o carro onde retiramos todas as galinhas de dentro das sacolas e as acomodamos, lado a lado, na mala do carro.



Foto 09: Transporte das aves em carro de passeio.

No entanto, já houve um episódio que não foi necessário ir às compras. Na hora da saída dos *Caçadores de Oxóssi* passou um caminhão para fazer uma entrega de galinhas de granjas, vivas, para abatedouros locais, desses populares, que poupou o trabalho do pai-de-santo. O produto foi adquirido na porta de casa, o que também proporcionou uma economia razoável de tempo e dinheiro.

Com relação aos bodes que foram adquiridos no Mercado Velho de Prazeres, devido ao tamanho e a quantidade, foi necessário contratar um frete para transportá-los, juntamente com dois gansos. Cada caprino vinha enlaçado por uma corda na grade da cabine, corda essa que seria usada, segundos antes do abate, para amarrar a boca do cabrito com folhas sagradas – a corda é envolta no focinho, em seguida é entrelaçada em forma de “X” entre os olhos e amarrada por trás dos chifres. Depois da imolação é feita uma

pequena “coroa” com a corda que vai ser assentada junto com as partes sagradas do animal.



Foto 10: Chegada dos bodes ao terreiro

Para conduzi-los até o interior do terreiro fizemos uma espécie de corrente com as cordas, onde, cada bode foi “acorrentado” à corda do animal a sua frente, pois só assim foi possível fazer com que todos fossem levados ao mesmo tempo sem que ocorresse nenhum incidente. Os dois gansos foram levados na forma tradicional mesmo, isto é, embaixo dos braços.



Foto 11: condução dos bodes para o interior do terreiro

Existe um fato dentro do Candomblé que não pode passar despercebido: nenhum animal é sacrificado assim que chega ao terreiro. Esse cuidado é tomado devido ao manuseio para acondicioná-los e conduzi-los, alguns em sacolas, até o local onde está veículo que vai realizar o transporte, como também a própria viagem que os deixam bastante assustados.

2.4 – DAS PARTES SAGRADAS DOS ANIMAIS

Quando os animais são sacrificados aos deuses algumas de suas partes são depositadas diretamente no peji: o sangue, a cabeça (juntamente com os chifres), as patas, o rabo, o órgão genital, as asas e as penas¹⁰¹. Quanto aos seus órgãos internos, apenas a moela, o fígado, o coração, o pulmão e os rins são cozidos e/ou assados em azeite-de-dendê e retornam para serem depositados aos pés do orixá (no pegi). O restante do animal será encaminhado à cozinha para a preparação da comensalidade que acontecerá no dia da festa pública. No caso do bode, além do couro¹⁰², que vai ser estirado para mostrar aos visitantes a quantidade de animais sacrificados, é retirada também uma pequena tira do peito e “colada” no portal de entrada do peji. Segundo o pai-de-santo Oldair de Xangô, de Natal – RN, alguns marmoteiros¹⁰³ reutilizam couros de sacrifícios anteriores para contabilizar como sendo de imolações atuais, dando a impressão de que o babalorixá possui uma boa credibilidade.

2.4.1 – O sangue

O sangue, em primeira instância, possui um caráter de sacralidade e é considerado em todas as religiões, sem exceção, o princípio da vida, não podendo,

¹⁰¹ Quanto às patas, o rabo, o órgão genital, as asas e as penas das vítimas, estes vão assumir sua função estético-religiosa na confecção do prato-pronto – termo que tomo emprestado de ROGÉRIO, Janacléia Pereira. Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há Xangô: Um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFPE, 2008. p. 105.

¹⁰² Antigamente o couro era utilizado como “cupom” de desconto na aquisição de novos animais.

¹⁰³ Palavra usada pelos integrantes do Candomblé para designar os pais-de-santo desonestos.

portanto, ser derramado levemente. Manuel Bandeira nos mostra a importância do sangue criativo que corre em suas veias e nos dá de presente esse poema:

Desencanto

Eu faço versos como quem chora
De desalento... de desencanto...
Fecha o meu livro, se por agora
Não tens motivo nenhum de pranto.
Meu verso é sangue. Volúpia ardente...
Tristeza esparsa... remorso vão...
Dói-me nas veias. Amargo e quente,
Cai, gota a gota, do coração.
E nestes versos de angústia rouca,
Assim dos lábios a vida corre,
Deixando um acre sabor na boca.
Eu faço versos como quem morre.¹⁰⁴

Dentro do Candomblé existem três categorias de sangue¹⁰⁵, todas portadoras de axé¹⁰⁶ e são provenientes dos reinos animal, vegetal e mineral. Sendo representadas da seguinte maneira:

1) Sangue vermelho

- a) Reino animal – menstruação (sangue humano) e animais. A menstruação, na maioria dos casos, é vista como causadora de interdições. A Bíblia Sagrada, em Levítico 15: 19-33, apresenta que o fluxo de sangue feminino é considerado impuro e dá orientações de como nos comportarmos durante esse período. No Candomblé não é diferente, existem diversas proibições que vão desde o ato mais simples, como assistir as festas públicas, até, que posso chamar de mais grave, impedir uma possessão. Mas como toda regra tem exceções, é pelo derramamento de sangue sagrado que se inicia um neófito dentro do Candomblé.

¹⁰⁴ Disponível em <http://www.aindamelhor.com/poesia/poesias08-manuel-bandeira.php>. Acessado em 15 de outubro de 2009.

¹⁰⁵ OLIVEIRA, Kiusam Regina. Candomblé de Ketu e Educação: Estratégias para o empoderamento da mulher negra. Tese de Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo, 2008. p. 62.

¹⁰⁶ No terceiro capítulo o Axé será visto em maiores detalhes.

Émile Durkheim (1996) nos informa que em alguns povos australianos “o sangue que provém das partes genitais é tido como excepcionalmente sagrado”¹⁰⁷. Já Michel Maffessoli (2005)¹⁰⁸ relata a existência de um “*sacrum*” feminino, o “*menstruum*”, possuidor de uma mana que serve de filtro do amor.

- b) Reino vegetal – azeite-de-dendê, osún (pó vermelho extraído do *Pterocarpus*, árvore de até 20m de altura, originária do Oeste da África, de madeira castanho-avermelhada, usada no fabrico de móveis, barris, canos e em construções).
- c) Reino mineral – cobre, bronze, ocre vermelho, etc. O ocre segundo Durkheim (1996),

é considerado, por causa da sua cor, uma substância aparentada do sangue. Inclusive várias sedimentações de ocre vermelho encontradas em diferentes pontos do território Arunta são tidas como sangue coagulado que certas heroínas da época mítica teriam deixado escorrer pelo chão.¹⁰⁹

2) Sangue branco

- a) Reino animal – o sêmen (em Levítico 15: 01-18, também existe uma referência a esse respeito), a saliva, o hálito, as secreções, o plasma. O sangue do caramujo (Ìgbín) também é considerado como sendo branco.
- b) Reino vegetal – a seiva, o sumo do álcool, bebidas extraídas das palmeiras, e o orí (manteiga vegetal).
- c) Reino mineral – gipsita, prata, chumbo, etc.

3) Sangue preto

- a) Reino animal – cinza de animais.

¹⁰⁷ DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Nota de fim nº 41 p. 538.

¹⁰⁸ MAFFESOLI, Michel. A Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia. São Paulo: Zouk, 2005. P. 102.

¹⁰⁹ Durkheim, Émile. As formas... op. cit. p. 132.

- b) Reino vegetal – sumo escuro de certos vegetais, o ilú (índigo extraído de diferentes tipos de árvores).
- c) Reino mineral – carvão, ferro, etc.

2.4.2 – A cabeça

A cabeça, por sua vez, é o centro e o começo de tudo, possui força física e psíquica, é também o envoltório material de um princípio vital. Em outras palavras, é pela cabeça que o orixá virá tomar assento em seu cavalo. Também é vista pelos místicos como sendo a esfera celeste e os olhos suas luminárias, fincada na coluna vertebral que representa o eixo do mundo. Enfim, a cabeça é reconhecida como sendo o chefe do corpo, *“é ao mesmo tempo o signo, resumo abstrato da pessoa, e o rebento pelo qual o indivíduo cresce em idade e em sabedoria.”*¹¹⁰

Nessa perspectiva, percebemos que a cabeça, no Candomblé, é de suma importância, tanto que Olodumare deixou a sua confecção sob a responsabilidade de vários orixás¹¹¹: Odudua fez as cabeças; Obatalá colocou os dois olhos, a boca, a voz e as palavras que saem dela; a Ajalá coube a qualidade das cabeças, boas ou ruins, isto é, dotou-a de juízo. Mas, incumbiu a Iemanjá ser a senhora de todas as cabeças que existem na face da terra. Conforme nos mostra Prandi (2001) nesses dois mitos:

Iemanjá é nomeada protetora das cabeças

Dia houve em que todos os deuses
deveriam atender ao chamado de Olodumare para uma reunião.
Iemanjá estava em casa matando um carneiro,
quando Legba chegou para avisá-la do encontro.
Apressada e com medo de atrasar-se
e sem ter nada para levar de presente a Olodumare,
Iemanjá carregou consigo a cabeça do carneiro
como oferenda para o grande pai.
Ao ver que somente Iemanjá trazia-lhe um presente,

¹¹⁰ DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 142.

¹¹¹ Orixá é uma palavra em ioruba que significa: Ori = cabeça e Sá(xá) = protetor.

Olodumare declarou:
“*Awoyó ori dori re*”.
“Cabeça trazes, cabeça serás.”
Desde então Iemanjá é a senhora de todas as cabeças.¹¹²

Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças

(...)

Seu *ori*, sua cabeça, não agüentou o falatório de Iemanjá.
Iemanjá deu-se então conta do mal que provocara
e tratou de Oxalá até restabelecê-lo.
Cuidou de seu *ori* enlouquecido,
oferecendo-lhe água fresca,
obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas.
E oxalá ficou curado.
Então, com o consentimento de Olodumare,
Oxalá encarregou Iemanjá de cuidar do *ori* de todos os mortais.
Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada.
Agora ela era a senhora das cabeças.¹¹³

Ao levar uma cabeça de carneiro como presente para Olodumare, Iemanjá, de certa maneira respeitou a vontade de Orunmilá que, em tempos remotos, haveria proibido definitivamente o sacrifício de humanos, e, em troca teria colocado um bode para substituí-lo. Além disso, Orunmilá nos dá a seguinte informação:

(...)

Disse também Orunmilá:
Mas, quando os seres humanos morrem, a cabeça nunca é separada do corpo para o enterro. Não. Lá está o Ori. Lá vai ele junto com seu devoto morto.¹¹⁴

Sendo assim, a cabeça do animal substituiu simbolicamente a cabeça humana. Os deuses agora são donos dessa parte do corpo do homem, protegendo-a e transformando-a na porta de entrada para os orixás visitarem o mundo terreno.

¹¹² PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 388.

¹¹³ Idem. p. 399.

¹¹⁴ Idem. p. 481.

2.5 – O IMAGINÁRIO ESTÉTICO-ANIMAL

Ao longo da história da humanidade, os animais sempre estiveram presentes nos momentos mais importantes das ações humanas. Tomemos como exemplo as pinturas e gravuras rupestres em forma de animais, que para alguns historiadores é a primeira expressão de um germen religioso. Porém, Jacques Aumont (1993)¹¹⁵ levanta duas questões interessantes: “*eram os bisões de Lascaux considerados bonitos? Ou tinham somente valor mágico?*” Em muitos casos são tidos como mensageiros de boas ou más notícias, principalmente os que possuem características aladas. Como foi o caso das aves soltas por Noé ao fim do período diluviano. No primeiro momento foi solto um corvo, que logo retornou sem qualquer vestígio de terra seca. Posteriormente foi enviada uma pomba que trouxe no bico um galho de oliveira demonstrando que as águas do dilúvio divino já estavam baixando. No Brasil, tomamos como referência o Bestiário contido na tetralogia, as Mitológicas, escrita por Claude Lévi-Strauss (2004).

Dentre os vários mitos retratados pelo antropólogo francês, dois podem ser destacados por fazerem referência à origem dos animais:

1) M36 TOBA-PILAGA: ORIGEM DOS ANIMAIS

O demiurgo Nedamik submete os primeiros humanos a uma prova, fazendo-lhes cócegas. Aqueles que riem são transformados em animais terrestres ou em animais aquáticos: os primeiros, presa do jaguar, os outros, capazes de escapar dele refugiando-se na água. Os homens que conseguem se manter impassíveis tornam-se jaguares ou homens caçadores (e vencedores) de jaguares.¹¹⁶

2) M204 BOTOCUDO: ORIGEM DOS ANIMAIS

Outrora, os animais eram como os humanos e todos eram amigos. Eles tinham o suficiente para comer. Foi a irara quem teve a idéia de jogá-los uns contra os outros. Ela ensinou a cobra a morder e matar suas vítimas e disse ao mosquito para sugar o sangue. A partir daquele momento, todos se transformaram em bichos, inclusive a irara, para que ninguém pudesse reconhecê-la. Sem conseguir pôr as

¹¹⁵ AUMONT, Jacques. A Imagem. Campinas, SP: Papyrus, 1993. p. 80.

¹¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 148.

coisas em ordem, o xamã que fornecia comida aos animais transformou-se em pica-pau e seu machado de pedra transformou-se em seu bico.¹¹⁷

Para o antropólogo Gilbert Durand (2002), na obra *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, especificamente no primeiro livro, *O Regime Diurno da Imagem* (ou *Estrutura Heróica*). Segundo o autor, existe uma disposição das imagens que reparte o universo em seus avessos, cujas características são as separações, os cortes, as distinções, a claridade.

Na Primeira Parte, caracteriza-se pelo simbolismo das três *faces do tempo*:

- a) Os símbolos teriomórficos: relativo aos animais benéficos ou maléficos, como também aquilo que possui formas animais, onde,

À primeira vista, o simbolismo animal parece ser bastante vago porque demasiado comum. Parece que pode agregar valorizações tanto negativas, com répteis, ratos, pássaros noturnos, como positivas, com a pomba, o cordeiro e, em geral, os animais domésticos.¹¹⁸

- b) Os símbolos nictomórficos: relativo às trevas, ao barulho, ao ambiente noturno, tendo como referência a nictofobia (medo do escuro);
- c) Os símbolos catamórficos: relativo à epifania imaginária da aflição humana diante da interinidade, tendo como referencial a queda, o abismo, a vertigem.

Com relação aos símbolos teriomórficos, Durand nos apresenta o seu Bestiário, mostrando características de algumas espécies, como a

salamandra [que], para nossa imaginação [está] ligada ao fogo, à raposa à astúcia, a serpente continua a “picar” contra a opinião do biólogo, o pelicano abre o coração, a cigarra entenece-nos, enquanto o gracioso ratinho repugna-nos.¹¹⁹

¹¹⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. Do mel às cinzas (Mitológicas v.2). São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 79.

¹¹⁸ Durand. Gilbert. As estruturas... op. cit... p. 69.

¹¹⁹ Idem. p. 69/70.

Dentre os diversos animais apresentados por Durand, alguns possuem referência direta com nosso objeto. Como é o caso do simbolismo hipomórfico, pois, o isomorfismo do cavalo, que tem relação com os quatro elementos – a terra, o fogo, a água e o ar –, é apresentado da seguinte maneira: o cavalo ctônico, o cavalo solar, o cavalo aquático e o cavalo alado. A participação do cavalo dentro do candomblé é associada ao filho-de-santo que incorpora o orixá, isto é, torna-se cavalo-de-santo.

Essa condição do cavalo dentro do candomblé é, provavelmente, a única aceita pelos seus adeptos. Entretanto, no de 1951, na Bahia, um cineasta francês realizou uma matéria que causou um grande desconforto na sociedade baiana. Na matéria, *As possuídas da Bahia*, o autor alegou que

(...) em Salvador, a cada ano, uma procissão vai afogar um garanhão negro para que ‘Yemanjá’, deusa do oceano, possa cavalgar agradavelmente seu reino submarino.¹²⁰

Essa afirmação desencadeou uma onda de protestos na imprensa baiana. Roger Bastide ao fazer coro, afirmou que o texto de Henri-Georges Clouzot continha vários erros etnográficos, pois,

trata-se de um acontecimento histórico e singular do universo imaginário da cultura popular, e, se acontecia no passado, as festas de Iemanjá não comportam mais sacrifícios de animais.¹²¹

Na realidade, Iemanjá, aceita em sacrifício animais como: pata, galinha, porca, cabra, ovelha e peixe.

A mesma definição dada para o simbolismo hipomórfico se aplica ao simbolismo tauomórfico. Dentro do candomblé o sacrifício de um boi é visto com bons

¹²⁰ CLOUZOT, Henri-Georges. *As possuídas da Bahia*. Paris Match, 12 de maio de 1951. Apud. TACCA, Fernando Cury de. *Imagem do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, p. 91.

¹²¹ TACCA, Fernando Cury de. *Imagem do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, p. 115/116.

olhos, pois, o terreiro ostenta prestígio. Segundo José Beniste (2005), os quatro elementos são representados pelo galo (a terra), a galinha d'angola (o fogo), o pato (a água) e o pombo (o ar).

Na Segunda Parte, no livro do *Regime Diurno: O cetro e o gládio*, os símbolos são representados por:

- a) Os símbolos ascensoriais: relativo aos símbolos verticalezantes, ou referente à imagem de subida. O melhor organismo ascensional por excelência é a asa, cuja ave nunca é vista como animal, mas como simples acessório da asa.
- b) Os símbolos espetaculares: relativo a luz, a claridade, onde o símbolo solar vai ser a antítese dos símbolos escuros.
- c) Os símbolos diairéticos: relativo ao confronto entre os contrários, aonde, a ascensão vai se opor a queda e a luz contra as trevas. Em suma, o bem contra o mal.

Com relação ao simbolismo ascensorial, Durand afirma que outras aves perdem seu caráter de animalidade, passando a importar apenas as suas características particulares: a águia, o corvo, o abutre, a pomba e o galo. Nos dois primeiros casos, esses animais não têm nenhuma participação no Candomblé. No caso do abutre, segundo Prandi, no mito *Oxum é transformada em pavão e abutre*¹²², a importância do abutre ocorre devido ao poder de voar em grandes alturas até alcançar Olodumare.

Agora era uma ave feia, careca e de penas queimadas,
à qual os homens, quando ela voltou, chamaram de abutre.
(...)
Olodumare, penalizado com a pobre ave, deu-lhe a chuva
para que ela a devolvesse à Terra.
E nomeou o abutre menageiro seu,
pois só ele vence a inalcançável distância em que está Olodumare.

¹²² PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. p. 341.

Para Durand, a ave correspondente ao abutre dos orixás é a calhandra, pássaro difícil de ver por voar muito alto e muito rápido, é “*pura imagem espiritual que vai buscar a vida à imaginação aérea como centro das metáforas do ar e da ascensão.*”¹²³

Com relação à pomba, em todas as culturas é tida como o pássaro que simboliza a pureza, o amor e a paz, além de ser mensageiro. No Candomblé é considerado, junto com a guiné, bicho de fundamento e possuidor do sangue mais quente dentre todos os animais. Já o galo, é considerado um dos quatro elementos, como foi visto anteriormente.

Enfim, o imaginário estético-animal se caracteriza pelas concepções simbólicas organizacionais de onde o homem procura captar a natureza do universo das crenças, dos mitos e dos ritos que permeiam em uma sociedade.

Abaixo segue uma tabela contendo alguns dos animais utilizados no ritual do sacrifício sangrento no Candomblé:

PEQUENO BESTIÁRIO SACRIFICIAL DO CANDOMBLÉ - PERNAMBUCO						
Categorias	Mamífero	Aves	Pescado	Anfíbio	Réptil	Molusco
Espécies	Anta (caça)	Faisão (caça)	Bagre	Rã	Cágado	Caramujo
	Bode	Galinha	Cioba			
	Boi	Galo	Tainha			
	Cabra	Ganso				
	Cabrito	Guiné				
	Capivara (caça)	Pato				
	Carneiro	Pombo				
	Coelho (caça)					
	Ovelha					
	Porco					
	Preá (caça)					
	Tatu (caça)					

¹²³ Durand, Gilbert. As estruturas... op. cit. p. 131.

2.6 – O SEGUNDO MOMENTO DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-RELIGIOSA

Esse segundo momento da experiência estético-religiosa começou a tomar forma na noite que antecedeu a saída dos *Caçadores de Oxóssi* aos estabelecimentos que negociam artigos da religião. Sem muita cerimônia, o roteiro foi traçado pelo pai-de-santo Fomo D'Oxum para que se gastasse o menor tempo possível, pois, no terreiro boa parte das atividades requer a presença do babalorixa. Nessa perspectiva analiso duas situações diferentes: as compras efetuadas no Mercado de São José e Mercado Velho de Prazeres – efetuadas no mesmo dia –; e as compras realizadas na Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho.

2.6.1 – Primeira situação: mercado de São José (MSJ) e mercado velho de Prazeres (MVP)

Na noite anterior ficou acertado que nas primeiras horas da manhã sairíamos de ônibus para o Mercado de São José (Recife), lá seriam adquiridos diversos utensílios para as festividades, e em seguida passaríamos no Mercado Velho de Prazeres para comprarmos os animais, retornando para o terreiro, o mais tardar, por volta das quatorze horas.

Bem, no papel tudo funcionaria a contento, mas... O que começou em uma noite estrelada, nas primeiras horas da manhã, se transformaria em um verdadeiro dilúvio ao ponto de não conseguirmos, se quer, parar os dois primeiros ônibus que passavam no sentindo subúrbio-cidade, pois estavam superlotados. No terceiro ônibus tivemos condições de subir e nos acomodarmos, em pé, sem maiores problemas, porém o deslocamento não durou nem vinte minutos, um acidente envolvendo um caminhão e um micro-ônibus do transporte alternativo, que atende às diversas comunidades ali existentes, fechou os dois lados da BR 101 (estrada velha) nos deixando parados por mais de duas horas. Essa interrupção nos forçou a pegar outra condução, descer em Prazeres, pegar o

metrô e só assim chegar ao Recife por volta das dez horas e trinta minutos – uma verdadeira Odisséia.

Já no Mercado de São José não houve interesse em olhar os animais que lá existem e nem nos demos ao trabalho de ir às ruas vicinais que ligam o mercado ao terminal de passageiro do Cais de Santa Rita – ruas essas onde os animais ficam expostos (Travessa do Macedo e Rua do Porão). Devido à distância entre o mercado e o terreiro, e, como o pai-de-santo não possui carro próprio, o frete tornaria a aquisição dos animais inviável. Dessa maneira, após concluir o que fora planejado para o MSJ decidimos tomar o metrô no sentido a Prazeres, destino: Mercado Velho de Prazeres.

Desembarcamos na estação de Prazeres no horário da tarde, estando o tempo ainda tempestuoso e sem o menor sinal de bonança. Como estávamos atrasados com o nosso cronograma nos encaminhamos diretamente para o local da comercialização de animais vivos, mesmo que tivéssemos o interesse de escolher outro tipo de mercadoria ou mesmo passear pelo mercado, os boxes, em sua maioria, já se encontravam fechados, devido o avançar das horas. Foi uma seqüência de “*entra em beco, sai em beco*” até chegarmos ao nosso destino.

Como o dia fora bastante atribulado e estressante, cheguei ao Mercado Velho de Prazeres com muita enxaqueca. Naquele momento nada mais me importava, a não ser livrar-me da dor que tanto me atormentava. Essa situação me impediu de anotar todos os detalhes do que estava ocorrendo a minha volta. Porém, boa parte desses acontecimentos ficou registrada no meu subconsciente.

2.6.2 – Segunda situação: feira livre do Cabo de Santo Agostinho (FLCSA)

Dois dias depois de termos passado pelo Mercado de São Jose e pelo Mercado Velho de Prazeres nos dirigimos logo cedo para a Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho – dessa vez de carro. Foi o dia em que adquirimos o material para o Bori e os galináceos para o sacrifício.



Foto 12: Negociação e aquisição das aves para o sacrifício

Quando chegamos a Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho nos dirigimos diretamente para o local onde se negocia a venda dos animais vivos. Foi nesse momento que tive uma leve sensação de já ter passado por aquela situação anteriormente, uma espécie de *déjà-vú*. A diferença consistia que realmente o fato já tinha ocorrido, só que no Mercado Velho de Prazeres. Apesar da feira livre e do mercado público possuírem espaços e dinâmicas bastante diversificadas, alguns aspectos são semelhantes. Foi a paridade dos sons, dos cheiros, que despertaram em mim a memória involuntária¹²⁴, que segundo Gilbert Durand (2002),

é por essa razão profunda que a imaginação humana é modelada pelo desenvolvimento da visão, depois pelo da audição e da linguagem, todos meios de apreensão e de assimilação “à distancia”.¹²⁵

Acredito que se não tivesse me dirigido ao Cabo de Santo Agostinho naquele dia nada disso teria acontecido. Provavelmente meu esforço em lembrar o ocorrido em

¹²⁴ A respeito da memória involuntária ver PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

¹²⁵ DURAND, Gilbert. *As estruturas...* op. cit. p. 406.

Prazeres não passaria de uma tentativa infrutífera. Pois, a memória involuntária consiste em que um gatilho, ou seja, um determinado acontecimento estimule os sentidos humanos, principalmente: o paladar, o olfato ou a audição para dar liberdade a algo, que por algum motivo, estava bloqueado ou não foi retido pela consciência – o tato e a visão participam desse processo, mas em um menor grau de intensidade.

O som, o cheiro, a mercadoria nas barracas iluminadas pela luz do astro rei filtradas pelos toldos e o ir e vir dos fregueses da Feira Livre do Cabo de Santo Agostinho, me levou de volta a Prazeres. Vi-me navegando novamente por aqueles becos estreitos envolvidos por uma penumbra proveniente da cobertura dos boxes, que mal deixavam passar a luminosidade do Sol envolto por carregadas nuvens.

O chão molhado pelos pingos da forte chuva que não parava de cair, formavam pequenos córregos d'água, de cor amarelo-esverdeado, que arrastavam consigo uma mistura de fezes e urina de animal acrescido de capim macerados. Davam ao mercado um odor que lhe é peculiar.

Do beco ainda vislumbro os caprinos trancafiados em um dos boxes, que fora transformado em uma cela com fortes barras de ferro com um imenso cadeado. No seu interior ainda existia as forragens espalhadas pelo chão e um pequeno cocho cheio de água.



Foto 13: Bodes armazenados em um dos boxes do Mercado Velho de Prazeres

Em frente fica o boxe dos animais de penas, todos dentro de engradados superlotados e empilhados até, aproximadamente, uma altura de quatro gaiolas. Entre eles, deitado em uma rede, quase imperceptível encontrava-se o dono dos animais, indiferente a tudo o que estava acontecendo. A sua única preocupação naquele momento era comercializar seus produtos por um bom preço.

Enfim, quando os *Caçadores de Oxossi* saem em busca dos materiais para confecção dos diversos rituais que fazem parte do Candomblé não estão apenas cumprindo suas funções litúrgicas, busca, na qualidade da mercadoria, o *axé*. Como atesta Felipe Rios:

Indo mais adiante, pensando nos rituais mais secretos aos grupos, o sangue dos animais e suas vísceras são, não apenas, partes denominadas como portadoras de *axé*, elas são o próprio *axé*.¹²⁶

¹²⁶ Rios, Luís Felipe. O Feitiço de Exu – Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade *entendida* do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004. p. 156.

3. O TERCEIRO MOMENTO DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICO- RELIGIOSA

Deixa eu dançar
pro meu corpo ficar odara
Minha cara minha cuca ficar odara
Deixa eu cantar
que é pro mundo ficar odara
Pra ficar tudo jóia rara
Qualquer coisa que se sonhara
Canto e danço que Dara

Caetano Veloso

3.1 – A CONFECÇÃO DA ESCULTURA DE CARNE E SANGUE

É inegável o fato de que não é nada fácil falar de uma experiência estético-religiosa, tendo em vista que isso pode ocorrer dentro de diversas paragens. Se materializando através das emoções e das percepções humanas. Parafraseando Mikel Dufrenne¹²⁷, o sujeito se realiza no momento em que se sente no mundo, isto é, ele deixa de ser mais um entre tantos e passa a sentir-se em casa, mesmo estando entre estranhos. Quem passa por uma experiência estético-religiosa não é um sujeito que entende objetos que estão distantes de si, mas é aquele que se mistura com eles.

¹²⁷ Mikel Dufrenne citado por VALVERDE, Monclar. Sentido e plasticidade. Disponível em <http://www.facom.ufba.br/Pos/monclar/sentido.html>. Acessado em 25/12/08.

O momento da experiência estético-religiosa também pode ser alcançado por intermédio da construção de um objeto cuja composição é heteróclita, no caso uma escultura de carne e sangue. A configuração desse objeto assemelha-se à proposta da bricolagem, que segundo Lévi-Strauss (1989)¹²⁸, pode ser aplicado também no plano do pensamento mítico e alcançar resultados brilhantes e imprevistos. No nosso universo, o pai-de-santo, exerce o papel do *bricoleur*, pois trabalha diretamente com as mãos utilizando-se de materiais heterogêneos para confeccionar o seu trabalho, sem a necessidade de um projeto, pelo menos em tese. Temos então, que ele precisa dialogar com os utensílios e materiais que tem a sua disposição, o que implica em não poder realizar suas atividades de qualquer maneira, constituindo um conjunto de conhecimentos teóricos e práticos que o conduz a finalização da sua tarefa.

Quando presenciei o ritual do sacrifício cruento de animais no terreiro *Ilê Asê Azeri Oyá*, dentro do apertado pegi, encontravam-se no recinto o babalorixá Fomo D'Oxum auxiliado pelo seu axogum, quatro de seus fiéis e eu. À medida que eles traziam os animais, o pai-de-santo entoava cânticos que imediatamente eram reproduzidos por todos, inclusive pelas mulheres que se encontravam fora do pegi.



Foto 14: Mulheres fora pegi

¹²⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Campinas, SP: Papyrus, 1989. p. 32 a 49.

Quando o animal de grande porte chegou, isto é, de quatro patas, foi necessário que todos os rapazes o segurassem, com cuidado para evitar que se debatesse, e o suspenderam sobre a efígie do orixá, para só então o sacerdote introduzir profundamente a faca sacrificial de forma rápida e precisa, que penetrou no pescoço do animal atingindo a artéria principal. Essa perfuração foi seguida de uma incisão que circundou todo o pescoço ao ponto de provocar o desmembramento da cabeça do restante do corpo. Quase que imediatamente, jorrou uma “cachoeira” de cor vermelho-escuro e quente sobre a escultura de ferro. O animal, agora sem a cabeça, continuou suspenso até que uma grande quantidade de sangue fosse derramada, melhor dizendo, quase todo o sangue.



Foto 15: Auxílio ao pai-de-santo pelos seus filhos de santo e ogans na hora do sacrifício

A cena se repetiu outras vezes, porém, com as aves utilizadas para “calçar” as patas do animal morto anteriormente. Logo após a morte dos animais seguiu-se o esartejamento, onde, os despojos produzidos foram acomodados nos seus devidos lugares no assentamento. O que sobrou dos corpos foi atirado porta afora do pegi ou carregados em bacias para que ocorresse, como é de costume, a transformação do animal votivo em alimento.

O que ficou dentro do peji, foi utilizado para a confecção da escultura de carne e sangue. É o momento em que as partes sagradas dos animais – que no caso do animal de quatro patas, foram cortados as patas, o rabo e os testículos, enquanto que as aves, com exceção do pombo e do guiné, que tiveram as suas cabeças arrancas com as mãos, as demais foram desmembradas tradicionalmente, além da cabeça, as asas, os pés e um chumaço de penas e pele do pescoço foram separados – vão ser bricolados, para simbolicamente dar forma a uma espécie de animal mitológico no assentamento do orixá, servindo de alimento para a divindade.

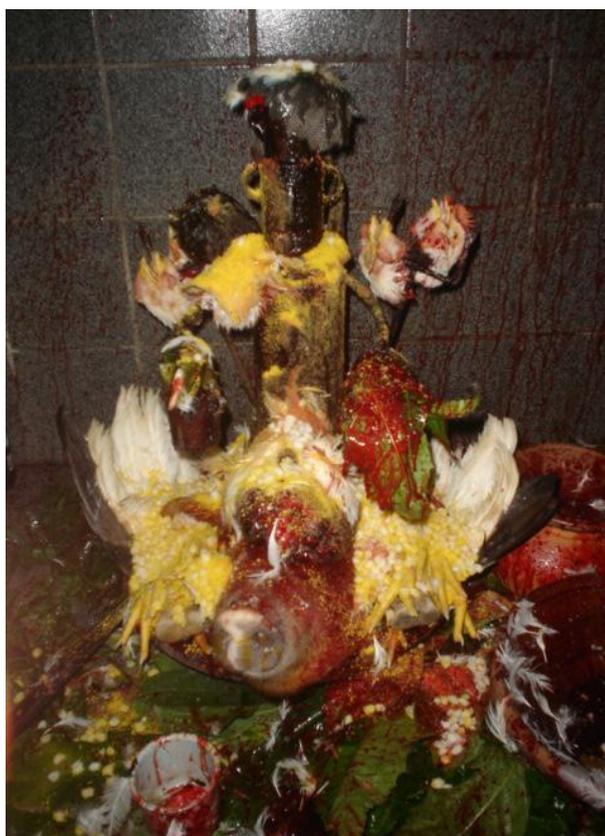


Foto 16: Escultura de Carne e Sangue

3.2 – A AISTHESIS¹²⁹ AFRO-BRASILEIRA

3.2.1 – Não existe candomblé sem axé

No Brasil, o candomblé representa uma África miniaturizada, um microcosmo localizado no interior dos pejis, onde alguns orixás são cultuados, enquanto outros habitam na parte externa dos terreiros. Entretanto, para confirmar a presença das divindades, é necessário enterrar o *axé* no centro do terreiro, caso contrário corre o risco de não ser reconhecido como local de culto. Esse é um pré-requisito para aberturas das casas de santo, como bem pronunciou Roger Bastide, “*Não há candomblé sem axé*”¹³⁰. Isso mostra a importância do *axé* e uma, das várias características, desse termo.

Por possuir um perfil polissêmico, o *axé* assemelha-se a baraca islâmica, ao mana polinésio e melanésio, a orenda dos índios norte-americanos iroqueses e do manitu algonquinos. Essas expressões representam, cada um a seu termo, uma energia vital imanente a homens, animais, plantas, fenômenos naturais, etc. Dessa maneira, o *axé* pode ser interpretado como uma força mágico-religiosa que todos os entes recebem por intermédio do sopro divino de Olorum. Na ótica de Pierre Verger, o orixá é “*força pura, axé material que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles*”¹³¹.

É como atesta Hildo Leal – Hildo de Iemanjá – quando da sua saída definitiva do ronco e sua apresentação ao público:

Estava muito nervoso e ao mesmo tempo muito feliz. A Saída de Iaô é a ocasião em que o Orixá (...) mostra sua satisfação por tudo que foi realizado, o ritual, o sacrifício, a entrega total e definitiva do filho de santo ao seu Orixá. É o momento em que o Iaô mostra aos seus irmãos e

¹²⁹ Por *aisthesis* entende-se o sentir pelos sentidos, onde todas as sensações físicas são atingidas por um fluxo de energia que provoca um efeito puramente inefável.

¹³⁰ BASTIDE, Roger. Op. cit. p. 77.

¹³¹ VERGER, Pierre. Orixás. Salvador. Corruipio, 1981. p. 19. *Apud* BARBARA, Rosamaria Susanna. A Dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres no candomblé. Tese de Doutorado em Sociologia. USP, 2002. p. 40.

aos visitantes, que passou pelos rituais, consagrou-se ao seu Orixá, está feliz por tudo que fez, mostra sua satisfação pelo importante passo que deu na sua caminhada como filho do Orixá e como membro da comunidade religiosa a qual pertence e que faz parte do Axé de sua Casa.¹³²

Segundo Reginaldo Prandi¹³³, todo conhecimento, poder e fundamentação do candomblé podem ser representados na palavra *axé*. Esta palavra concentra em si diversos significados, transcendendo, portanto, o mundo da espiritualidade para materializar-se em ações e simbolismos sacros. *Axé* se ganha, se usa, se gasta, se perde, se renova. Os grandes portadores de *axé* são as mães/pais-de-santo, que o transmitem aos seguidores e/ou simpatizantes do candomblé por intermédio da imposição de mãos, da saliva que sai da boca no ato da fala, do suor do rosto que os velhos orixás limpam de suas testas e esfregam nas faces de seus filhos mais queridos.

Axé, única palavra capaz de expressar o dimencionismo das simbologias contidas no universo das vivências do povo de santo. Como dádiva dos deuses, o *axé*, representa a força vital da natureza, também presente nas partes dos animais sacrificados que representam essa força, nas folhas, nas sementes e nas frutas. É usado como termo de cumprimento de desejo de boa sorte e assemelha-se ao amém, o que significa dizer que ter *axé* é ter legitimidade junto ao fiel do candomblé. É por intermédio do *axé*, distribuído hierarquicamente entre os seus fiéis, que o terreiro se perpetuará nos *axés* de seus filhos.

Na ótica de Felipe Rios¹³⁴, os saberes e poderes, e sua distribuição nas comunidades-terreiro, o *axé* se encontra concentrado nas mãos das mães/pai-de-santo. Essa concentração do *axé* é de maneira hierárquica, passando pela idade dos santos e pelo

¹³² Hildo Leal é funcionário público do Estado de Pernambuco, lotado no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE. Frequentemente o terreiro Xambá, localizado em Portão do Gelo (Olinda) desde 1990, mas é no ano de 1992 que faz a sua primeira obrigação para Iemanjá. No entanto, sua feitura de santo só ocorre em 1999, sendo filho de santo do Babalorixá Adeildo Paraíso da Silva (Ivo de Xambá) do terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá (Ilê Axê Oyá Megbuê).

¹³³ Prandi, Reginaldo. Os candomblés... op. cit. p. 103/104.

¹³⁴ Para maiores informações ver o capítulo 3: *axé*, tradição e reprodução: corporeidade candomblesista. Rios, Luís Felipe. O Feitiço de Exu – Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade *entendida* do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

profundo conhecimento dos fundamentos do candomblé, garantirá o respeito, e a subordinação dos seus filhos e, conseqüentemente, a prosperidade do terreiro. Idéia compartilhada pelo Babalorixá Fomo D'Oxum, quando declara:

Claro! Qual é o pai-de-santo que não considera que o seu terreiro não tem muito axé!? Todos têm! Porque muita coisa ainda é feita na moda antiga [fundamento], com esforço nas madrugadas. A gente corre muito risco à noite. Tem muita violência!

Essa prosperidade, esse *axé*, é transmitida pelo sacerdote supremo através da saliva de quando mascou as ervas e depositou na incisão existente na cabeça de seus filhos ou quando aspergiu nas suas faces. Desse modo, o fiel, recebe

um *axé* que, ao fluir por uma coletividade de sacerdotes, foi marcado pelos *fundamentos* dos quais tal comunidade é depositária (*aperê*). Nesta medida torna-se membro de um determinado *axé* – que, na linguagem do *povo de santo* para se referir ao processo iniciático, ganha o sentido de tradição religiosa. Recebe-se, então, o *axé* desta ou daquela *nação*, desta ou daquela *raiz*, através do suporte-pessoalidade-energia de um determinado *zelador de santo*.¹³⁵

Enfim, esse ritual, quando bem feito, dentro dos fundamentos do candomblé, sua plástica também será geradora de *axé*. Essa plástica, essa estética, não na concepção ocidental do termo, mas na ótica do povo de santo, é representada pela expressão *odara*. É o que veremos a seguir.

3.2.2 – Odara, a *kalokagathia* do povo de santo

A noção clássica de estética, – *Kalon te Kagathon* (belo e bom) – comum na educação grega, girava em torno da *Kalokagathia*, isto é, da idéia de uma convergência do

¹³⁵ RIOS, Luis Felipe. O Feitiço de Exu... op. cit. p. 164.

valor estético com os valores éticos, levando a um ideal de perfeição. Seu equivalente afro-brasileiro pode ser encontrado em outra expressão, pois, segundo Marco Luz,

o conceito de belo ocidental não faz parte da tradição ioruba, contudo os nagôs definem o belo como *odara*, que significa ao mesmo tempo “bom, útil e belo”. A beleza exterior, para os iorubas, deve corresponder a uma beleza interna (ou a um bom caráter). A beleza em si não é um grande valor se não estiver acompanhada por boas virtudes.¹³⁶

Nesse sentido, quando um trabalho é bem executado – que no nosso caso é o sacrifício sangrento de animais –, isto é, segue os preceitos religiosos, onde existe dedicação de todas as partes, começando pela participação do sacerdote, passando pelo principal interessado (o ofertante), pelos ogans e equedes e finalizando com as pessoas que trabalham na cozinha. Então, costuma-se dizer que tudo está *odara*. Exemplificado nas palavras do Babalorixá Fomo D’Oxum,

tudo é belo, das primeiras obrigações à festa. Me sinto realizado nas coisas de santo, já que me entreguei de corpo e alma. Cada sacrifício é uma realização de dever cumprido. É quando se faz tudo e na hora que vai consultar os búzios, ele [orixá] se sente satisfeito.



Fonte 17: Confirmação, pelo jogo de búzios, da aceitação do sacrifício.

¹³⁶ BARBARA, Rosamaria Susanna. A Dança das Aiabás... op. cit. p. 21.

Para o sacrifício ser aceito pelo orixá, um conjunto de ações deve funcionar. A composição desses elementos visa significar estético-religiosamente o numinoso que está relacionada por intermédio de todos os sentidos: o tato, o olfato, a audição, a visão e o paladar, que sintetizados representam a *odara*. Isso pode ser observado nas palavras de Hildo de Iemanjá:

Senti a presença do meu Orixá, uma grande emoção que me levou às lágrimas, uma sensação maravilhosa de paz e tranquilidade, como nunca sentira antes e nem depois, até hoje.

Nesta perspectiva da experiência estético-religiosa, existe uma série de linguagens baseadas nas expressões culinárias, rítmicas, corporais, vestimentas, musicais, instrumentais e nas manipulações das ervas sagradas, que na maioria das vezes é transmitida oralmente. Tomemos como exemplo o caso de Rubinho de Oxossi, antes de entrar em recolhimento. Os toques nos atabaques que irá executar após sua confirmação como ogan alagbê, foi-lhe ensinado pelo alagbê mais antigo do terreiro. A transmissão desse conhecimento se deu praticando diretamente no instrumento, na observação durante as visitas feitas a outros terreiros em dias de festa ou memorizando de ouvido ao escutar as melodias sagradas gravadas em um cd. Dessa maneira, a fixação na memória de cada acorde, solfejo, métrica e notas musicais são realizadas sem o auxílio de nenhum tipo de partitura, o que implica em um esforço sobre humano para que tudo ocorra perfeitamente.

Como o sacrifício alude diretamente na comensalidade, a culinária tem de ser perfeita. As partes sagradas dos animais ofertados são retiradas de forma correta e logo encaminhadas à cozinha para serem cozidas ou assadas. No entanto, existem elementos técnicos litúrgicos que terminam numa combinação de cheiro, sabor, textura, forma e cor. Sempre respeitando a individualidade de cada orixá.

Com efeito, o que temos é um conjunto da linguagem mítico-sagrada, onde o útil, o belo e o eficaz (*odara*) não estão separados do proveitoso, do sentimento e da técnica. Segundo Felipe Rios,

É este um dos principais fatores para manter a solidariedade e a coesão entre os membros da comunidade. A percepção de uma comunidade enquanto *matim* (ruim, feio, com pouca ou nenhuma eficácia) ou *odara* (bom, belo e útil) é relacionada pelos candomblesistas aos fluxos e refluxos de *axé*, mantendo e incrementando ou, por outro lado, desincentivando os investimentos (sejam eles financeiros ou em trabalhos) dos *filhos de santo* na manutenção do terreiro.¹³⁷

Em quase todas as declarações dos meus informantes, o *Matim* (feio, ruim) não existe no terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá*. Principalmente em se tratando do sacrifício, o *Matim* não foi admitido em momento algum. Na concepção da maioria dos participantes, tudo é *Odara*.

3.3 – A EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-RELIGIOSA

A grande questão que me atormentou foi descobrir em que momento ocorria o ápice na experiência estético-religiosa, onde, o indivíduo é levado a desterritorialização, ele não se encontra mais nesse mundo, passando a habitar agora no plano metafísico. Desse modo, com base em Claude Lévi-Strauss (1989), a experiência estético-religiosa provém, da

união instaurada no âmago de uma coisa criada pelo homem e, portanto, também virtualmente pelo espectador que lhe descobre a possibilidade, (...) entre a ordem da estrutura e a ordem do fato.¹³⁸

A experiência estético-religiosa possui características que afetam os sentidos, a cognição e o emotivo. Ela não pode

ter princípio nem em um dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser o seu fim ou a sua origem), nem em uma procura de estados

¹³⁷ RIOS, Luis Felipe. O Feitiço de Exu... op. cit. p. 169.

¹³⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento... op. cit. p. 41.

enriquecedores (atitude estética, experimental), não pode ter outra preocupação nem outro fim senão ela própria.¹³⁹

A isso tudo Georges Bataille (1992) chama de “experiência interior”. Porém, ela não acontece de forma imediata, é uma construção lenta, como lento é o aprendizado no candomblé.

Quando da minha permanência no meu campo epistemológico, fui surpreendido pelo êxtase de uma fiel no exato momento em que o sacrifício ocorria. Como nós estávamos na porta do pegi (ambos do lado de fora), eu de posse da máquina fotográfica e atento à observação, ela contemplando a sua obrigação e posicionada um pouco atrás do meu lado esquerdo. De repente, e sem demonstrar nenhum sinal prévio, o seu corpo foi vestido por movimentos espasmódicos, típicos da incorporação. No primeiro instante tomei aquele susto, pois não esperava que ela fosse montada pelo seu orixá, contudo, foi nessa ocasião que aconteceu o “momento decisivo”, termo que tomo emprestado de Henri Cartier-Bresson, ao afirmar que,

(...) acima de tudo, eu ansiava captar, no âmbito de uma só foto, toda a essência de uma situação que estivesse em processo de desdobramento diante dos meus olhos.¹⁴⁰

Esse desdobramento adveio quando a primeira, e minúscula, gota de sangue atingiu a imagem do orixá. Foi nesse exato momento que uma filha-de-santo incorporou, foi o ápice da experiência estético-religiosa. Experiência essa relatada por Thiago Alexandre (Thiago de Oxalá),

Na verdade, é uma coisa de repente, vem e pronto. A gente sente! É muito rápido. Não é mais a gente, não é mais a matéria. É uma coisa muito rápida. É o orixá presente. Foi uma coisa boa, muito boa. A gente não se sente ofegante, é uma sensação de paz e tranquilidade.

¹³⁹ BATAILLE, Georges. A experiência interior. São Paulo: Ática, 1992. p. 14.

¹⁴⁰ CARTIER-BRESSON, Henri. In: SONTAG, Susan. Sobre fotografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 201/202.



Foto 18: Incorporação durante o ritual de sacrifício.

Essa fiel nunca havia despertado minha atenção durante a pesquisa, pois, em nenhuma ocasião eu a acompanhei nas suas consultas ao babalorixá, nem estive presente na hora da aquisição dos ingredientes, inclusive dos animais, para a sua obrigação. Tudo passou a fazer sentido. Vi claramente o que tanto esperava. Com essa imagem na minha mente continuei a acompanhar e a observar, agora com mais atenção, o ritual da Entrega do Decá, esperando para ver se o mesmo “momento decisivo” se repetiria quando Adriano de Xangô fosse banhado pelo sangue sacrificial.

Durante a parte final do ritual da Entrega de Decá e das Confirmações dos Oguns não obtive a autorização para fazer fotografias, lembrando que o processo começou bem antes da entrada dos fiéis no roncó. A cerimônia final começou às dezesseis horas e trinta minutos do dia quatorze de agosto de dois mil e nove, com a Confirmação dos Oguns. Mas, os trabalhos correspondentes a Adriano de Xangô começaram por volta das dezessete horas e quarenta e cinco minutos do mesmo dia.

3.3.1 – A confirmação do ogan

Quando as cerimônias das Confirmações foram realizadas, como não havia entrado em contato anteriormente com Eduardo de Omulu antes do seu recolhimento ao roncó, terminei optando por registrar apenas a Confirmação de Rubinho de Oxóssi.

Próximo às dezessete horas, o salão já se encontrava devidamente preparado para receber Rubinho de Oxóssi e os outros integrantes da casa. Sem ter a sua cabeça raspada, entrou no ambiente. Diante de si estava o banco, com o seu nome gravado, que o acompanhou desde o início do seu recolhimento, um pouco mais a frente encontrava-se o pai-de-santo Fomo D'Oxum e entre eles a representação do orixá. Aos pés da imagem foram colocados os aguidavis para a sacralização. Além das aguidavis, alguns colares de contas, coloridos das cores que expressam o gosto dos orixás, estavam penduradas na imagem de sua representação foram recolhidos e colocados no pescoço do ogan.

Segundo Reginaldo Prandi, um filho de Oxóssi geralmente é provedor, mas as suas necessidades são imediatas, o que tem hoje consome hoje. Como é amante das coisas boas da vida, jamais acumulará riquezas. Sente-se belo, porém, por ser desconfiado tem dificuldade de manter uma relação amorosa estável com sua companheira(o). Mesmo necessitando de seu amor, gosta de ficar a sós. É alegre, prestativo, amável, calmo e estimado.

Os animais utilizados no ritual de sacrifício da Confirmação de Rubinho de Oxóssi foram:

- Um bode;
- Duas guinés (galinha d'angola);
- Um pombo;
- Três galinhas brancas.

O primeiro animal que entrou no salão do terreiro para ser sacrificado foi o bode, que depois de alimentado, foi erguido com auxílio do pai-pequeno e de dois ogans

para que Fomo D'Oxum o imolasse. O sangue verteu sobre o orixá e as baquetes, a cabeça decapitada fora preparada com sal, azeite-de-dendê e vinho (esse, foi aspergido no rosto do ogan) e entregue a ele que dela se alimentou. Em seguida a cabeça do bode foi colocada sobre a sua cabeça. Esse andamento da Confirmação me lembrou o momento em que um sacerdote védico se prepara para o sacrifício, descrito por Marcel Mauss (2005): *“Após um banho purificador ele veste uma roupa de linho (...). Depois, tendo recebido várias unções, ele é coberto com a pele de um antílope negro.”*¹⁴¹

Os outros animais foram sacrificados um a um. A galinha d'angola teve o seu pescoço torcido e a cabeça arrancada. O sangue gerado por essa ação foi derramado na cabeça de Rubinho de Oxossi. Em seguida, vários sinais em forma de cruz (+ + +...) foram pintados, tendo como tinta o sangue da ave imolada, no peito, nas costas e nas mãos que já estavam segurando as aguidavis. Tendo o corpo enfeitado com as penas das aves oferecidas em sacrifício. Após as matanças dos animais, o pai-de-santo deixou o recinto para que seus filhos finalizassem o serviço. No caminho para o fechamento da cerimônia, o agora Ogan Alagbê, Rubinho de Oxossi, se prostrou diante do prato-pronto do orixá, na seqüência o colocou sobre a sua cabeça e o carregou para dentro do roncó, ponto fim a todo o ritual.

A experiência estético-religiosa sofrida por Rubinho de Oxossi durante alguns dias não teve fim junto com a sua cerimônia de Confirmação. Ela tornará a acontecer toda vez que tocar o seu atabaque nas festas do terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá*.

3.3.2 – A entrega do decá

O salão, que minutos antes tinha sido utilizado para as Confirmações dos Ogan, já se encontrava completamente limpo e organizado quando Adriano de Xangô, Fomo D'Oxum, Oldair de Xangô, um axogum e um ogan entraram para dar início a um novo sacrifício. Adriano de Xangô, sentado em um pequeno banco diante da representação do orixá, trajava apenas uma bermuda branca, do dorso para cima estava nu e com a cabeça

¹⁴¹ MAUSS, Marcel. Sobre o sacrifício. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 27.

completamente raspada. Foi um momento de grande expectativa, pois, até aquele instante, Adriano de Xangô durante todo o processo ainda não havia sido montado pelo Orixá dono da sua cabeça. Isso gerou certo desconforto e motivou alguns comentários *in off*, devido ao fato de alguns fiéis que não estavam envolvidos diretamente no sacrifício terem incorporados.

Segundo Reginaldo Prandi (1991),¹⁴² existe seis situações que levam um rodante a entrar em transe:

- 1) Quando se cantam as cantigas de seu orixá;
- 2) Quando um irmão de barco que tem precedência ritual sobre ele vira no santo;
- 3) Quando é tocada uma cantiga que representa uma espécie de hino da nação;
- 4) Quando o pai-de-santo invoca seu orixá com o chocalhar contínuo do adjá (sineta ritual) sobre sua cabeça;
- 5) Quando se toca para o patrono da nação;
- 6) Quando o pai-de-santo vira no santo.

Um filho de Xangô, na ótica de Prandi, possui um temperamento difícil, em alguns momentos perde a calma com facilidade, devido a sua postura desconfiada. É um *Bon vivant* e vaidoso. Para sua sorte tem tendência ao enriquecimento. Geralmente é conversador e fala demasiadamente, mas quando está com um pé atrás, prefere falar pouco e observar mais. É conquistador e sensual, coerente e cético, valente e combativo.

Os animais utilizados no ritual de sacrifício do Decá para Adriano de Xangô foram:

- Um bode;
- Uma guiné (galinha d'angola);
- Um pombo;

¹⁴² PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universalidade de São Paulo, 1991. P. 184.

- Uma galinha de cor;
- Três galinhas brancas.

Após vários procedimentos que compõem a liturgia sacrificial, o bode, devidamente preparado para ser sacrificado, foi erguido sobre a cabeça de Adriano de Xangô e degolado, um banho de sangue caiu sobre o seu ori (cabeça), escorrendo sobre o seu dorso e espalhado com as mãos pelos ogans para que pudesse cobrir toda a pele. O sangue, *“derramado sobre as cabeças e as pedras, é, para o povo-de-santo, o supremo axé, isto é, a fonte principal de vida, energia, força, saúde e integridade.”*¹⁴³

Junto com o sangue veio a incorporação, exatamente como ocorreu com a filha-de-santo anteriormente. Diante dele se encontrava a imagem de Xangô, que estava sendo ornamentada com os despojos do bode. Já a cabeça do animal, que estava na mão do babalorixá, recebeu azeite de dendê, sal e outros ingredientes na parte decepada. O filho-de-santo incorporado com Xangô a tomou nas mãos levando-a a boca e logo depois a colocou sobre a incisão existente na sua cabeça, levantou-se e deu três voltas em torno da representação do orixá, tornando-se a sentar. Semelhante ao ritual védico: *“fazem-no ir e vir em volta do fogo (...)”*¹⁴⁴.

Logo depois a galinha d'angola teve o mesmo destino do bode, entretanto, por ser um bicho de fundamento, a exemplo do pombo, e as suas existências serem anterior a utilização do ferro pelo homem, não pode ser imolada por intermédio de uma faca. O babalorixá utilizou as próprias mãos para arrancar a cabeça da ave. Primeiramente a cabeça foi envolta com uma folha de corona branca (*Bryophyllum pinnatum*)¹⁴⁵ besuntada com mel, na seqüência seu pescoço foi torcido e retorcido até quebrar, produzindo um som característico: “crack! crack!” e puxado com força até romper, gerando um novo som:

¹⁴³ MOTTA, Roberto. Edjé Balé: alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991, p. 77.

¹⁴⁴ MAUSS, Marcel. Sobre... ibidem.

¹⁴⁵ Planta da família das Crassuláceas, também conhecida como: folha-da-costa, folha-da-fortuna, folha-de-pirarucu, fortuna, roda-da-fortuna, saião, coirama, coerama. Possui características medicinais.

“tac!”. Por fim, a Escultura de Carne e Sangue foi erguida e colocada na cabeça de Adriano de Xangô que a carregou para o interior do roncó.

O momento em que o sangue caiu sobre a cabeça de Adriano de Xangô foi mágico. Quando o seu corpo começou a se debater e a sua expressão facial passou a mudar de forma: testa franzida, olhos fechados, lábios com curvatura volta para baixo, demonstrava a satisfação de orixá pelas imolações realizadas durante toda a Entrega do Decá. Enfim, a experiência estético-religiosa provocou em Adriano de Xangô uma formulação das percepções sensoriais, levando-o a uma contemplação, iluminando e organizando a sua intuição. Tendo a sua satisfação pessoal alcançada de forma fácil, deleitosa e livre de qualquer conceito, sem a necessidade de que ele faça uso do seu intelecto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O prazer estético é feito dessa infinidade de enlevos e tréguas, esperas recompensadas além do esperado, resultado dos desafios trazidos pela obra; e da sensação contraditória que provoca, de que as provas às quais nos submete são insuperáveis, quando ela se prepara para nos fornecer meios maravilhosamente imprevistos que permitirão vencê-las.¹⁴⁶

Claude Lévi-Strauss

No decorrer desse trabalho me deparei com situações até então desconhecidas que me instigaram a realizar esse trabalho, e por extensão, posso dizer que indiscutivelmente marcou a minha vida.

Quando me vi diante da representação do orixá coberto de sangue, penas e partes de animais sacrificados, a sensação que me acometeu foi de encantamento. No meu interior a morte daqueles animais não representava nenhum tipo de violência, elas não

¹⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 36.

foram gratuitas, foram mágicas. Segundo Bastide (2001)¹⁴⁷, a imolação não pode ser entendida como sendo apenas um sacrifício, mas dois, um para Exú e outro para o orixá dono da festa. Porém, quando há o enfeite do ídolo divino não é pelo simples ato de fazê-lo. No meu entendimento, ele contempla duas peculiaridades:

1. Funcional – sua função é estanque, isto é, tem como finalidade ligar o mundo terreno ao mundo espiritual;
2. Decorativa – tem o papel de satisfazer o orixá, e indiretamente a alegria dos filhos da casa.

O significado básico para o sacrifício, de acordo com a etimologia da palavra, que vem do latim *sacrificium*: *sacer* = sagrado + *facere* = fazer, é oferecer a vida de uma pessoa, animal, ou objeto, como uma dádiva ou homenagem a uma divindade, dessa maneira torna-o sagrado. Já para a experiência estético-religiosa, termo que figura em alto grau de complexidade da sua largura semântica, pode ocupar lugar na acepção estrita, geralmente relacionada ao sentimento. Então, o que temos ao longo dessa dissertação é a demonstração de como essa experiência se apresenta dentro do terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá* a partir do ritual do sacrifício sangrento de animais.

Todo o processo dessa ritualização começa bem antes e, como corroborei, passa por três grandes momentos. Dependendo dos atores envolvidos diretamente ou indiretamente no espetáculo, a investigação tomará desdobramentos diferentes, mas sempre chegando ao mesmo resultado. Isso fica evidente nos outros fiéis que freqüentaram o terreiro *Ilê Asè Azeri Oyá* durante a Confirmação dos Ogans e a Entrega do Decá. O motivo que os levaram até lá foram diversos, porém, sofreram cada um a seu modo, os efeitos de uma experiência estético-religiosa.

Quando do término do sacrifício, lembrando que vários animais são imolados ao longo dos dias, o pai-de-santo ainda dentro do pegi e sob forte efeito do ritual, faz uso do jogo de búzios para saber se a oferenda foi aceita pelo orixá. É um momento de grande

¹⁴⁷ BASTIDE, Roger. O candomblé... Op. cit. p. 32.

expectativa e tensão que atinge a todos os presentes, nesse momento percebe-se claramente que a torcida dos fiéis, mesma que consista de forma velada, seja para que ocorra uma confirmação positiva dos búzios. O aceite do orixá é transmitida pelo babalorixa de uma maneira quase imperceptível, um pequeno sorriso no canto da boca e um leve acenar com a cabeça acalmam os ânimos. Enfim, tudo está *Odara!* Quase que imediatamente os preparativos para um novo sacrifício têm início, a limpeza do local, os utensílios, os animais e as comidas para outro orixá ficam a postos e tudo recomeça. A inquietação dos fiéis é compartilhada com o pesquisador, pois, em uma ocasião como essa fica difícil manter o distanciamento mediante o grau de cumplicidade construído durante a observação.

No entanto, o alívio dos fiéis só virá definitivamente no momento do ritual público, a festa. Cuja liturgia unifica, cantos, músicas, dança, a presença dos orixás nos corpos dos seus filhos e a comensalidade. É aqui que acontece a ratificação do ritual do sacrifício, pois tanto o sacrifício como a festa, confirma os laços de parentescos entre os orixás e seus filhos.

Posso dizer que a experiência estético-religiosa é um texto inacabado que se abre diante dos olhos de um pesquisador ávido por novas paragens. As diversas leituras ou releituras que esse texto proporciona podem conduzir o leitor a novas perspectivas. É como afirma Edison Carneiro,

cada culto se dirige por si, independentemente, sem dever obediência a nenhum outro, de modo que o aprendizado da teogonia e da liturgia se faz dentro dele, para servi-lo, no sabor das conveniências e dos conhecimentos do seu chefe, e não em comum, para todos. Isto se reflete, principalmente na liturgia, porta aberta à infiltração de acréscimos, substituições e modificações no modelo original.¹⁴⁸

¹⁴⁸ SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Religião e Espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé*. Tese de Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, 2005. p. 13.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTIGOS DA INTERNET

BANDEIRA, Manuel. *Desencanto*. Disponível em: <http://www.aindamelhor.com/poesia/poesias08-manuel-bandeira.php>. Acessado em 15 de outubro de 2009.

BORGES, Augusto Contador. *Georges Bataille: imagens do êxtase*. Disponível em: <http://www.secrel.com.br/jpoesia/ag9bataille.htm>. Acessado em 02 de fevereiro de 2007.

CODIGNOLI, Fábio. *A faca Chalaf da comida Kosher*. Guilda dos Cuteleiros, 2003. p. 3-4. Disponível em: <http://www.netsaber.com.br/apostilas/apostilas/1627.PDF>. Acessado em 15 dezembro de 2009.

Declaração Universal dos Direitos dos Animais. Disponível em: <http://www.apasfa.org/leis/declaração.shtml>. Acessado em 06 de junho de 2009.

Decreto nº 370, Ponta Grossa, 23 de julho de 1999 – Regulamenta o funcionamento, organização e fiscalização das feiras livres volantes no município de Ponta Grossa. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/legislação/461859/decreto-370-99-ponta-grossa-pr>. Acessado em 30 de outubro de 2009.

FERREIRA, Sandro de Souza & FERREIRA, Kelly C. R. da Silva. *Lei estadual nº 12.131 – Uma leitura crítica, não dogmática senciência e imanência como limites da contingência*. Disponível em: http://www.amprs.org.br/arquivos/comunicacao_noticia/sansroekelly.pdf. Acessado em 18 de março de 2009.

FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss ou a dádiva de si*. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_21/rbcs21_09.htm. Acessado em 26 de junho de 2008.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. *Johann Wolfgang von Goethe: arte e natureza, poesia e ciência*. Disponível em: <http://www.epocadegoethe.com.br/izabela02.pdf>. Acessado em: 28 de maio de 2009.

Lei nº 11.977, São Paulo, 25 de agosto de 2005 – Institui o Código de Proteção aos Animais do Estado de São Paulo e dá outras providências. Disponível em: http://www.arcabrasil.org.br/animais/legislação/lei_codigo_estadual_sp.doc. Acessado em 08 de novembro de 2009.

Lei nº 16, Lisboa, 22 de junho de 2001 - Lei de Liberdade Religiosa de Portugal. Disponível em: http://www.unicef.pt/18/liberdade_religiosa_lei_16_de_2001.pdf. Acessado em 07 de julho de 2009.

Lei nº 16.004, Recife, 20 de janeiro de 1995 – Cria o Código Municipal de Saúde. Disponível em: <http://www.legiscidade.com.br/lei/16004>. Acessado em 05 de novembro de 2009.

PAULI, Evaldo. *Introdução geral à pequena estética*. Disponível em: <http://www.simposio.ufsc.br/Port/1-enc/y-micro/SaberFil/PeqEstetica/2211y705.html>. Acessado em 02 de fevereiro de 2009.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Imaginário, cultura e comunicação*. Revista eletrônica do centro de Estudos do Imaginário, v. 4, n. 6, jan./dez. 2004. Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo64.html>. Acessado em 04 de março de 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Exu de Mensageiro à Diabo: Sincretismo católico e demonização do Orixá Exu*. Disponível em: http://www.candonblé.i8.com/exu_demonização.htm. Acessado em 20 de dezembro de 2009.

_____, Reginaldo. *Linhagem e Legitimidade no Candomblé Paulista*. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm. Acessado em 20 de maio de 2007.

RIOS, Luis Felipe. *A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em terras brasílicas e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais*. Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Luis_Rios.htm. Acessado em 09 de junho de 2010.

SZTUTMAN, Renato. *O sacrifício, ontem e hoje*. Disponível em: <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2685,1.shl>. Acessado em 26 de junho de 2008.

MUSICAS

BANDEIRA, Luis. *Voltei Recife*. Disponível em: <http://www.letras.terra.com.br>. Acessado em 08 de fevereiro de 2010.

VELOSO, CAETANO. *Odara*. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/caetano-veloso/44759>. Acessado em 08 de junho de 2010.

MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

BARBARA, Rosamaria Susanna. *A Dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres no candomblé*. Tese de Doutorado em Sociologia. USP, 2002.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para além da nagocracia: A (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais da UNESP – Campus Marília, 2007.

CHINELLATO, Daniel Dobrigkert. *Por uma razão estética: um elo entre o inteligível e o sensível*. Dissertação de Mestrado em Artes pela UNICAMP, 2007.

FILHO, Antônio Gracias Vieira. *“Domingo na Igreja, sexta-feira no terreiro”*: As disputas simbólicas entre a Igreja Universal do Reino de Deus e umbanda. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela USP, 2006.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, 1984.

MACHADO, Murilo d’Alemida. *O êxtase: entre a imagem e a palavra*. Dissertação de Mestrado em Multimeios do Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas. 1998.

MOTTA, Roberto. *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991.

NADALINI, Ana Paula. *Comida de santo na cozinha dos homens: um estudo da ponte entre alimentação e religião*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Paraná. 2009.

OLIVEIRA, Kiusam Regina. *Candomblé de Ketu e Educação: Estratégias para o empoderamento da mulher negra*. Tese de Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo, 2008.

RIOS, Luís Felipe. *O Feitiço de Exu – Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. *Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há Xangô: Um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFPE, 2008.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Religião e Espetáculo: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. Tese de Doutorado em Antropologia Social pela USP, 2005.

SÔLHA, Hélio Lemos. *A construção dos olhares: Imagem e Antropologia Visual*. Dissertação de Mestrado em Artes pela UNICAMP, 1998.

VARGAS, Carlos Roberto. *Segurança do trabalho em unidades de abate e processamento de aves domésticas*. Monografia de Especialização em Engenharia de Segurança do Trabalho pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2005.

VASCONCELOS, Maria Odete. *Curas através do orún: rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassamí*. Tese de Doutorado em Antropologia pela UFPE, 2006.

LIVROS

ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. *A construção da verdade autoritária*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

ANDRADE, Rosane de. *Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade: EDUC, 2002.

AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo; Companhia das Letras, 2001.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.

_____. *Teoria de la Religion*. Madrid: Taurus Edicione, 1986.

BENISTE, José. *As águas de Oxalá: (àwon omi Ósàlá)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2007.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CARNEIRO, Edison. *Ladino e Crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexkon Editora Digital, 2007.

DERRIDA, Jaques e VATTIMO, Gianni (Org.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DEWEY, John. *Experiência e natureza; Lógica: a teoria da investigação; A arte como experiência; Vida e educação; Teoria da vida moral*. (coleção *Os pensadores*) – São Paulo: Abril Cultural, 1980.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Campinas, SP: Papirus, 1993.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Record, 2007

_____. *História da Feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fonte, 1992.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004.

FERRY, Luc & GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FERRY, Luc. *Homo Aestheticus: A Invenção do Gosto na Era Democrática*. Coimbra, Portugal: Almedina, 2003.

FIGURELLI, Roberto. *Estética e crítica*. Curitiba: ed. UFPR, 2007.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

FREUND, Gisèle. *Fotografia e sociedade*. Lisboa: Veja, 1995.

FRY, Roger. *Visão e Forma*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

GROTTANELLI, Cristiano. *O sacrifício*. São Paulo, Paulus, 2008.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.

- JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- KAINZ, Friedrich. *Estética*. México: Fondo de Cultura Economica, 1952.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- LACAN, Jacques. *O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- LANGER, Susanne K. *Sentimento e forma*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- _____. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 2)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- _____. *Olhar escutar ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito Santo e do Xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MAFFESOLI, Michel. *A Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. São Paulo: Zouk, 2005.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kapper. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. *Sociologia e Antropologia, com uma introdução a obra de Marcel Mauss, de Claude Levi-Strauss*. São Paulo: EPU, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Grécia e Pessimismo*. São Paulo: Escala, 2007.
- NUNES JUNIOR, Ario Borges. *Êxtase e clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo: Annablume, 2005.
- PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, José Carlos. *A Eficácia Simbólica do Sacrifício: estudo de uma devoção popular do Catolicismo*. Porto Alegre: Zouk, 2005.

PITTA, Danielle P. Rocha; Rita M^a Costa Mello (org.). *Vertentes do Imaginário: arte, sexo e religião*. Recife: Editora da UFPE, 1995.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universalidade de São Paulo, 1991.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SANTAELLA, Lucia & NOTH, Winfried. *Imagem: cognição, semiótica e mídia*. São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda. 1998.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileira*. São Paulo, SP: EDUSP - Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação a estética*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

TACCA, Fernando Cury de. *Imagem do Sagrado: entre Paris Match e O Cruzeiro*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

VALCÁRCEL, Amelia. *Ética contra estética*. São Paulo: Perspectiva: SESC, 2005.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

GUIA prático de antropologia: preparado por uma Comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda. São Paulo: Cultrix, 1973.

INSTITUTO Campineiro de Ensino Agrícola. *Curso de Avicultura*. Campinas, São Paulo, 1973 (1991).

ANEXO

1. Personagens



Foto 01: Babalorixa Fomo de Oxum



Foto 02: Babalorixa Fomo de Oxum

Personagens



Foto 03 e 04: Ebômi Adriano de Xangô



Foto 05: Ogan Alagbê Rubinho de Oxossi

2. Compras



Foto 06: Compras de firmas no mercado de São José



Foto 07: Compras de animais no mercado velho de prazeres



Foto 08: Negociação das compras de animais na feira livre do Cabo de Santo Agostinho

3. Amalá de Xangô



Foto 09: Alimentando Xangô



Foto 10: Alimentando o povo de santo



Foto 11: Alimentado o pesquisador

4. Lavagem da Cabeça



Foto 12: Maceração das ervas para a lavagem da cabeça de Adriano de Xangô



Foto 13: Pai Fomo D'Oxum lavando a cabeça de Adriano de Xangô



Foto 14: O Barco já com as cabeças lavadas e com o quelê no pescoço

5. Bori



Foto 15: Alimentos usados no Bori



Foto 16: Alimento as cabeças do Barco



Foto 17: O Barco ao final do Bori

6. Sacrificio Sangrento



Foto 18: Escultura de Carne e Sangue



Foto 19: Esculturas de Carne e Sangue



Foto 20: Escultura de Carne e Sangue

7. Incorporações



Foto 21: Incorporação durante o ritual de sacrifício



Foto 22: Incorporação durante o sacrifício para Exu



Foto 23: Incorporação durante ritual do sacrifício

8. Festa



Foto 24: No primeiro plano o pai-de-santo seguido pelos componentes do barco



Foto 25: Incorporação de um filho-de-santo da casa



Foto 26: Olubajê de Omolu



Foto 27: Olubajê de Omolu



Foto 28: Olubajê de Omolu



Foto 29: Olubajê de Omolu



Foto 30: Adriano segurando um prato de comida da festa de Olubajê



Foto 31: Filha-de-santo da casa



Foto 32: Filho-de-santo da casa



Foto 33: Filha-de-santo da casa



Foto 34: Filho-de-santo da casa



Foto 35: Martin, o estrangeiro.