



Cléver Sena dos Santos

Pombo, pato, galinha, bode: bichos em trânsito!
Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no
Ilé asé Iyá Ogunté - um templo de candomblé na Amazônia

Dissertação de Mestrado

Belém - Pará

2014



Cléver Sena dos Santos

Pombo, pato, galinha, bode: bichos em trânsito!

**Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no
Ilé asé Iyá Ogunté - um templo de candomblé na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Antropologia pela
Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros

Belém - Pará

2014

Sena, Cléver

Pombo, Pato, Galinha, Bode: Bichos em Trânsito! Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no Ilé asé Iyá Ogunté - um templo de candomblé na Amazônia / Cléver Sena. 135 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Belém, 2014.

Área de Concentração: Antropologia Social

Orientador: Flávio Bezerra Barros.

1. Etnoecologia. 2. Candomblé. 3. Uso de Animais. 4. Natureza e Cultura



Cléver Sena dos Santos

Pombo, pato, galinha, bode: bichos em trânsito!

**Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no
Ilé asé Iyá Ogunté - um templo de candomblé na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

Belém, 16 de setembro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (UFPA) - Orientador

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco (UFPA) - Membro Interno

Profa. Dra. Deis Elucy Siqueira (UnB) - Membro Externo

**Belém - Pará
2014**

*A todos que contribuíram direta ou indiretamente com este trabalho
minha "gradidão, essa palavra-tudo" (Carlos Drummond de Andrade)*

RESUMO

O presente trabalho objetiva investigar as diversas formas de apropriação social, cultural e mágico-religiosa da biodiversidade faunística no contexto do templo de candomblé Ilé asé Iyá Ogunté, se utilizando, para tanto, de abordagens contempladas em estudos de Etnoecologia, bem como a realização de etnografia do centro religioso. Apesar da relação entre religião e natureza estar na base fundante e na concepção organizadora do candomblé, há um número muito reduzido de estudos sobre a apropriação de animais nos centros religiosos, e, normalmente, os que existem, se concentram na produção de inventários quase sempre desprovidos de contextualização. De modo geral, estudos envolvendo apropriações da natureza se concentram em áreas rurais e pouca atenção vem sendo dirigida às populações urbanas. Assim, contornando este quadro, o presente trabalho se propõe a investigar as formas como grupos humanos se apropriam da diversidade biológica no contexto do candomblé e quais suas contribuições para o enriquecimento cultural.

Palavras Chave:

1. Etnoecologia. 2. Candomblé. 3. Uso de Animais. 4. Natureza e Cultura.

ABSTRACT

The present work aims to investigate the various forms of appropriation social, cultural and magical-religious context of faunal biodiversity in the temple of candomble Ilé asé Iyá Ogunté. Using approaches to studies included in Ethnoecology, as well as conducting ethnography of the religious center. Although the relationship between religion and nature living in the founding basis, and organizing design of candomblé, there are very few studies on the appropriation of animals in religious centers, and usually the ones that exist, are concentrated in the production of inventories almost always devoid of context. In general, studies involving appropriations of nature are concentrated in rural areas and little attention has been directed to urban populations. Thereby circumventing this framework, the present study aims to investigate the ways in which human groups appropriate the biological diversity in the context of candomblé and what their contributions to the cultural enrichment.

Keywords:

1. Ethnoecology. 2. Candomblé. 3. Use of Animals. 4. Nature and Culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cabocla Itá (Festa de Dona Jandira, 2014)	21
Figura 2 - Iyá Ejité	24
Figura 3 - Yemanjá Ogunté	25
Figura 4 - Yemanjá Ogunté	25
Figura 5 - Salão de Recepções em dia de aniversário (Iyá Ejité, Axogum Ricardo e Antônio)	26
Figura 6 - Salão Principal do Ilé asé Iyá Ogunté	27
Figuras 7 e 8 - Alabês tocando atabaques em festa para caboclo e para orixá, respectivamente	27
Figura 9 - Cadeira de Yemanjá, ornada com conchas e estrela do mar (<i>Asterias rubens</i>)	28
Figura 10 - Oferenda no quarto de Dona Jandira	29
Figura 11 - Cozinha do Ilé asé Iyá Ogunté (Festa de Dona Jandira 2013)	29
Figura 12 - Antigo viveiro de animais (foi desativado no início desse ano de 2014)	30
Figura 13 - Quintal do Ilé asé Iyá Ogunté (Festa de Dona Jandira 2014)	31
Figura 14 - Devotos escrevem seus nomes na Bandeira do Tempo	31
Figura 15 - Substituição da Bandeira do Tempo	32
Figura 16 - Ekede Cynthia	33
Figura 17 - Babalorixá Agoronile	35
Figura 18 - Iyá Otun	37
Figura 19 - Dona Nazaré (Ekede de Yemanjá)	38
Figura 20 - Dona Jandira (Festa de Dona Jandira 2013)	39
Figura 21 - Brenda (Ekede de Dona Jandira)	40
Figura 22 - Oguntolá (Antônio, filho caçula de Iyá Ejité)	41
Figura 23 - Pai Jurandyr	41
Figura 24 - Dona Cacilda, mãe de Iyá Ejité (Festa de Dona Jandira 2014)	42
Figura 25 - Iyá Omin Jare (Celebração de Yemanjá 2014)	42
Figura 26 - Membros da casa levam oferendas para Yemanjá (Praia da Corvina, Salinópolis - PA)	43
Figura 27 - Folhas no chão (Celebração de Yemanjá 2014)	60
Figura 28 - Substituição do couro de um atabaque (é possível ver as marcas de sangue)	63
Figura 29 - Atabaques do Ilé asé Iyá Ogunté (Festa de Dona Jandira 2014)	64
Figura 30 - Bode sem chifres (zona rural de São Francisco do Pará - PA)	68

Figura 31 - Axogum Obá Seiê Fun e filhotes de picotas brancas destinadas ao cativeiro da mãe de Iyá Ejité	70
Figura 32 - Axogum Obe Nlá (o mais antigo Axogum da casa)	71
Figura 33 - Picotas brancas - a zona rural facilita o processo de escolha (São Francisco do Pará - PA) ..	78
Figura 34 - Galo e galinha (Colares - PA)	79
Figura 35 - Axogum Obá Seiê Fun com um galo lanosa chinesa que seria ofertado a Ogum (Castanhal - PA)	80
Figura 36 - Pavão sendo consagrado para o sacrifício (Festa de Dona Jandira 2014)	85
Figura 37 - Inxé para Ossain (Festa de Dona Jandira 2014)	91
Figura 38 - A comida é distribuía entre todos os presentes (Festa de Dona Jandira 2013) ...	92
Figura 39 - Yabassé Oyá De Iye (Lourdes)	94
Figura 40 - Homens ajudam no preparo dos alimentos (Festa de Dona Jandira 2014)	95

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
2. TRAJETÓRIA DA PESQUISA	2
2.1. O Terreno entre Epistemologias e Caminhos	4
3. OBJETIVOS	15
3.1. Geral	15
3.2. Específicos	15
4. HISTÓRIA, FORMAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ EM BELÉM	16
4.1. O Candomblé na Região Metropolitana de Belém	19
5. O CENTRO RELIGIOSO	24
6. ABORDAGENS EM ETNOECOLOGIA	44
7. A RELAÇÃO DO CANDOMBLÉ COM A NATUREZA	52
8. BIODIVERSIDADE E AXÉ: ENTRE NATUREZA E CULTURA.....	56
8.1. Outras Dimensões, Vários Mundo	58
8.2. Vida por toda Parte	62
9. AS RELAÇÕES DE CIRCULAÇÃO E COMÉRCIO DE ANIMAIS.....	67
9.1. Os Agentes	71
9.2. O Candomblé e seus Mercados	72
9.3. Construção de Valor e Identidade	74
9.4. Onde se Encontram os Animais: A Circulação Deles e das Pessoas	76
9.5. A Trajetória dos Animais e a Metamorfose de seus Status	81
10. DIMENSÕES DO SACRIFÍCIO DE ANIMAIS EM CONTEXTO RELIGIOSO	85
11. COMIDA RITUAL.....	89
11.1. A Cozinha do Candomblé	90
11.2. <i>As Quizilas</i>	97
11.3. <i>Quizilas</i> e suas Relações com as Teorias Clássicas do Tabu e Reima	103
12. CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
13. BIBLIOGRAFIA	115
ANEXO I - Notas sobre o uso de animais no Ilé asé Iyá Ogunté.....	126
ANEXO II - Principais rituais que utilizam animais no Ilé asé Iyá Ogunté (obrigações)	128
ANEXO III - Ebós	130

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho objetiva investigar as relações estabelecidas por membros religiosos do candomblé com elementos da biodiversidade, mais precisamente os componentes da fauna. Para tanto, será analisado e registrado as diversas formas envolvidas nessa relação e como a crença religiosa articula a interação dos devotos com os animais.

De modo geral, estudos envolvendo apropriações da natureza se concentram em áreas rurais e pouca atenção vem sendo dirigida às populações urbanas. No contexto amazônico, devido a enorme diversidade tanto cultural como biológica, estudos dessa natureza têm um forte apelo, e como salienta Flávio Barros (2012), parece pertinente investigar as formas como grupos humanos se apropriam da diversidade biológica em contextos mágico-religioso, mitológicos e medicinais, e quais suas contribuições para o enriquecimento cultural.

"muitas espécies da fauna e flora do Brasil fazem parte da cultura de diferentes povos, estando presentes em rituais religiosos, na cura de doenças, na mitologia, nos vestuários, na alimentação cotidiana, nas habitações, nos utensílios domésticos, etc., imprimindo uma forma própria de ser das comunidades país afora. Portanto, a biodiversidade, para além do seu conceito clássico, pode ser considerada aquilo que se come, que se veste, que se bebe, que enfeita, que protege, que está presente nos contos e mitos de diversas sociedades, que inspira desenhos, pinturas, músicas, danças e inúmeras expressões da manifestação artística" (Barros 2012: 5).

Apesar de uma enorme fauna presente na Amazônia, e de que em suas feiras, sobretudo no Ver-o-Peso, diariamente esses animais, ou parte deles, são comercializados para fins mágico-religiosos, quase nada se tem feito enquanto investigação científica sobre essa prática. Eraldo Costa Neto (2002) argumenta que a utilização de animais sob o contexto mágico-religioso vem sendo negligenciada pelos cientistas.

Os poucos estudos sobre o tema normalmente recaem sob o uso de moluscos, talvez pela importância que os búzios possuem no candomblé. Maria Silva (2006) registrou o uso de 11 espécies de moluscos nas cidades de Olinda e Recife, sendo encontrado o uso de espécies que se originam no Oceano Pacífico. Por sua vez, Nivaldo Léo Neto (2008) constatou a utilização de 83 espécies de diferentes animais em terreiros de candomblé, sendo alguns silvestres como o veado-do-mato (*Mazama americana*) e o tatu (*Dasypus novemcinctus*).

Assim, de modo a mitigar tal deficiência em estudos na área, o presente trabalho procurou investigar os diversos modos de apropriações de animais em contexto mágico-religioso a partir da convivência no templo de candomblé Ilé asé Iyá Ogunté.

Deve ficar claro que em nenhum momento o objetivo foi realizar um estudo antropológico de cunho religioso, mas sim ter tal ambiente como pano de fundo para se entender os modos de usos, assim como identificar e descrever as trajetórias dos animais, acompanhando seus percursos desde alguns produtores até os mesmo se tornem comidas rituais no templo religioso.

Por esse motivo, a investigação não se ateve somente ao ambiente do Ilé asé Iyá Ogunté, mas se estendeu a comerciantes e feiras livres na região metropolitana de Belém, e também a criadores localizados em cidades do interior do Estado do Pará.

Na primeira parte se explana brevemente o contexto religioso afro-brasileiro em Belém (PA). Em seguida se aborda a complexa rede de comércio que se formou em torno das necessidades religiosas por animais no contexto do candomblé.

Também se procurou visualizar como os membros religiosos percebiam a relação com os animais, o que conduziu a debates sobre natureza e cultura. De certa forma, a discussão sobre natureza e cultura em nenhum momento abandona por completo todo o texto, apesar de se concentrar especificamente em um dos capítulos.

A última parte do trabalho se dedica a compreender o processo pelo qual os animais, depois de serem sacrificados, se transformam em comidas rituais, o que fecha o ciclo de suas trajetórias no seio religioso.

2. TRAJETÓRIA DA PESQUISA

O interesse em iniciar a investigação em campo ligado a etnobiologia remonta há alguns acontecimentos passados. Graduado inicialmente em Administração, meu primeiro contato com a Antropologia se deu através da necessidade sentida ainda na graduação de buscar maior profundidade para compreender relações de trabalho e comportamentos sociais acerca da cultura material. Como no curso essa abordagem não se manifestava de modo efetivo, a saída foi a busca de leituras paralelas através da indicação de amigos. A descoberta de um novo campo sempre vem associada a uma inevitável sensação de

amplidão de um mundo novo, e foi exatamente o que aconteceu. Logo, estava também interessado em leituras como Campbell. O interesse por fotografia também foi algo que marcadamente conduziu a uma maior inclinação em direção a Antropologia, através, sobretudo, de leituras de Etienne Samain.

Algum tempo depois da graduação, tive a oportunidade de trabalhar por pouco mais de um ano no The Field Museum of Natural History, em Chicago. O trabalho consistia em processar, através de georreferenciamento, dados de antigas coletas de aves para a montagem de um banco de dados informatizado. A convivência no museu me aproximou de alguns antropólogos e pôde me esclarecer sobre as diversas possibilidades da disciplina. Também, por outro lado, me estreitou a relação com biólogos de várias matizes, como ornitólogos, biólogos moleculares, biogeógrafos, muito em evidência na época, primatólogos etc. Como antes da Administração havia cursado três anos de Agronomia, a convivência e o conversar com biólogos nunca foi distante. Voltando ao Brasil participei de um curso introdutório sobre Antropologia no Museu Paraense Emílio Goeldi, ministrado por Louis Forline, o que pavimentou de modo definitivo minha inclinação pela Antropologia.

Posteriormente, já em Santarém/Pará, participei da gestão de uma Organização Não-Governamental (ONG) juntamente com alguns professores do Campus da UFPA local, hoje Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). A proposta recaía em investigações científicas sobre meio ambiente. O trabalho na ONG me proporcionou participar da condução logística de algumas expedições de campo ao Parque Nacional da Amazônia, Floresta Nacional do Tapajós e a muitos locais ao longo dos rios Amazonas e Tapajós.

Nessas expedições desenvolvi ou descobri um genuíno gosto por trabalho de campo em ambientes rurais. O trabalho forçava uma convivência estreita com órgãos como IBAMA e, nessa convivência pude observar como a visão estabelecida nesse órgão se constituía em um modelo de preservação, encampado sobretudo por biólogos, que excluía totalmente a dimensão humana do processo. A visão dicotômica, que separa homem de natureza, proporcionava uma postura em alguns membros do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), tanto em Santarém como em Itaituba, de visualizar a presença humana em áreas de conservação como algo danoso; um problema para o meio ambiente a ser removido. O problema dessa abordagem, é que não se pode desconsiderar o curso de vida de populações inteiras, sendo que muitas das quais já viviam

em suas terras antes mesmo destas serem transformadas pelo Governo em área de conservação. Esse entrave, sobretudo presente no Parque Nacional da Amazônia, onde claramente as áreas habitadas suportam melhor a invasão de madeiras e outros ataques, evidenciou a necessidade do uso de ensinamentos de conservação baseados em aparatos antropológicos. Vem especificamente dessa experiência meu interesse por assuntos em Etnobiologia, pois no campo, sempre escutava os relatos dos moradores locais sobre o uso dos recursos presentes na natureza, como o cipó que se amarra na cabeça para prevenir mordida de cobra, etc.

Essa inclinação me levou a procurar o PPGA (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) para ingressar em seu Programa de Mestrado. Inicialmente pretendia realizar trabalho em Etnobotânica de populações tradicionais, mas em conversa com o Prof. Flávio Barros, tomei contato com uma outra vertente, a Etnozoologia e suas diversas implicações. O Prof. Flávio Barros me relatou uma proposta de investigação do tema no contexto mágico-religioso em terreiros de candomblé. A possibilidade de juntar as abordagens de Etnoecologia em ambiente urbano nunca havia se passado em mente, mas a proposta de poder focalizar uma investigação dessa ordem em um universo extremamente rico como os terreiros de candomblé me pareceu fascinante, no que não tive dúvida alguma em realizar um ajuste de minhas pretensões a esse novo campo.

2.1. O Terreno entre Epistemologias e Caminhos

O estudo foi conduzido entre os membros do templo de candomblé Ilé asé Iyá Ogunté, dirigido pela Iyalorixá Iyá Ejité. A investigação também se estendeu a feiras livres da região metropolitana de Belém e criadores de animais em cidades do interior do Estado do Pará, assim como seus comerciantes, uma vez que a pesquisa tinha a pretensão de entender as tramas para além do espaço do centro religioso.

A escolha da casa decorreu em parte pela facilidade ao acesso proporcionado por alguma intimidade com membros do centro. Essa proximidade foi estabelecida através de antigo contato com Dona Nazaré, que, além de ser irmã de Iyá Ejité, ocupa a posição de Ekede de Yemanjá na hierarquia religiosa. Dona Nazaré trabalha nas dependências da UFPA, onde a conheci, e com quem já dialogava sobre o candomblé antes mesmo de pretender iniciar esta investigação. Além desse detalhe, essa casa também possui características

peculiares ao trabalho, pois se situa nos arredores de Belém, mais precisamente no Conjunto Júlia Seffer, onde é possível estabelecer centros com maior espaço.

O estudo seguiu critérios éticos, como ampla explicação sobre a investigação e posterior aplicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Os principais métodos empregados foram a observação participante (Bronislaw Malinowski 1978), entrevistas semiestruturadas (Henry Huntington 2000), além de conversas informais.

As entrevistas foram efetuadas com pessoas que ocupam cargos na hierarquia da casa, seguindo um roteiro contendo temas agrupados dentro de um mesmo assunto, como comércio de animais, histórico da casa etc. Esse modelo serviu para nortear o andamento das entrevistas, não se revestindo em pontos fechados, sendo que, em seu desenrolar, foi dada liberdade aos interlocutores e às suas falas. Segundo Darrell Posey (1997), em tal prática se corre menor risco de prejudicar o fluxo de informações.

Como se trata de um terreno religioso, normalmente havia a tendência dos discursos se enveredarem para temas sagrados da religião, em detrimento do assunto abordado. Quando isso ocorria por um tempo muito extenso, era feita a tentativa de se voltar ao roteiro através da colocação de perguntas mais próximas ao assunto de interesse, no que normalmente se obtinha sucesso.

Antes da investigação ter início, foi esclarecido a líder da casa as pretensões e os métodos investigativos a serem adotados, assim como de que modo se daria o desenvolvimento da investigação, para se evitar atritos e para que os membros soubessem exatamente o que estava ocorrendo em seu templo.

Raymundo Heraldo Maués (2008) destaca a importância das pessoas serem informadas sobre a natureza da investigação, assim como o respeito ao direito das mesmas em recusar a participação. Complementa afirmando que mesmo se procedendo ao esclarecimento, ainda assim pode haver reinterpretações do papel do pesquisador.

A possível reinterpretação parece ser mesmo inevitável. A primeira imagem que muitos membros formaram em relação a minha presença foi a de repórter. Essa mesma associação já havia ocorrido em outros locais, como no Festival de Yemanjá em Marabá (PA) e em outras casas de religião afro-brasileira. Penso que se deva a presença da caderneta de campo e, sobretudo, da câmera fotográfica que acaba por ser uma ferramenta que atrai

muita atenção. Uma câmera profissional desperta sentimentos polares nas pessoas. Alguns ficam fascinados simplesmente pelo encanto que a máquina em si representa; querem tocá-la; querem manipulá-la. Outros desejam ser fotografados e muitos tantos sentem intimidação e desconforto com a possibilidade da captura de suas imagens. De todo modo, a presença dela faz com que seu portador nunca passe despercebido. Por esse motivo, procurei evitar seu uso inicialmente, assim como também o gravador.

No primeiro momento, a estratégia adotada foi a de participar do cotidiano da casa sem maiores intromissões, estabelecendo conversas informais de modo que as pessoas fossem aos poucos se acostumando com a presença do pesquisador. Isso contribuiu para reduzir a estranheza recíproca. Como forma de amenizar essa estranheza inicial, nessa fase não foi utilizado gravador, sendo que as informações obtidas foram registradas em cadernos de campo tão logo fosse possível.

Com essa postura, foi possível estabelecer uma relação de maior proximidade com os membros religiosos, o que permitiu uma progressiva intimidade com os atores envolvidos. Com o passar do tempo, as pessoas começaram a se acostumar com a presença do antropólogo entre eles. Já não ficavam prestando tanto atenção naquela pessoa que fazia perguntas estranhas e que por vezes se recolhia em algum canto para fazer anotações em cadernos igualmente estranhos para um contexto ritual.

A ação facilitou, assim, a introdução do uso de gravadores e a reintrodução da câmera fotográfica. As fotografias foram impressas e retornaram à casa. Esse momento era cercado de muitos risos e descontração, pois algumas pessoas, quando "viradas"¹ em seus Orixás, não se recordam dos fatos passados, sendo que as fotografias cumpriam o papel de mostrar a essas pessoas suas imagens durante os rituais.

O recurso fotográfico também se mostrou muito útil como ferramenta acessória nas entrevistas, na medida em que auxiliava a ativação de memórias (Olga Simson 1998), o que conferiu uma maior riqueza aos relatos. Em algumas entrevistas, certos detalhes "esquecidos" só eram verbalizados quando da mostra de fotografias, o que por vezes causava surpresa no entrevistado. Para César Carvalho (2011: 110), "com a fotografia, a ditadura do tempo presente é quebrada. O tempo experimentado, mesmo em termos da

¹ Possessão. Incorporadas pelo orixá.

vivência individual, nunca é linear ou monolítico". Assim sendo, a fotografia cumpre um fundamental papel, tal como uma máquina do tempo de memórias e sensações, pois estas não obedecem a critérios cronológicos.

Apesar de conhecer a casa desde a Festa de Dona Jandira², ocorrida em 1º de maio de 2013, em decorrência de disciplinas e outras tarefas, somente fui intensificar minha presença a partir do segundo semestre do mesmo ano. Nesse período, em alguns momentos minha presença foi quase diária, onde cheguei a me envolver com algumas tarefas da casa, sobretudo durante os preparativos para a Festa de Dona Jandira do ano em curso.

Ainda assim, não tenho nenhuma dúvida que o tempo foi deficiente, pois como muito bem destaca Vagner Silva (2006b), no candomblé os conhecimentos são informados de forma indireta, em horas aparentemente inapropriadas, como durante uma refeição, um intervalo de ritual ou enquanto se depenam na cozinha as aves sacrificadas ou trituram folhas para um banho. Decorrente de tal particularidade, é absolutamente necessário a participação, não unicamente nos rituais e momentos de festas da casa, mas fundamentalmente em suas rotinas e vivenciar seu dia-dia.

Acompanhar o cotidiano é fundamental. Certa vez, retornando com o Axogum³ Obá Seiê Fun, também conhecido como Axogum Marcos, de uma comunidade no município de Vigia(PA), ao chegarmos ao Ilé asé Iyá Ogunté, percebi no porta malas do carro um saco que não estava naquele local quando partimos. Ao perguntar do que se tratava, ele me respondeu que era terra de formigueiro que havia recolhido para fazer assentamento para Exú. Nas entrevistas que realizei nunca se manifestou qualquer referência em relação a formigas. Me explicou que para esse fim, obrigatoriamente deveria ser usado formigas de fogo (*Solenopsis invicta*).

"Como é para Exú, tem que ser formiga de fogo, porque em formiga de fogo não é qualquer um que vai botar a mão. Depois misturamos essa terra com metais. Vai cobre, ferro e sete ervas. Vai urtiga, tiririca, peão, coatá, maria fecha-fecha, jurubeba e cipó de fogo. Depois soca tudo no pilão" (Axogum Obá Seiê Fun).

² Maior festa da casa. Ocorre sempre em 1º de maio.

³ Responsável pelos cortes (sacrifício) dos animais.

Normalmente se atribui a Exú uma personalidade agressiva, o que poderia oferecer uma explicação para o tipo de formigas usadas. Tal atributo também seria compatível com as ervas utilizadas, todas elas caracterizadas por propriedades igualmente agressivas.

Uma das grandes dificuldades iniciais foi estabelecer certa comunicação satisfatória, pois o domínio da linguagem de uma casa de candomblé perpassa por gírias gerais da religião e por vezes da própria casa. Além disso, é corrente o uso de linguagem híbrida, onde se intercala o português com o uso constante de termos yorubás, que de certa forma, busca estabelecer aproximações culturais as raízes religiosas africanas. Quanto mais antigo na casa, mas a linguagem se utiliza de termos africanos. Isso se apresenta como forma de status e autoridade dos mais velhos, pois detém mais conhecimentos religiosos e, por conseguinte, respeito e admiração.

Esse modo de falar está tão interiorizado entre os membros da casa, que por vezes se torna difícil a tradução de certas expressões para o português, pois não é fácil encontrar palavras correspondentes. Esse linguajar é tão natural, que só falam com qualquer interlocutor nesse modo híbrido de linguagem. Dominar minimamente tal linguagem é de fundamental importância para a inserção no meio, pois sem isso, não se consegue nem mesmo distinguir as autoridades dentro da hierarquia da casa, ou as regras básicas de relacionamento do grupo, como hierarquias, categorias de tempo e espaço (V. Silva 2006b).

Pode e deve-se recorrer a literatura existente, como dicionários de yorubá, mas como toda língua, só se aprende praticando, e isso ocorre na vivência do dia-a-dia da casa, pois é necessário repetição. Ainda hoje titubeio frente a alguns termos e necessito auxílio explicativo em outros.

O candomblé é conhecido por possuir caráter hermético, se configurando em uma religião de segredo. Durante as entrevistas ou mesmo nas conversas informais, sempre que o assunto se aprofundava mais do que o devido, escutava uma frase: "isso é fundamento do candomblé, não posso revelar". Com o tempo fui aprendendo até que ponto poderia perguntar e sobre quais assuntos. Esse aprendizado foi realizado na prática, depois de muitos constrangimentos por perguntar coisas indevidas sobre os animais; coisas que um não iniciado não pode saber e, mesmo quem sabe, não pode revelar; coisas que devem permanecer em segredo. De todo modo, não existe forma diferente de introdução em uma

casa de candomblé, senão passar por pequenas gafes como essa, pois quando não se conhece os códigos está sujeito a isso.

Um dos primeiros interlocutores na casa foi o Arthur. Sua companhia foi de fundamental importância para que eu pudesse assumir paulatinamente um melhor domínio dos códigos de conduta. Arthur é proveniente de família de evangélicos praticantes, mas encontrou no candomblé sua religião de dedicação. Sempre cordial, participa ativamente dos afazeres da casa. Detentor de enorme percepção de hierarquia, por inúmeras vezes, quando sentia que estava revelando informações demais se dirigia a Iyá Ejité para se certificar até onde poderia revelar.

Dele, foi de quem mais eu escutei a frase: "isso é fundamento do candomblé, não posso revelar". Arthur é um dos mais novos membros da casa e, talvez por isso, a interação tenha sido mais amigável ao início. Percebi que membros mais antigos são mais arredios. Alguns por vezes se incomodavam com a presença de um antropólogo "ameaçando" coisas, que para eles devem permanecer em segredo. Os mais velhos são mais zelosos com as bases fundamentais da religião, e assim deve ser, pois carregam uma vida toda dedicada a ela e, nada mais nobre do que defender seu legado e aquilo em que se acredita.

A ideia inicial de investigação se assentava em realizar um clássico estudo etnoecológico, porém, em área urbana. Se supunha, até mesmo em decorrência da grande diversidade faunística local, que poderia se verificar um cenário com ampla utilização de animais. Pouca literatura é dedicada ao candomblé em Belém, e pela leitura de investigações em outras regiões do Brasil, tal cenário seria compatível.

Contudo, o trabalho de campo revelou outra realidade. Na verdade, uma diversidade extremamente reduzida de animais é utilizada no Ilé asé Iyá Ogunté. Não é necessário se prolongar em descrever o quanto angustiante foi constatar tal fato.

Forçosamente, o panorama conduziu a uma reorientação da investigação. A solução mais plausível encontrada foi buscar seguir toda a trajetória que os animais percorrem durante suas longas jornadas em direção ao sagrado. Desde onde são produzidos, passando pelos comércios envolvidos, até se tornarem comidas rituais.

"A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sócio histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se

configuram, no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados" (Mariza Peirano 1995:22).

Alterações de rota como essa são cercadas de aflições, pois além de todas as apreensões sobre qual rumo seguir, frente a negativa dos objetivos iniciais, implicam também em uma radical guinada no suporte teórico. Para tanto, foi necessário incluir campos de conhecimentos não previstos inicialmente, aos quais não tinha nenhum domínio, como antropologia econômica ou antropologia da alimentação, para citarmos alguns. A convivência de autores de áreas distintas, por vezes até mesmo conflitantes, nunca foi um problema para a antropologia, uma vez que é sua característica a convivência simultânea de múltiplas tradições (Roberto Cardoso de Oliveira 1988, 2003). A postura que se adotou foi a de se apropriar dos ensinamentos proveitosos de cada autor para o desenvolvimento do trabalho, procurando estabelecer um discernimento sobre quais desses ensinamentos se aplicam.

Comumente, a literatura se refere aos relatos históricos sobre os orixás enquanto mitos. A excelente e maior obra brasileira sobre o assunto, *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi (2001a), segue a mesma postura. Contudo, se percebe que outras religiões, a exemplo do catolicismo, não veem seus deuses sendo retratados na literatura acadêmica da mesma forma.

Considerando esse ponto, e mais ainda, considerando também que a cultura do povo yorubá é ágrafa, onde prevalece a transmissão das tradições através da oralidade, vou assumir neste trabalho, os relatos dos orixás enquanto fruto de um processo de história oral. Há de se salientar que para os membros do candomblé não existe separação entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Dipesh Chakrabarty (1997), denuncia a arbitrariedade em se proceder análises de povos, ao passo que lhes é negado a existência de seus seres encantados, uma vez que para esses povos as duas dimensões fariam parte de um todo indissociável. Negar tal existência seria equivalente a negar suas próprias histórias.

Preferi não saber qual seria meu orixá de cabeça, ao contrário do que sugere V. Silva (2006b). O motivo decorre que investigações sobre animais sempre são muito sensíveis, onde existe enorme desconfiança por parte dos informantes. Assim, para se obter êxito, pressupunha um bom convívio na casa. Ocorre que existem orixás que são rivais entre si, como é o caso de Xangô e Ogum, e como alguns Axoguns da casa são de Xangô, entendi,

apenas por precaução, que seria mais prudente não ter revelado minha entidade africana, pois poderia ser algum foco de tensão.

Procurei não adotar uma participação de converso à religião estudada. Entendo que uma prática como essa traria mais dificuldades ao trabalho. Ademais, fica claro no pensamento de Maués (2008) que a posição de membro religioso não garante uma participação completa em seus mistérios. Contudo, o envolvimento é inevitável, tanto com as pessoas, assim como em relação aos processos sociais e políticos ligados a vida religiosa, pois invariavelmente o pesquisador passa a fazer parte inerente ao universo estudado.

Como muito bem pontua V. Silva (2006b), a pesquisa antropológica é um processo dinâmico que se atualiza e transforma a ela mesma e ao antropólogo de modo incontrolável. Sempre procurei adotar uma postura que interferisse o mínimo possível na rotina da casa, claro, na medida que o trabalho permitisse. Contudo, certo dia Iyá Ejité me disse que ao refletir sobre uma de nossas conversas havia decidido modificar uma das práticas em sua casa, e passar a usar somente os quartos dos orixás para oferendas. Fiquei um pouco preocupado, pois não é intenção do antropólogo introduzir inovações ao ambiente de pesquisa.

Contudo, em nenhum momento tive a ilusão de ser um observador passivo, que desconhece as possíveis consequências e/ou efeitos que interações dessa ordem podem acarretar em um trabalho de campo, mesmo porque o antropólogo é dotado de viés ideológico e bagagem cultural diferentes ao ambiente investigado (James Clifford 1983; Clifford & George Marcus 1988; Marcus & Michael Fischer 1986).

A transformação também se processa em via contrária. Um pouco alerta depois da conversa com Iyá Ejité, fui perceber que meu guarda-roupa estava povoado por roupas brancas.

"tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E, quanto mais familiar se tornar o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar" (Roy Wagner 2010:39).

Mas as mudanças mais intensas foram quanto ao universo sonoro, pois, para um amante de música como eu, seria impossível não se interessar pelo poderoso som dos atabaques e as cantigas yorubás. Mais ainda, o trabalho de campo e o contato com os termos yorubás me fizeram redescobrir músicas já conhecidas. Somente após a convivência

com o candomblé, pude perceber o quanto nossa música popular está repleta de expressões dessa religião. Sabia que tal fato existia, mas não tinha noção que a dimensão era tão grande. Entender uma música lhe confere outro sabor. Voltei a escutar Gilberto Gil como se estivesse acabando de conhecê-lo. Músicas que não compreendia algumas passagens, e que achava que eram apenas licenças poéticas, descobri que na verdade eram expressões do candomblé.

Iyá Ejité, além de ser a principal narradora, também participou ativamente na construção de todo o texto final, revisando e sugerindo diversas inserções e alterações. Nesse sentido, se trabalhou com a perspectiva do *intelectual nativo*, com base numa postura de pesquisa que apreende o outro como construtor de conhecimento e não apenas informante de dados brutos, em que se busca, ao menos amenizar, a lógica moderna dual sujeito-objeto, pesquisador-pesquisado, eu-outro (Hilsa Rodrigues e Márcio Goldman 2011). O processo de construção textual foi realizado em bases negociáveis (Clifford 2008), de modo a conferir maior clareza aos envolvidos nas narrativas (Deise Maía 2000).

Algumas solicitações de alterações ou retiradas de parcelas do texto foram acatadas de imediato. Outras eu contra-argumentava, como no caso das casas de candomblé que não fazem uso de sacrifício de animais. Na visão de Iyá Ejité, essas casas não poderiam ser enquadradas enquanto candomblé. Argumentei que não caberia a nós conceituar quem era ou quem não era de candomblé, e que minha postura era aceitar a autodesignação das próprias casas. Usei o exemplo do filme "Jardim das Folhas Sagradas" que mostra essa nova realidade. Os argumentos funcionaram e ela permitiu que se mantivesse o escrito. Por vezes me antecipava, e por própria iniciativa suprimia ou alterava algumas passagens, por pensar que não seria de bom tom. Maués (2008), refletindo sobre o trabalho antropológico em religiões, aponta que

"quando o acesso ao segredo vem como oferecimento espontâneo, surge em troca a exigência do comprometimento em não divulgá-lo. Essa situação pode ocorrer a medida que o pesquisador se torna amigo e se mostra confiável" (Maués 2008:120).

No final de tudo, já tínhamos certa afinação sobre como o outro gostaria que o texto ficasse. Apesar de todo esse esforço, tenho consciência que tais atitudes somente suavizaram um pouco a autoridade do antropólogo na construção de seu texto. Concordo com Clifford Geertz (2009), que a ponta que o antropólogo sempre terá o domínio final

sobre seu texto, até mesmo as bases iniciais em como conduzi-lo ou qual a participação ou papel que seus interlocutores ocuparão.

“não se pode fugir ao ônus da autoria, por mais pesado que ele se tenha tornado; não há possibilidade de transferi-lo para o método, a linguagem ou (manobra especialmente popular no momento) “as próprias pessoas”, redescritas (“apropriadas” seria um termo melhor, provavelmente) como co-autoras” (Geertz 2009: 182).

Mesmo considerando as limitações de tal postura, ela serve para dirimir uma grave crítica que os religiosos afro-brasileiros pesquisados fazem ao modo como suas falas aparecem nos textos de forma fracionada e fora de contexto (V. Silva 2006b).

O texto final é uma das partes mais delicadas e importantes para uma investigação antropológica. Cardoso de Oliveira (1993) entende que existem três etapas envolvidas na apreensão dos fenômenos sociais – o olhar, o ouvir e o escrever, que seriam condicionados por fatores diversos, incluídos aqui nossa bagagem cultural. Afirma, porém, que é no ato de escrever que o “nosso pensamento exercitar-se-á de forma mais cabal, como produtor de um discurso que seja tão criativo como próprio das ciências voltadas a construção da teoria social” (Cardoso de Oliveira 1993: 18). Complementa que “é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática” (Cardoso de Oliveira 1993: 32). De fato, ao elaborar o texto vão surgindo caminhos antes não visualizados. A discussão dos textos com Iyá Ejité se mostrou tão profícua, e suas contribuições foram tão valiosas que a sacerdotisa acabou se tornando co-autora de um artigo.

Sempre tive claro em mente, a possibilidade de surgirem possíveis problemas advindos dessa interação no texto final, como o risco de se conduzir um trabalho com verniz de cunho oficial da casa, mas penso que essa seja a forma mais ética de guiar uma investigação desse gênero. Casas religiosas têm suas dimensões políticas e se deve estar atento a isso, não cabendo ao pesquisador expor, mesmo a título de investigação científica, dados ou fatos que possam prejudicar ou desagradar seus membros, afinal, não foram eles que solicitaram a investigação, foi o contrário.

Um problema verificado foi que essa metodologia conduziu a um ritmo lento na construção do texto, pois algumas partes tinham que ser reescritas diversas vezes, além da

óbvia disponibilidade de tempo em um ambiente religioso. Em uma das últimas vezes que encontrei com Iyá Ejité, na cidade de Marabá, onde estava passando férias, frente a montanha de papel ela brincou: "nossa! Mas é um escreve e tira que não acaba mais". De fato, o caminho escolhido foi laborioso, mas o curso de um trabalho antropológico não segue vias padronizadas. É necessário fazer opções que se entende como mais adequadas ao seu propósito; fiz as minhas, e continuo seguro em mantê-las.

Ao final da dissertação, foi entregue cópia elaborada do trabalho a casa religiosa envolvida na investigação, assim como os registros fotográficos, de modo a retribuir os ensinamentos recebidos, e também como meio de possibilitar que o material possa ser utilizado como ferramenta didática e registro da memória (Schirlei Jorge e Ronan Moraes 2002; V. Silva 2006b).

3. OBJETIVOS:

3.1. Geral:

Estudar as diversas formas de apropriação social, cultural e mágico-religiosa da biodiversidade faunística no contexto do templo religioso Ilé asé Iyá Ogunté.

3.2. Específicos:

a) Identificar e descrever os usos mágico-religiosos da fauna e suas relações com as entidades religiosas;

b) Identificar e descrever as diversas trajetórias que os animais percorrem até se tornarem elementos sagrados no templo religioso.

4. HISTÓRIA, FORMAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ EM BELÉM

Antes de adentrar no tema do candomblé, para uma melhor compreensão, será necessário realizar uma breve explanação sobre a trajetória das religiões afro-brasileiras em Belém, uma vez que este quadro possui alguns pontos pouco iluminados, contemplando mais de uma versão. A reconstrução dos processos históricos de formação de religiões de matriz africana não proporciona um quadro cristalino. Sobre os maiores obstáculos a essa empreitada, V. Silva (2005a) comenta que por serem essas religiões gestadas por segmentos historicamente marginalizados, como negros, índios e pobres de modo geral, e também perseguidos em suas variadas formas de expressões, temos hoje poucos documentos e registros históricos sobre eles, e, quando estes ocorrem, normalmente foram produzidos por instituições encarregadas de atuar de forma repressiva para com estes grupos, como a Igreja e as forças policiais.

Evidentemente que apesar das dificuldades encontradas por quem se lança em tal caminho, um trabalho minucioso pode revelar importantes fatos e contribuir para clarear um pouco nossa visão do passado e trazer valiosas compreensões sobre o quadro atual do universo afro-brasileiro.

Feitas essas considerações e, localizando agora nossas atenções para a região de Belém, temos em Taissa Tavernard de Luca (1999) uma importante investigação nessa área, onde a autora observa que o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras no Pará, especialmente em Belém, não possui uma característica linear, clara e definida. Ao contrário, é marcado por uma diversidade de versões. De todo modo, segundo a mesma autora, os primeiros cultos afro-brasileiros existentes no Pará eram chamados de Batuque de Santa Bárbara ou *Babassuê*. Sobre essa designação, Aldrin Figueiredo (2009) explica que o termo *Babassuê* foi introduzido na literatura científica pela folclorista Oneyda Alvarenga, em 1950, ao publicar os resultados obtidos através de investigações efetuadas no bojo da Missão de Pesquisa Folclórica, sob o título de *Babassuê*. Originalmente idealizada por Mário de Andrade, a Missão de Pesquisa Folclórica visitou Belém em 1938. Ainda sobre o tema, Figueiredo (2009) faz algumas anotações sobre o trabalho de Oneyda Alvarenga, explicando que a introdução dessa nova tipologia as manifestações religiosas existentes no país, foi baseada na observação de uma única casa religiosa, a casa liderada por Satiro Ferreira de Barros. Ainda segundo o autor, o próprio Satiro afirmava que não era usual em Belém a

designação *candomblé* e os membros de seu terreiro chamavam sua casa de Batuque de Santa Bárbara e que a expressão *Babassuê* era usada por pessoas externas ao terreiro. Aponta também que apesar de Satiro evidenciar um leque muito rico de cultos e entidades, Alvarenga deu especial destaque aos aspectos africanos (Figueiredo 2009).

A marcação temporal da origem dessas manifestações religiosas não é ponto pacífico. O folclorista paraense Pedro Tupinambá (1973) data a origem, ao que chama de Batuque, no século XVIII, compreendendo que teria sido introduzido por negros bantu, trazidos pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Por sua vez, outros autores locais como Vicente Salles (1971) e Figueiredo (2009), evidenciam o século XIX como marco de chegada das religiões afro-brasileiras no Pará, seguindo o período expansionista da borracha, momento em que houve enorme migração nordestina para a Amazônia. A associação ao ciclo da borracha, na virada do século XIX/XX, também é assumida por autores como Seth Leacock e Ruth Leacock (1972) e Roger Bastide (1971). Porém, Edson Carneiro (1964), contempla uma versão que englobaria os dois momentos históricos.

Analisando a trajetória dos negros escravizados trazidos ao Pará em meados do século XVII e XVIII, Anaíza Vergolino (2000) argumenta que nesse período havia uma grande dispersão da população negra pela Amazônia, não favorecendo concentrações e por conseguinte, o surgimento de uma organização associativa e religiosa. Sua conclusão é que “a dispersão espacial da população negra no mundo rural tenha dificultado as trocas econômicas e simbólicas e, conseqüentemente, a tomada de consciência dos interesses coletivos” (Vergolino 2000: 38). Corroborando essas afirmações, Agenor Pacheco (2011) salienta que a presença africana na Amazônia se iniciou pela região marajoara, no rastro da cultura bovina, e que provavelmente as primeiras cabeças de gado vindas de Cabo Verde, em 1644, tenham vindo sob os cuidados de negros escravizados. Concluindo, Vergolino (2000) sustenta que nesse período, a concentração de negros escravizados em Belém não era estatisticamente considerável, e que os negros destinados ao Estado do Pará, pelo menos no século XVIII, se dispersaram pelo espaço rural. Apesar deste quadro pontuado com algumas lacunas, de modo geral, quase todos os autores concordam que a origem das manifestações religiosas afro-brasileiras no Pará foram introduzidas a partir do vizinho Estado do Maranhão.

Salles (1971) e Figueiredo (2009) informam que as primeiras manifestações religiosas afro-paraenses eram comumente classificadas, na época, como superstições, feitiçaria ou “coisas de pajé”. Além desses autores, outros como Carneiro (1964), Bastide (1971) e Leacock e Leacock (1972) também evidenciam uma marcante interação desses movimentos religiosos com a pajelança local, sendo entendida como manifestação de origem indígena.

Na mesma linha, Marilú Campelo (2008a; 2008b) enfatiza que a região amazônica “sempre foi tida como a terra da Pajelança e de cultos de origem e/ou influência indígena” (Campelo 2008a: 29). Vergolino (2005: 64) entende a pajelança como “uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno da incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas”. Por sua vez, Maués (1994: 73) destaca que a pajelança cabocla seria

"muito popular, sobretudo na Amazônia rural, composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII".

Ao estudar os cultos afro-brasileiros, Carneiro (1964) dividiu o Brasil em áreas de influência, onde localizou a Amazônia na área C, de influência do Batuque e do Babassuê de origem maranhense. Aqui, esses cultos teriam se curvado a pajelança local, em certa parte pela razão da não existência, na época, de grupos religiosos negros solidificados. Assim, os rituais teriam sofrido severas inovações como a inclusão de entidades caboclas, cantos entoados em português, além de inúmeros acréscimos ao panteão de divindades.

Em linha paralela, Bastide (1971) também entende a religiosidade afro-brasileira presente na Amazônia enquanto influência marcadamente indígena. Para o autor, no Pará existia uma pajelança originalmente indígena e também, uma pajelança negra, formada no período da borracha a partir de migrações maranhenses.

Analisando como esses autores percebem essa interação entre os cultos afro-brasileiros e a pajelança de influência indígena, Luca (1999) pontualmente observa que:

“Se nas obras de Carneiro e Bastide o elemento negro curvou-se diante da tradição xamanística local, segundo Tupinambá os adeptos da pajelança local não resistiram ao chamado dos tambores aderindo à religião do negro por um processo de assimilação inconsciente e adicionando a ela muitos de seus apetrechos rituais cotidianos” (Luca 1999: 4).

Na esteira dessas interações entre a cultura africana e os elementos indígenas, o historiador Agenor Pacheco, se referindo especificamente a região marajoara, prefere usar o termo *afroindígena* (Pacheco 2010; 2011).

Apesar de analisarem o contexto geral dos cultos afro-brasileiros, merece destaque que tanto Edson Carneiro quanto Roger Bastide não realizaram pesquisa de campo no Pará, obtendo suas conclusões a partir de informações de terceira mão. Esta tarefa coube ao casal Seth e Ruth Leacock (Luca 1999), que após realizarem estudos de campo sobre o tema em Belém, publicam o livro *Spirit of the Deep* (1972). Sobre o sistema de culto estudado, concluíram que se tratava de uma religião que apresentava características muito próprias, apesar da evidente mistura sofrida ao longo do tempo. Para eles, os cultos teriam sido introduzidos a partir do Estado do Maranhão no período da borracha, sendo que originalmente possuíam moldes provenientes do catolicismo, folclore ibérico e crenças africanas. Localmente, teriam sofrido acréscimos da pajelança, o que poderia explicar a larga presença das sessões de cura nos terreiros locais. O Batuque teria sofrido também forte influência da Umbanda, aqui introduzida por Maria Aguiar em meados da década de 1930.

4.1. O Candomblé na Região Metropolitana de Belém

O candomblé faz parte das primeiras manifestações de organização da religiosidade afro-brasileira. Essas manifestações religiosas receberam diferentes designações regionais, como xangô em Pernambuco, tambor de mina no Maranhão e batuque no Rio Grande do Sul. Sua origem remonta a Bahia do século XVIII/XIX (Prandi 2004).

Diferentemente de alguns locais, onde existe a predominância de casas de referência, como a Casa das Minas no Maranhão e terreiros como a Casa Branca, Gantois e Ilê Apó Afonjá em Salvador, Belém não dispôs ao longo do tempo de um lugar que fizesse as vezes de ponto de referência religiosa, e conseqüentemente, de guardião da memória dessa tradição, o que dificulta o trabalho investigativo, uma vez da inexistência de um ponto de referência ao qual se dirigir (Luca 1999). Como no candomblé o processo iniciático ou “feitura” é extremamente valorizado, essa característica de Belém trouxe um complicador para a consolidação do candomblé na cidade, pela inexistência de um centro irradiador. Para contornar esse entrave, alguns religiosos paraenses estabeleceram interações com

candomblecistas de Salvador. Para Campelo e Luca (2007), a introdução do candomblé em Belém se deu através de dois movimentos que ocorreram em tempos históricos distintos. Para as autoras, o primeiro movimento se caracteriza pela iniciativa pessoal de paraenses, anteriormente já iniciados na Umbanda ou na Mina, que se dirigiram a Salvador para serem iniciados no candomblé ou “fazer o santo”. O segundo momento segue um sentido inverso, onde prevalece a “importação de” “pais e mães-de-santo” que vieram para a região iniciar “filhos” e acabaram instalando-se na cidade, passando a fazer parte da memória africana na região” (Campelo e Luca 2007:19).

A partir da construção desse quadro histórico, as autoras categorizam os pioneiros “candomblecistas” como ex-membros de cultos de Umbanda ou de Mina, e que posteriormente, ao adotarem o candomblé, buscaram na Bahia suas fontes iniciáticas, uma vez que em Belém não havia a tradição do candomblé.

É o caso de Pai Astianax, também conhecido como Prego. Sacerdote iniciado (feito) em Salvador, integra o primeiro movimento descrito pelas autoras, e é considerado tanto pelos povos de terreiros, como pelos estudiosos, como o primeiro paraense iniciado no candomblé (Campelo e Luca 2007; Campelo 2008a; Campelo 2008b). Seu retorno a Belém em 1968 é marco da introdução do candomblé na capital paraense. Sobre esse personagem lendário, as autoras contam que:

“viajou em 1952 para Salvador. Lá conheceu Manuel Rufino de Souza, no antigo bairro do Beiru, hoje Tancredo Neves, e foi iniciado para o Orixá Oxumaré. Retornou a Belém em 1968, começando sua jornada na tentativa de implantar o novo culto. Não logrou êxito, mas ganhou lugar de destaque na memória religiosa de todo candomblecista paraense, tornando-se referência obrigatória à história desse movimento religioso” (Campelo e Luca 2007: 20-21).

A iniciação no candomblé baiano, além de prestígio, também conferia a esses religiosos a participação em uma família de santo e a integrar uma genealogia que remete a Salvador, polo irradiador das religiões afro-brasileiras (Luca 1999).

A chegada do candomblé a Belém está dentro de um movimento expansionista da religião por diversas regiões e extratos sociais. Originalmente uma manifestação religiosa negra, o candomblé se popularizou e se difundiu pelo país. Bastide (1945) já registrava, no final da década de 1940, a presença de brancos nos cultos, num prenúncio de sua disseminação. Sua dispersão pelas grandes cidades brasileiras trouxe também uma

necessidade de adaptações, tanto no que concerne a forte urbanização, que provoca, dentre outras coisas, limitações nos tamanhos dos templos, assim como também inovações religiosas em atendimento a determinadas características regionais.

Apesar de ser popularmente conhecido como a religião dos orixás, na região metropolitana de Belém é de grande evidência a presença da figura dos caboclos nas casas de candomblé. Vale lembrar que os candomblecistas paraenses são, em sua maioria, ex-membros da umbanda ou da mina.

"Eu comecei na Umbanda, passei dezesseis anos na Umbanda (...). O candomblé é exclusivamente orixá. Mas aí eu tenho caboclo. A senhora é do candomblé? A senhora não deveria ter caboclo. Mas eu vim daqui, dessa raiz aqui e eu não vou jogar na vala quem me levou, quem me trouxe desde lá de berço, entendeu? (...) é uma parte minha, da minha umbanda" (Iyá Ejité).

O relato de Iyá Ejité é muito esclarecedor dessa realidade, que procura conservar diversas tradições religiosas ao mesmo tempo. Para Luca (1999), as interações resultantes entre umbanda, mina e candomblé, seriam a responsável pela presença do caboclo como uma das características marcantes do candomblé paraense.



Figura 1 - Cabocla Itá (Festa de Dona Jandira, 2014)

Adotando uma postura histórica para adentrar no assunto, Prandi (2008) explica que a presença dos caboclos nos terreiros de candomblé, em parte, pode ser explicada pelo fato de que a Umbanda, e seus cultos a caboclos, tenha se espalhado pelo Brasil bem antes do candomblé. Sobre este fato comenta:

“O candomblé somente se disseminou pelo Brasil muito tempo depois da difusão da Umbanda. Primeiro, o Brasil como um todo conheceu e se familiarizou com o culto dos caboclos e outras entidades “humanas” da Umbanda, em que os orixás ocupavam uma posição simbólica importante, porém menos decisiva no dia-a-dia da religião. Somente mais tarde o candomblé introduziu os brasileiros de todos os lugares numa religião propriamente de deuses africanos. Mesmo assim, os caboclos nunca perderam o lugar que já tinham conquistado” (Prandi 2008: 41).

Diferentemente dos orixás, que se comunicam quase que exclusivamente através do jogo de búzios, tendo o mínimo ou quase nenhum contato verbal com os frequentadores, os caboclos costumam estabelecer uma maior interatividade com os participantes dos rituais.

“Nos terreiros de candomblé, os deuses vêm a Terra para dançar ou por vezes para trazer alguma mensagem específica. Não é comum vê-los dialogar com a plateia, e, se o fazem, mantêm um singular sigilo e necessitam de um interlocutor. Ao contrário disso, os caboclos incorporados em seus devotos dialogam tranquilamente com a plateia presente, pois a “busca mágico-religiosa da satisfação de anseios do metropolitano moderno tornou o candomblé uma religião universalizada, isto é, aberta a todos...; com o orixá, o inquice e o vodum do candomblé veio o caboclo do candomblé, que é ritual e doutrinariamente diferente do caboclo da Umbanda” (Prandi *et al.* 2001: 123 *apud* Armando Vallado 2008: 242-243).

Essa maior intimidade dos caboclos com os frequentadores dos terreiros também pode ser entendida pela necessidade de maior diálogo para fins de aconselhamentos e rituais de cura que são qualidades associadas aos caboclos. Sobre essas características, um integrante de uma casa de candomblé em Belém me relatou:

“As pessoas ficam mais a vontade na festa de caboclo, porque os caboclos conversam, brincam, (...) tem a cura (...), podem circular mais livremente e recebem conselhos”.

A acomodação de caboclos nos espaços do candomblé não segue um padrão nas diferentes casas. No caso do Ilé asé Iyá Ogunté, é realizado uma única festa anual, dedicada a Dona Jandira, a qual congrega a participação de todos os caboclos da casa, sendo que no resto do ano, o calendário é inteiramente dedicado aos orixás. Essa festa, apesar de não se destinar a um orixá, é sem dúvida, a festa mais concorrida do calendário anual da casa.

Tais inovações nos cultos são favorecidas pelo alto nível de autonomia que as casas de religiões afro-brasileiras possuem. Embora mantenham relações de parentesco iniciático entre si, elas são dotadas de independência administrativa, ritual e doutrinária, onde a autoridade máxima é o líder da casa, não existindo organização ou controle institucional externo e unificado (Prandi 2004; Arno Vogel *et al.* 2012).

"Terreiros nascem uns dos outros, mas não há dois iguais, mesmo quando se observam os terreiros mais antigos, surgidos da mesma matriz fundante" (Prandi 2004: 236).

"O candomblé é exclusivamente orixá. Mas aí eu tenho caboclo. A senhora é do candomblé? A senhora não deveria ter caboclo! Mas eu vim daqui, dessa raiz da umbanda e eu não vou jogar na vala quem me levou, quem me trouxe desde lá de berço, entendeu?" (Iyá Ejité).

De fato, cada casa religiosa, mesmo pertencendo a mesma nação, guardam diferenças marcantes entre si. V. Silva (2006b), no que concerne a visão de religiões afro-brasileiras, postula que o candomblé não deve ser percebido enquanto conceito religioso formado e padronizado, mas enquanto uma manifestação religiosa única em cada terreiro.

Tanto as observações empíricas, assim como as entrevistas realizadas com religiosos afro-brasileiros, atestam para uma crescente procura de integrantes da umbanda ou da mina, pela iniciação no candomblé, sendo que as motivações dessas pessoas não será objeto de debate neste estudo. Essa evolução do número de adeptos parece também ser acompanhada de um acréscimo significativo do público que procura pelos serviços oferecidos nos templos de candomblé como jogo de búzios e os ebós⁴.

Apesar das casas religiosas normalmente se situarem em regiões periféricas, Cristiano Santos (2000) destaca que seu público não se restringe aos moradores das redondezas, e que na verdade, membros de classes elevadas, assim como políticos e intelectuais sempre frequentaram os terreiros para fins de consumo de seus serviços espirituais. A busca por tais serviços é disseminada por todos os extratos da sociedade urbana, que se utiliza do candomblé em busca de soluções para seus problemas cotidianos.

⁴ Oferenda de comidas, podendo ou não conter animais. São especificados através do jogo de búzios e tem o objetivo de elevação espiritual.

5. O CENTRO RELIGIOSO

O templo religioso Ilé asé Iyá Ogunté foi fundado e é liderado pela Iyalorixá Iyá Ejité, sendo que seu nome civil é Rita de Cássia Souza Azevedo Santos. Também conhecida por algumas pessoas como Mãe Rita, mas prefere ser chamada pelo nome yorubá, por ser esse seu nome de batismo no candomblé⁵.

"Se você perguntar dentro do contexto religioso: quem é Rita de Cássia de Azevedo Souza Santos? Com certeza você não vai encontrar nenhuma referência, porque esse nome eu perdi a partir do momento que eu nasci para meu orixá. Então eu passei a ser conhecida e reverenciada pelo nome de minha mãe que seria Iyá Ejité. Ejité seria apenas uma partícula do nome que eu trouxe do dia que eu iniciei. Que é todo um processo que não tem como a gente esmiuçar. Mas é um processo de um nome, de um nascimento novo. Nós nascemos novamente para o orixá. Então o nome de batismo, que eu trouxe, eu perdi no sentido que eu hoje me identifico não como Rita de Cássia, mas sim como Iyá Ejité" (Iyá Ejité).



Figura 2 - Iyá Ejité

⁵Para o candomblé, o processo de iniciação, no qual é formado o sacerdote, popularmente conhecido como "feitura" ou "fazer o santo", corresponde a um novo nascimento. Ao final desse processo o iniciado nasce na religião dos orixás e recebe um novo nome, ou Orunkó, que é revelado ao final do ritual de iniciação. O Orunkó é algo que deve ser guardado em segredo. O que se revela é apenas uma parcela ou apelido referente ao seu Orunkó, que será como o iniciado passará a ser conhecido na comunidade religiosa.

Pertencente a nação Keto, o templo é dedicado a Yemanjá. Além desta, Iyá Ejité tem como segundo orixá Ogum e como terceiro Oyá, sendo que na ornamentação da casa há o predomínio de tons azuis, em uma clara referência ao principal orixá da sacerdotisa.



Figura 3 - Yemanjá Ogunté



Figura 4 - Yemanjá Ogunté

Está localizado na região metropolitana de Belém, mais precisamente no Conjunto Júlia Seffer, município de Ananindeua. Sua posição geográfica, fora da zona de maior pressão

urbana, favoreceu a constituição de um templo dotado de espaços adequados para acomodar razoavelmente os diversos rituais praticados no candomblé.

A edificação possui três andares. No primeiro se encontra o templo religioso, no segundo andar está alojada a residência da família de Iyá Ejité e o terceiro andar é ocupado com um amplo salão para a realização de recepções e confraternizações após alguns rituais.



Figura 5 - Salão de Recepções em dia de aniversário (Iyá Ejité, Axogum Ricardo e Antônio)

Quanto ao arranjo físico da casa religiosa, logo após a porta de entrada se ingressa em um amplo salão onde são realizadas as festas públicas. Esse salão tem a seguinte disposição: em seu início, encontram-se dispostas diversas cadeiras para acomodar o público presente nas cerimônias. Logo após a ala de cadeiras, o espaço fica livre, pois é onde se desenvolve as rodas de candomblé, quando todos dançam e se movimentam em círculo no salão, obedecendo as posições hierárquicas da casa.



Figura 6 - Salão Principal do Ilé asé Iyá Ogunté

Nos fundos do salão ficam os atabaques. Em número de três e de tamanhos diferentes, os atabaques são fixados em suporte de madeira e tocados com as mãos em festa para caboclo e com varinhas de goiabeira, chamadas *aguidavi*, em festas para Orixás. Suas peles são provenientes dos bodes (*Capra sp.*) utilizados nos rituais de sacrifícios. A música tocada em festa de Orixá é cantada em língua africana, porém, em festa de Caboclo a língua que prevalece é a portuguesa, sendo que existe uma clara mudança na marcação rítmica nas duas modalidades de celebrações.



Figuras 7 e 8 - Alabês tocando atabaques em festa para caboclo e para orixá, respectivamente

Circundando todo o espaço onde se desenvolve as rodas de candomblé, existem diversas cadeiras dedicadas a cada divindade da casa. Essas cadeiras são ornadas de acordo com as características e preferências das divindades.



Figura 9 - Cadeira de Yemanjá, ornada com conchas e estrela do mar (*Asterias rubens*)

Nas laterais do mesmo ambiente, também existem portas que dão entrada para diversos quartos destinados as entidades cultuadas na casa, onde lhes são depositadas as obrigações e todas as suas oferendas. O primeiro quarto, logo após a entrada da casa é dedicado a Exú, como comumente acontece em toda casa de candomblé. Sobre tais recintos nos fala Iyá Ejité

"A gente ainda vê muitos pais e muitas mães depositando nas ruas o que as pessoas chamam de despacho, chamam de obrigações, enfim, que não há necessidade disso. Nós temos o nosso campo santo, a nossa casa onde qualquer obrigação que você queira fazer, nós temos os nossos locais dentro da nossa própria casa. Se você quer fazer uma obrigação para Yemanjá, você tem o quarto de Yemanjá para fazer. Então não há necessidade da gente ainda ver isso nas ruas. E Isso vem criando uma imagem, há muitos e muitos anos da nossa religião, às vezes até satânica. As pessoas olham de certa forma, com certa ignorância, mas nós, os sacerdotes, nós pais e mães, promovemos essa imagem muitas das vezes, quando a gente se expõe de uma forma dessa, porque as pessoas que estão ali não entendem, quando se fala em meio ambiente, você está sujando a rua, está sujando a natureza. Então você tem locais apropriados dentro da sua casa. Se você não tem, tem que construir, porque existem locais sagrados pra tudo, basta você ter um adequadamente, a gente diz uma casa assentada, que é uma casa realmente preparada para qualquer tipo de

ritual, qualquer tipo de obrigação, qualquer tipo de iniciação. Fora a exposição. Quando você sai pra rua pra fazer uma coisa dessas, você está exposto a uma série de coisas, boas e também ruins, porque as vezes a gente encontra muita intolerância" (Iyá Ejité).



Figura 10 - Oferenda no quarto de Dona Jandira

Logo após os atabaques se encontra a cozinha. Lugar de destaque na casa, sempre está com grande número de pessoas cozinhando, conversando ou circulando. Os membros da casa permanecem bastante tempo nesse local. Em dias de festa concentra uma agitação enorme de pessoas trabalhando no preparo de comidas.



Figura 11 - Cozinha do Ilé asé Iyá Ogunté (Festa de Dona Jandira 2013)

É o local mais propício para conversas sobre os ritos, devido a concentração de pessoas e também ao ar de descontração. Fora dos dias de festas, mesmo sem atividades religiosas na casa, ainda permanece sendo o local onde as pessoas se concentram. É onde Iyá Ejité recebe a visita de seus filhos e onde se processou os diversos encontros que teve com os membros da casa. Além da função gastronômica, é local de reunião, de conversas e descontração. É onde as diversas pessoas que frequentam a casa se encontram.

Findo o espaço da cozinha se inicia o quintal. Sempre está coberto por folhas, assim como seus muros. Nos fundos do quintal, até o início deste ano, havia um viveiro para animais, porém, por ocasião da última reforma foi extinto para ceder mais espaço para as celebrações.



Figura 12 - Antigo viveiro de animais (foi desativado no início desse ano de 2014)

No quintal também se encontra hasteada a bandeira do tempo. Trata-se de uma bandeira branca, que é substituída uma vez por ano, por ocasião da festa de Dona Jandira, da qual falaremos mais adiante.



Figura 13 - Quintal do Ilé asé Iyá Ogunté (Festa de Dona Jandira 2014)



Figura 14 - Devotos escrevem seus nomes na Bandeira do Tempo



Figura 15 - Substituição da Bandeira do Tempo

Complementando as edificações, ao fundo do terreno se encontra o quarto de Dona Jandira, de longe, o maior de todos, um ambiente muito espaçoso e sempre bem ornado.

No Ilé asé Iyá Ogunté, os ritos costumam ser distribuídos e separados nos dias da semana. Assim, na segunda feira temos sessões de banhos. As sessões de jogo de búzios ocorrem exclusivamente aos sábados, pela manhã, e assim como todos os serviços realizados na casa, é inteiramente gratuito, fato que é motivo de orgulho da sacerdotisa.

"Eu tenho 42 anos de religião e estou 49 anos fazendo o bem, nunca aceitei de nenhuma forma usar minha religião para o mal. Nunca cobre um centavo de ninguém que vá na minha casa. Se precisar ser feito alguma coisa, se precisar de repente fazer algum trabalho, um ebó, que nós chamamos que é aquela limpeza, (...) tá aqui a lista de materiais pra você. Vai lá você comprar seu material e a gente faz, cuida, zela, encaminha o que tem que ser encaminhado. Porque o que Deus dá pra gente tem que ser dado. Quando a gente diz: você se forma um sacerdote, na verdade é você matéria, que você tem que passar por aquele processo todo. Porque espiritualmente, você já foi apontado lá no teu nascimento. Você já nasce com o orixá. Ninguém faz orixá, você nasce" (Iyá Ejité).

A mesma postura também é exigida dos sacerdotes formados na casa

"Hoje eu já tenho filhos formados. Já passaram pelo mesmo processo que eu já passei, onde eu digo pra eles: se eu souber que vocês estão cobrando alguma coisa de alguém, por favor, não digam mais que são meus filhos, porque eu não identifico mais vocês como meus filhos. Porque todas as pessoas que me conhecem sabem que a gente não cobra, que a gente não tira nada de ninguém. Você não pode ver a religião como meio de vida e eu não posso sentar na minha cadeira lá em casa esperando que venha um jogo pra mim comprar a minha comida hoje. Eu não tenho que esperar que

alguém venha jogar pra eu comer. Eu tenho que trabalhar, eu tenho que estudar, eu tenho que ter a minha vida normal. A minha religião é uma questão espiritual. É para ajudar o outro, então não é meio de vida" (Iyá Ejité).



Figura 16 - Ekede Cynthia

Como já mencionado anteriormente, a história da formação e consolidação do candomblé paraense se notabiliza pela aderência de considerável parcela de religiosos oriundos de distintas manifestações afro-brasileiras, como a umbanda e a mina. A trajetória de Iyá Ejité é parte integrante dessa mesma vertente, onde o percurso até a consumação de seu sacerdócio no candomblé foi pontuado por momentos intranquilos.

Sua família gozava de proximidade muito estreita ao catolicismo, sendo sua mãe a zeladora da Igreja de São Judas Tadeu, no bairro da Condor, em Belém.

"Nós morávamos atrás da Igreja, éramos nós que lavávamos a batina do padre" (Iyá Ejité).

Tal proximidade fazia com que sua mãe não nutrisse simpatia para com as religiões afro-brasileiras. Porém, ainda criança começou a apresentar problemas de saúde que foram interpretados como decorrentes de crises de epilepsia, que foram se agravando. A sacerdotisa atribui tal piora do quadro de saúde, como consequência direta dos próprios tratamentos médicos da época, que seriam em desacordo aos costumes ligados a seu orixá.

"Desde os meus 7 anos de idade entrei na religião em função de doença, porque até então pra minha família era epilepsia (...). Minha mãe resistiu muito, até eu piorar muito, porque sendo filha de Yemanjá, eu não poderia cortar o meu cabelo, e naquela época o exame de eletroencefalograma só era feito com o cabelo bem baixinho, igual de homem. Então ela precisou

cortar o meu cabelo, porque era epilepsia e tinha que fazer o exame, e quando ela cortou o meu cabelo os ataques passaram a ser seguidos duas vezes no dia" (Iyá Ejité).

Com o agravamento do quadro, sua tia, que já frequentava a Umbanda, alertou sua mãe "- Olha fulana, esse problema da Rita é mediunidade. E a minha mãe como qualquer uma desconjurou". Contudo, graças a insistência da tia, aos sete anos de idade Iyá Ejité se dirigiu a casa de Seu Airton

"Quando chegamos na porta do local o seu "João da Mata" gritou lá do meio dos discípulos, utilizando até um palavrão, dizendo: "- Ei fulana traz minha filha! Tu queres matar a minha filha?" Aí todo mundo se voltou pra gente, pois estávamos chegando. – Mãe ele tá falando com a gente! Ela respondeu "- Mas quando, eu não avisei tua tia , eu não avisei ninguém que eu vinha aqui, como é que ele sabe que é a gente?" Aí ele de novo: "- É contigo mesmo que estou falando", sendo que ele estava distante da gente. Aí a tia Raimunda veio, me pegou pelos braços e disse: "- Seu João quer falar contigo!" Me pegando pelos braços e me levou pro caboclo dono do terreiro, seu João. Quando fui chegando perto dele, ele foi me jogando uma bebida que ele estava, encheu a boca dele de bebida e cuspiu toda aquela bebida em cima de mim e meteu a mão na mãe e me tirou dela e me levou lá pra dentro. Ele me deu banho, mas não me lembro o que ele fez comigo, não sei se eu incorporei naquele momento. Quando ele me trouxe de volta, ele veio com um garrafão de banho e disse pra mamãe: "- Está aqui! Essa aqui é sua filha, se tu queres matar ela tu continua teu tratamento médico, agora se tu queres que tua filha siga a missão dela, a vida dela, deixa ela vir seguir a missão dela". Na mesma hora a minha mãe disse: "- Não quero que a minha filha morra, se o Sr. tá dizendo que a cura dela está aqui dentro, tá aqui uma que a partir desse momento abre mão de qualquer tipo de preconceito e qualquer tipo de coisa parecida, e ela vai vir para cá com o Sr." E desde aquele banho eu nunca mais tive nada. Aí eu passei a frequentar o local" (Iyá Ejité).

E assim, Iyá Ejité permaneceu longo tempo frequentando a casa de Pai Airton e praticando a Umbanda.

"Completei 18 anos dia 8 de outubro, e quando foi em dezembro eu realizei minha obrigação, (...) eu fiz a minha primeira feitura na Umbanda. Passando 16 anos lá, cheguei ao mesmo topo do meu pai de santo, e ele disse que poderia ir até ali, e que não podia passar dele, porque na umbanda quando chega ali, temos que marcar passos junto com eles,(...) e a minha mãe que é uma orixá queria casa, queira a casa dela.

Então eu cheguei até onde eu podia chegar com meu pai de santo. Então quando eu fiz a minha última obrigação, ele disse: ó, até aqui você pode, ir além você não pode. Naquela época, deus o livre que o discípulo chegasse ao mesmo patamar. E pra mim aquilo ali foi assim, um desespero, porque pra onde era que eu ia?" (Iyá Ejité).

Após algumas decepções na Umbanda, Iyá Ejité abandona o centro religioso de Pai Airton e passa a cumprir suas obrigações em casa. Nesse período foi acometida por diversos percalços, como dois acidentes de trânsito, no que foi interpretado como consequências advindas de seu distanciamento religioso. Novamente entra em cena sua mesma tia a alertá-la que deveria se reaproximar das práticas religiosas. Frente a negativa aos apelos, sua tia Raimunda resolveu ir jogar búzios em um templo de candomblé. Segue o relato

"Aí ela foi jogar com o meu pai atual. Ela era uma pessoa que (...) ia em várias casas, e ele sempre jogava pra ela, e ela é do orixá Nanã. Ele falou pra ela: "- Aparecida, não sei o que está acontecendo, eu já joguei pra ti várias vezes, tu é de Nanã, mas o jogo não abre pra Nanã. Só quem tá falando no jogo é Yemanjá". Com isso a tia Raimunda perguntou:"- O que é que Yemanjá quer?" Ele respondeu que não sabia, mas não era contigo. Aí minha tia contou que tinha uma sobrinha que tinha isso e aquilo. Contou toda a minha história. Ele respondeu pra minha tia que eu tinha uma missão a cumprir. "- Ela vai ter casa, filhos" (Iyá Ejité).

Tratava-se do Babalorixá Agoronile, popularmente conhecido como Pai Walmir da Luz Fernandes, notória personalidade do candomblé e do universo afro-brasileiro no Pará.



Figura 17 - Babalorixá Agoronile

Ao ser comunicada do acontecido e aconselhada a procurar o centro de Pai Walmir, Iyá Ejité oferece resistência inicial, porém, dias depois acaba por aceitar a orientação.

"E foi quando eu fui para o Keto. Aí no Keto, a partir do momento que o meu pai, que é hoje o meu pai, jogou, ele disse: "- ó, você vai ter casa". Eu disse: "- eu não, não vou ter casa, como é que eu vou ter casa? Era jovem, solteira. - Você vai ter casa, vai ter filhos, você tem uma missão a seguir.

O pai me informou que eu tinha que continuar a minha missão. Falei que iria continuar a minha missão, mas eu não quero ter casa, eu não vou ter casa, eu não tenho responsabilidade, pois eu era uma pessoa que gostava de passear, de viajar, de namorar e nunca me veio na cabeça ter o perfil que hoje eu apresento para os meus filhos.

Aí fui ficando, (...) fiz as minhas obrigações e passei a ser do candomblé. Iniciei no ano 90 e depois de sete anos recebi meu Deká.

Eu disse: - vou pegar, e vou levar e ninguém vai me obrigar a ter casa. (...) Eu tinha que levar meus orixás, pois depois de sete anos, você tem que levar. Assim, fiz a minha primeira casa, que foi a casa de Exú e a casa de minha mãe que hoje é o Roncó⁶, botando meus orixás ali, no quarto da minha mãe. E resumindo, com sete anos ele me entregou o Deká e meus orixás" (Iyá Ejité).

Apesar da relutância inicial em fundar sua própria casa de culto, "as coisas foram acontecendo"

"Minha cunhada teve uma lesão na coluna, ela é filha de santo, inclusive ela é minha Iyá Kekere⁷, e com a doença ela foi definhando, (...) e a gente sabia que era em função do orixá, pois ela também frequentava várias casas. E com isso o meu irmão veio comigo: "- Poxa Rita! Minha mulher tá assim, assim". Eu disse: "- Vamos fazer assim, tava próximo de dezembro e ela é de Oyá. Vamos fazer um trabalho pra Santa Bárbara, dia 4 a gente arria umas comidas. Aí eu coloquei no quarto do meu orixá, pedindo misericórdia para o orixá dela. Ela já tava com aqueles negócios que põe assim, aqueles coletes que põe, um negócio na perna, tanto que foi um sacrifício para ela sair do carro e ir pro quarto do orixá, foi assim um clamor, porque ela parecia um robô. Na metade do caminho a minha cabocla me pegou: - Tire tudo isso daí. Aí o mano: - Não, Dona Jandira. - Tira! Eu estou mandando você tirar. Aí começaram a desatracar as coisas dela, os coletes. Na metade do tira-tira o orixá dela tomou. Aí saiu varrendo vento, dançou, gritou, correu lá na rua. A partir disso, Iyá Balé ficou zero bala. Aí falei pro meu pai:"- olha, aconteceu isso, isso, isso. O que é que eu faço?

Daí ela começou a frequentar aqui em casa, e mesmo eu não querendo fundar a casa, a casa foi se formando aos poucos. Foi por ela, minha Iyá Kekere. Aí meu pai me disse assim: - Minha filha, recolha essa moça, você não pode abandonar essa moça, pois você já viu que os orixás responderam na tua casa. Aí a minha irmã, que hoje é a primeira Ekede de Yemanjá, falou: - Se você vai fazer pra ela, vai fazer pra mim também. Aí recolhi as duas e mais a minha tia Maria Luiza, que hoje já não está mais na religião.

Aí eu não tinha nada. Só tinha esse quarto e meus orixás. Aqui era só uma puxada da casa, ainda de madeira. Aí o meu pai disse: "- Minha filha, vai ser aqui. Começa a tua casa por aqui. Tanto que a entrada dela foi nessa puxada, porque casa de conjunto sempre tem essa puxada pra trás.

⁶ Quarto onde os religiosos ficam recolhidas.

⁷ Mãe pequena. É a Segunda na hierarquia da Casa.

Aí o meu marido, que é assim uma pessoa fundamental - eu sou imensamente feliz pelo homem que eu tenho do meu lado - ele disse: "- A gente vai meter um muro lá na frente da casa". Aí metemos o muro, usamos a estrutura da casa aqui e metemos uma laje e fizemos um piso. O barracão no início foi assim. E detalhe, não tinha laje, era só o isopor que tava montado, porque foi feito durante os trinta dias que elas estavam recolhidas, porque só deu pra montar, não deu dinheiro pra concretar. E as obrigações delas, todo dia foi feito por debaixo de chuva, foi em março. Meu pai e eu, a gente andava com um sombrinhão daqueles, porque foi ele que fez, porque os primeiros filhos são feitos pelo teu pai. O único dia no mês de março que não choveu, foi no dia da festa delas. Foi um negócio assim, e é uma marca nossa. Dia do nosso candomblé não chove. Chove depois, chove antes. Um negócio que ficou marcado pra mim. A partir daí foi. Raspamos as três que já estavam encaminhadas, e desde isso estamos aí.

E eu fui, a minha vida foi mudando gradativamente que hoje eu (...) eu faria tudo de novo, a mesma coisa, sabe? Ela foi conduzindo, o orixá vai conduzindo a vida da gente de uma forma que você não percebe a mudança. Quando você vê é outra pessoa. Realmente é outra pessoa, sabe? Mudanças positivas, mudanças para o bem. Quando você segue a religião como tem que ser.

E nunca foi a intenção de ter a casa que eu tenho hoje. Eu sempre dizia que eu não tinha esse perfil. De tomar de conta dos outros, de direcionar a vida das pessoas. (...) Minha religião sempre foi muito sagrada pra mim, mas eu sempre tive uma vida pessoal agitada. (...) Eu fiz tudo que um ser humano pode fazer, eu namorei, eu viajei, eu passei, eu fiz meu santo, eu estudei, eu me formei, fiz a minha faculdade e minha pós-graduação, me casei, tenho meus filhos, e com isso eu tenho uma única família (família sanguínea e espiritual). Eu sou tão abençoada (...), pois tudo que faço, é feito com todos juntos, tudo acontece entre todos nós, festas, aniversários, a gente realmente tem essa ligação de família mesmo" (Iyá Ejité).



Figura 18 - Iyá Otun

O envolvimento de sua família sanguínea é muito presente na organização da casa. Além de sua cunhada, sua irmã, Dona Nazaré, é Ekede de Yemanjá, seu marido, José de Ribamar Santos Júnior é Ogã e Axogum de Oyá e mantém um profundo envolvimento religioso. Como Iyá Ejité se dedica em tempo integral aos afazeres religiosos, cabe a seu marido o sustento financeiro da família.

"A fé dele é um negócio fundamental. Ele diz assim: Eu queria ter a tua mediunidade com a fé que eu tenho. Que ele diz pra mim que tem até mais fé do que eu" (Iyá Ejité).



Figura 19 - Dona Nazaré (Ekede de Yemanjá)

Mas como em tantas outras casas de candomblé, a expressão do culto a Caboclos aqui é presente, onde Dona Jandira ocupa um destacado lugar, sendo que sua festa principal ocorre todo dia primeiro de maio.



Figura 20 - Dona Jandira (Festa de Dona Jandira 2013)

"A festa dura o dia inteiro. O dia inteiro assim: a gente inicia às 9 horas com a nossa troca da bandeira do tempo. A bandeira do tempo fica hasteada o ano todo e representa a nossa paz, onde você tem a possibilidade de escrever seu nome. (...) A significância de você escrever seu nome é a elevação da sua vida durante aquele ano. Então, quem chegar naquele momento, antes da elevação da bandeira, vai ter a oportunidade de colocar seu nome (...) Depois da troca da bandeira é o corte dos caboclos, onde há o sacrifício dos animais. (...) Depois fica o lado profano, vamos dizer, a festa, os atabaques, as danças, até o momento onde vai se devolver para aqueles caboclos o inxé. O que é o inxé? São determinadas partes daquele animal⁸ que foi sacrificado pra eles, que são cozidos e preparados, que volta pra casa do santo? É aquilo que o caboclo vai comer além do ejé, que é o sangue. A partir do momento que esse inxé é devolvido pra casa do caboclo, os caboclos vão embora. Por que? Ali eles vão comer. Então não cabe pra mim, na minha casa, na minha família, o meu caboclo tá ali. Eu arreei o inxé pra ele e ele tá aqui enchendo a cara. Que pra mim ali não é mais o caboclo, é o filho. Porque o caboclo com certeza foi pra lá comer. A espiritualidade foi pra lá se alimentar" (Iyá Ejité).

⁸ Pés e cabeças de aves, pois aos caboclos somente são ofertados aves.



Figura 21 - Brenda (Ekede de Dona Jandira)

Normalmente terreiros nascem e morrem junto com seus fundadores. Atenta a tal fato, a religiosa demonstra preocupação em dar seguimento a sua casa, e está desde já preparando seu filho caçula para dar continuidade ao legado.

"Essa tradição de você dar seguimento a sua casa é uma das preocupações com meu filho. Deixar esse legado pra quem queira realmente seguir. Porque na maioria das vezes, morre o pai de santo e morre a casa. Até um tempo não havia essa preocupação. Pra quem eu vou deixar? Porque você constrói uma vida! Porque é o que eu respiro. A minha casa é a minha roça, então eu vou morrer e o que é que vão fazer com aquilo ali?" (Iyá Ejité)

Antônio é filho de Ogum, e no meio religioso é conhecido como Oguntolá. É o Babá Egbé da casa, ou seja, o herdeiro do templo. Ainda é uma criança de oito anos, mas no que peso a pouca idade, demonstra um notável domínio sobre os conhecimentos do candomblé. Diferentemente de tantos outros religiosos do candomblé paraense, que são ex-membros de outras modalidades de religiões afro-brasileiras, como, inclusive, sua mãe, Antônio já nasceu no candomblé, foi batizado segundo seus preceitos e segue todos os seus ritos sagrados.

"Hoje eu tenho um filho de oito anos (...) que eu estou conduzindo ele dentro da minha religião, porque por exemplo: minha mãe me batizou dentro da igreja católica porque era no que ela acreditava, mas hoje eu não tenho por que batizar meu filho na igreja católica. Eu tenho que batizar naquilo que eu acredito. Então meu filho hoje é batizado dentro da minha religião, um batismo extremamente sagrado. (...) Então é uma criança que já está vivendo o segmento da minha fé, na qual eu coloquei pra ele. Eu acho que é por aí a história. Eu acho que se eu confio e acredito nisso, eu tenho que conduzir meus filhos nesse sentido" (Iyá Ejité).



Figura 22 - Oguntolá (Antônio, filho caçula de Iyá Ejité)

O Ilê asé Ogunté é frequentemente visitado por membros de outras casas, inclusive pais de santo de umbanda, como Pai Jurandir. É comum vê-los participando das rodas de candomblé em dias de festa. Eles não mantêm a mesma frequência de um membro da casa, mas visitam o templo, sobretudo em dias de festa num grande congraçamento mútuo.

"Tem muita gente que é da umbanda, mas frequenta o candomblé. Paga suas obrigações no candomblé, mas não consegue sair. A mina dele, o caboclo dele às vezes fala muito mais alto que o orixá, que no caso estaria acima dos caboclos. Tem muitas pessoas que são da umbanda, mas que são feitas no candomblé. Vão buscar essa força, vão buscar esse conhecimento, mas não se desliga" (Iyá Ejité).



Figura 23 - Pai Jurandyr

E dessa forma a casa de Iyá Ejité é um lugar sempre muito visitado e muito festivo. Pessoas de diversas vertentes religiosas costumam transitar pela casa numa estreita cordialidade, praticamente todos os dias da semana.



Figura 24 - Dona Cacilda, mãe de Iyá Ejité (Festa de Dona Jandira 2014)



Figura 25 - Iyá Omin Jare (Celebração de Yemanjá 2014)



Figura 26 - Membros da casa levam oferendas para Yemanjá (Praia da Corvina, Salinópolis - PA)

6. ABORDAGENS EM ETNOECOLOGIA

A investigação ora proposta se enquadra no contexto da Etnoecologia, que oferece suportes metodológicos e teóricos para trabalhos situados entre a Antropologia e a Ecologia.

A introdução do termo Etnoecologia é atribuída a Harold Conklin (1954), através de seu trabalho sobre os Hanunó, povo das Filipinas, e suas relações com plantas manejadas (Natalia Hanazaki 2006; Paul Little 2002). O estudo de Conklin foi decisivo para uma mudança de foco nas investigações desse gênero, dando início a uma inclinação de entendimento a partir da visão do povo local (Virginia Nazarea 1999). Estudos sobre o tema costumavam versar sobre aspectos estritamente biológicos, privilegiando a construção de inventários de espécies de plantas e animais de modos descontextualizados do componente cultural.

A falta de contextualização em investigações dessa ordem é de modo geral repelida por antropólogos, que consideram que fatos isolados não seriam reveladores de significados. Um exemplo bem didático nos é oferecido por Rodrigo Medeiros (2013: 13) ao exemplificar que,

“Pensando na culinária, Lévi-Strauss explica como os vocábulos *fromage*, *cheese* e queijo quando isolados da estrutura alimentar que os determina não se referem à mesma realidade. Apesar dos significantes serem iguais, o significado desses vocabulários só pode ser estabelecido no interior das distintas estruturas alimentares a que pertencem. Para o francês, *fromage* tem uma conotação de gosto picante; para o inglês, *cheese* quase não possui gosto; e para os brasileiros, queijo denota um gosto salgado. Sublinha-se o caráter relativo dos elementos da estrutura: o sentido e o valor de cada elemento provêm da posição que ocupam na estrutura que por sua vez é definido em relação aos demais elementos”.

Consoante a este fato, Antonio Carlos Diegues e Rinaldo Arruda (2001) destacam que abordagens mecanicistas desconsideram a importância dos elementos da natureza no sistema de crenças de um povo, e também o fato de que a própria natureza é fruto de uma construção forjada a partir de interações sociais e culturais. Seguindo essa linha de interpretação, o saber dos povos tradicionais seria fruto de uma visão integradora de diversos elementos como clima, morfologia dos organismos, cultura etc., contemplando uma construção de mundo onde os próprios homens seriam mais um dos tantos elementos a comporem o quadro geral da natureza. Para Maués e Gisela Villacorta (2004), o dualismo

presente na ciência ocidental seria o maior responsável pela percepção de separação artificialmente estabelecida entre homem e natureza.

Segundo Gabriela Coelho-de-Souza *et al.* (2011), historicamente, a preponderância das ciências naturais nos estudos ecológicos nos legou um entendimento mecanicista dos ecossistemas, o que influenciou em grande parte a construção de modelos desconstruídos produzidos pela ciência ocidental sobre o meio natural. Este quadro seria o maior responsável por uma relação assimétrica e distanciada de nossa ciência ocidental com diferentes campos do conhecimento, como o saber tradicional (Coelho-de-Souza *et al.* 2011).

Ainda segundo as mesmas autoras, com a valorização das análises provenientes das ciências sociais ao campo ecológico, houve uma tensão, visto que as investigações dessa ordem, na busca por um entendimento ecológico mais ampliado, tendem a rejeitar alguns modelos estritamente mecânicos provenientes das ciências naturais. Esse quadro proporcionou que interações entre ciências humanas e ciências naturais fossem aprofundadas, sobretudo entre Ecologia e Antropologia, tanto no polo da Ecologia quanto no da Antropologia, o que foi responsável pela concepção da Etnoecologia, que pode ser entendida como "um campo científico existente na interface entre Antropologia e a Ecologia" (Coelho-de-Souza *et al.* 2011: 29).

Sendo um campo recente, a Etnoecologia é fértil e aberta a questionamentos, reflexões e revisões de diversas ordens. Segundo Barros (2005), a associação de modos de pensar provenientes de áreas distintas, tem proporcionado sofisticadas e inovadoras abordagens acerca das experiências de vida de povos tradicionais e seus mecanismos de apropriações dos recursos naturais, além das estratégias de "sobrevivência dessas populações" e os diversos modos de manutenção dos sistemas vivos, "entendendo como componentes vitais desses sistemas o próprio ser humano, a cultura e a diversidade biológica" (Barros 2005: 5).

O imbricamento entre natureza e cultura também é salientado por Coelho-de-Souza *et al.* (2011), onde destacam que a diversidade de abordagens necessárias ao tema ampliam os campos disciplinares, proporcionando enriquecedoras interfaces entre as ciências biológicas e as ciências sociais.

Victor Toledo (1992), apesar de considerar o amplo quadro de interação entre disciplinas, afirma que a Etnoecologia possui suas raízes na Antropologia, destacando o fundamental papel de Claude Lévi-Strauss na implementação de uma abordagem etnoecológica, ao dedicar um capítulo de seu famoso livro *O Pensamento Selvagem*, para a análise do conhecimento não ocidental da natureza. Para o autor, em *a Ciência do Concreto*, Lévi-Strauss estabeleceu as bases de uma estreita relação entre Etnoecologia e Antropologia, ao demonstrar a validade dos conhecimentos dos povos ditos "primitivos" e que estes, ao contrário do que se pregava, eram dotados de infinita capacidade curiosa e investigativa da natureza, não tendo seus comportamentos condicionados unicamente pelas necessidades práticas do dia-a-dia.

"Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso" (Claude Lévi-Strauss 1989: 17).

"O negrito está completamente integrado em seu meio e, coisa ainda mais importante, estuda sem cessar tudo que o cerca. Muitas vezes, vi um deles, incerto sobre a identidade de uma planta, provar o fruto, cheirar as folhas, quebrar e examinar uma haste, observar o habitat. E é somente depois de verificar todos esses dados, que declarará conhecer ou não a planta em questão" (Lévi-Strauss 1989: 18-9).

"De tais exemplos, que se poderiam tirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas" (Lévi-Strauss 1989: 24).

Seguindo as pistas deixadas por Lévi-Strauss, Victor Toledo e Narciso Barrera-Bassols (2009) discorrem que existem duas

"tradições intelectuais que elaboraram uma compreensão sobre a natureza: a ocidental, forjadora na ciência moderna e outra, que "aglutina diversas formas de compreensão sobre o mundo natural, denominada experiência tradicional" (Toledo e Barrera-Bassols 2009: 31).

Continuando, afirmam que a ciência moderna ao desconsiderar a experiência tradicional, tornou invisível "as ecologias das 7.000 culturas indígenas que resistem à expansão do mundo industrial e que sustentam os ecossistemas planetários" (Toledo e Barrera-Bassols 2009: 31), e torná-las visíveis requer acurado exercício de questionamento crítico. Boaventura Santos (2007) também questiona a preponderância do olhar da ciência ocidental, aceito por grande parte de nossa sociedade como o único válido,

"Não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Assim, a linha visível que separa a ciência de seus "outros" modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia" (B. Santos 2007: 72).

Agenor Pacheco argumenta que a ciência moderna desqualificou outras expressões de saberes em nome de uma "monocultura do saber", é que o mais sensato seria promover a "interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não científicos" (Pacheco 2013: 484).

Para Toledo (1992; 2000), na realização de um estudo etnoecológico, a separação entre fenômenos cognitivos e ideológicos das ações práticas de um grupo deve ser evitada. Para o autor, a interpretação do meio natural por grupos humanos se processaria através de uma projeção de crenças e conhecimentos, sendo que a atuação destes seria condicionada pelos conhecimentos sobre a natureza e suas visões de mundo. Seguindo essa linha, Toledo e Barrera-Bassols (2009) propõem que a Etnoecologia deva ter como ponto de análise o que chamam de complexo "kosmos-corpus-praxis". Assim,

"O surgimento e desenvolvimento da Etnoecologia, com seu enfoque holístico e multidisciplinar, permitiram o estudo do complexo integrado pelo sistema de crenças (kosmos), o conjunto de conhecimentos (corpus) e de práticas produtivas (praxis), o que torna possível compreender cabalmente as relações que se estabelecem entre a interpretação e leitura e o uso ou manejo da natureza e seus processos" (Toledo e Barrera-Bassols 2009: 41).

Barros, citando Pena- Vega, explica que

"a natureza não é mais considerada como desordem, passividade, meio amorfo: ela é uma totalidade complexa; por sua vez, o homem não constitui mais uma entidade fechada em relação a essa totalidade complexa, ele é um sistema aberto, relação de autonomia-dependência organizadora no seio de um ecossistema; por fim, a sociedade pertence a uma complexidade em que tudo é, simultaneamente, mais e menos que a soma das partes. A grande questão é que esse paradigma precisa estar continuamente em discussão no meio acadêmico e também fora dele para podermos avançar na ruptura da ideia do pensamento atomístico, da não conexão dos diferentes campos de conhecimento" (Barros 2005: 5).

Em seguida, discorre que em diversas sociedades a natureza é entendida como um sistema integrado, prevalecendo uma "relação de intensa interdependência entre as diversas entidades físicas e sobrenaturais" (Barros 2005: 5).

Para que os propósitos da Etnoecologia tenham êxito, se faz necessário um repensar da própria prática científica ocidental, a superação de valores, dos pré-conceitos e dos etnocentrismos, a fim de se obter uma compreensão profunda das lógicas e estruturas dos grupos investigados (Alain Coulon 1995).

Little (2002) observa que em um primeiro momento, os postulados da Etnoecologia, ao buscarem assumir a visão do "nativo", assemelham-se aos pilares de uma etnografia clássica nos moldes preconizados por Franz Boas e Malinowski, porém, ao se aprofundarem nos questionamentos sobre as práticas científicas ocidentais, os próprios fundamentos científicos poderiam ser questionados.

"Ao se aplicar a etnometodologia à ciência, criando o campo da etnociência, emerge, contudo, outro conjunto de problemas. Ao aceitar, metodológica e epistemologicamente, os postulados de uma outra ciência, a etnociência questiona os próprios fundamentos da ciência ocidental, algo que nem Boas nem Malinowski estavam dispostos a fazer" (Little 2002: 41).

É certo que questionamentos hermenêuticos e epistemológicos sejam próprios as ciências de modo geral, e muito particulares as ciências humanas, onde a Antropologia especialmente se dedica a um contínuo debate de seus enfoques e re-atualizações de suas abordagens. De certo que novos postulados comumente são apontados como possíveis focos de questionamentos da ordem vigente, e devem ser desta forma, para o salutar progresso científico. De todo modo, uma postura mais contida e serena sobre o tema é oferecida por Posey (1997: 14):

"nenhum etnobiólogo sério sugeriu que se deva abandonar os conceitos científicos ocidentais no estudo de uma ciência não ocidental. O que se exige é o abandono dos conceitos etnocêntricos de superioridade frente ao saber indígena, a fim de que se possa registrar, com acuidade, os conceitos biológicos de outras culturas, e com isso desenvolver ideias e hipóteses que enriqueçam nosso próprio conhecimento".

Em complemento ao pensamento de Posey (1997), e acrescentando lucidez ao debate, Ângelo Alves e Francisco Souto (2010) colocam que,

"Tendo em vista que um dos pressupostos da Etnoecologia é a valorização da diversidade cultural que se manifesta dentro de cada sociedade, isto talvez deva ser aplicado também no interior do próprio meio acadêmico, através de uma maior tolerância e da tentativa de estabelecer conexões entre concepções teóricas e metodológicas aparentemente divergentes" (Alves e Souto 2010: 19).

Nessa linha, os autores sugerem que um caminho mais acertado seria trilhar uma via menos excludente entre os campos do conhecimento, em benefício de uma convivência mútua entre as tantas formas de conhecimentos, incluindo aqui os conhecimentos tradicionais. Continuando na mesma linha de raciocínio, Alves e Souto (2010) salientam que por ser a Etnoecologia um campo híbrido e relativamente recente, ainda não existe uma posição consensual que ofereça uma única e fechada definição da Etnoecologia.

Contudo, destacam que longe de isso significar um problema, em verdade, talvez este quadro se converta em certa vantagem, uma vez que sendo a Etnoecologia um campo que se dedica a compreensão de inúmeros universos culturais, então, neste caso, deveria ser considerado a sua "própria diversidade de concepções como um aspecto positivo", o que poderia proporcionar uma expansão das fronteiras das disciplinas acadêmicas com os saberes entendidos como não acadêmicos.

Em atitude concordante com o argumento acima, mas em virtude de necessidade de posicionamento para fins metodológicos e teóricos, neste trabalho será considerada a definição proposta por Nazarea (1999), que considera a Etnoecologia como área que se dedica aos conhecimentos ambientais de determinado grupo, em suas estruturas, assim como nos ritos religiosos que delimitam o uso desse conhecimento. A autora também salienta que a Etnoecologia não pode desconsiderar aspectos históricos e políticos inerentes a um povo.

Este posicionamento, contudo, não significa em uma discordância com tantos outros conceitos, apenas se presta a ser o mais adequado ao propósito específico da investigação atual⁹.

Daniel Clément (1998) faz importantes sugestões para investigações em Etnoecologia, e considera que dentre algumas importantes questões a serem abordadas em estudos em Etnoecologia, podem ser destacadas: De que forma as sociedades humanas usam a natureza? Como as sociedades humanas veem a natureza e como a natureza é nomeada e categorizada?

Hanazaki (2006) destaca que a Etnoecologia, ao considerar os sistemas de conhecimento de populações locais, suscita a discussão sobre o "conhecimento ecológico

⁹ Para consultar outras definições de Etnoecologia, ver Toledo (1990), José Geraldo Marques (1995), Nivaldo Nordi *et al.* (2001) e Little (2002).

tradicional". Continuando, salienta que o entendimento sobre o que é "tradicional" se reveste em fonte de questionamentos, sobretudo no que tange à tradicionalidade dos detentores destes conhecimentos e, também, pela equivocada noção que certa parcela da sociedade possui, que associa o "tradicional" a um caráter estático temporalmente, não considerando a peculiar característica dinâmica do conhecimento (Fikret Berkes 1999). Complementa que como forma de contornar esses obstáculos terminológicos, por vezes o termo "tradicional" acaba sendo substituído pelo termo "local" (Hanazaki 2006)¹⁰.

Estudos em Etnoecologia são normalmente dedicados a povos entendidos como tradicionais e por isso, associados ao meio rural. Contudo, essa característica não é restritiva, sendo que alguns estudos realizados em ambientes urbanos demonstram a aplicabilidade da abordagem Etnoecológica a diferentes ambiente (Linda Whiteford 1997; Alves e Souto 2010).

Sobre a diversidade e modos de aplicabilidade da Etnoecologia, Alves e Souto (2010) destacam que,

"Os aspectos enfatizados nos estudos etnoecológicos variam consideravelmente, dependendo dos objetivos e da filiação epistemológica dos autores. Comumente, tem-se dado mais ênfase às dimensões comportamental (prática) e cognitiva (intelectual) do uso dos recursos naturais, mas alguns autores têm sugerido possíveis variações em torno desse binômio, com a exploração de aspectos cosmológicos (Berkes 1999; Toledo 2000), emocionais (Marques 1995, 2001) e socioeconômicos (Winkler-Prins 1999; Winkler-Prins 2001)" (Alves e Souto 2010: 29).

Apesar do início dos estudos etnociências remeterem a década de 1950, foi somente a partir da década de 1980 que estudos nesse campo ganharam grande impulso. Para Edna Castro (1998), o forte movimento das últimas décadas em direção as novas abordagens e ferramentas advindas das etnociências deve-se ao protagonismo que debates sobre Ecologia assumiram em nossa sociedade, e ao atrelamento que esta faz entre desenvolvimento sustentável e povos tradicionais.

Em se tratando do cenário nacional, Coelo-de-Souza *et al.* (2011) apresentam como marco do ingresso da Etnoecologia no Brasil, o I Encontro Internacional de Etnobiologia,

¹⁰ Para mais discussões sobre tradicionalidade, ver Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2000) e Diegues e Arruda (2001).

realizado em Belém - Pará, em 1988, onde foi elaborada a *Declaração de Belém*, que apresentava os princípios da Etnoecologia. Segundo os autores,

"Nesse documento, os etnoecólogos, juntamente com os povos indígenas, ponderavam que [...] as florestas tropicais estão desaparecendo, muitas espécies animais e vegetais se encontram em perigo de extinção, e as culturas indígenas de todo planeta estão sendo desmembradas e destruídas; [...] as condições econômicas, agrícolas e de saúde das populações dependem destes recursos, [...] as populações nativas têm sido os fornecedores de 99% dos recursos genéticos do mundo, [...] existe uma inseparável ligação entre diversidade cultural e diversidade biológica [...] (*Declaração de Belém*, 1988). Esses princípios foram incorporados à *Convenção sobre Diversidade Biológica*, em 1992, e, posteriormente, de forma consistente e inovadora, ao ordenamento jurídico brasileiro, de acordo com Santilli (2005), resultando na formulação de um rol de instrumentos que permitem a valorização da diversidade cultural e a conservação da biodiversidade e contribuindo para a gestão dos recursos da biodiversidade" (Coelho-de-Souza *et al.* 2011: 34).

Apesar de este fato ser considerado um marco histórico, Alves e Souto (2010) informam que um dos pioneiros a se utilizar de ferramentas de Etnoecologia em estudos de uma população brasileira foi Allen Johnson (1971, 1972), que realizou investigações nos anos de 1966-67 com habitantes de uma fazenda no sertão do Ceará. Dentre outras observações, constatou "correspondências entre o conhecimento (dados cognitivos) das "terras" e a sua utilização agrícola (dados comportamentais) pelos moradores" (Alves e Souto 2010).

Contudo, um dos maiores expoentes e precursor de estudos em Etnoecologia e Etnobiologia no Brasil foi o antropólogo Darrell Posey, que em 1977 iniciou suas investigações entre a etnia Kayapó. Posey se destacou como um dos principais promotores do enfoque etnoecológico, assim como defensor dos direitos de propriedade intelectual indígena (Alves e Souto 2010). Posey defendia o abandono de posturas etnocêntricas, de modo a possibilitar o registro mais fiel dos conceitos biológicos de outras culturas (Posey 1997).

"Apesar de que nem todas as crenças e conhecimentos de fenômenos naturais da cultura em estudo coincidam com a ciência ocidental, os dados devem ser registrados em sua totalidade" (Posey 1997: 1).

Posey (1997), assim como William Balée (1992), também era um defensor do conceito de *florestas antropogênicas*, afirmando que parte da diversidade biológica e a própria floresta foram moldadas por ações culturais de grupos humanos, evidenciando o fator cultural com certa preponderância e mesmo elemento dinamizador da natureza.

7. A RELAÇÃO DO CANDOMBLÉ COM A NATUREZA

"a natureza conversa conosco a todo o momento, basta saber entendê-la, ou até quem sabe, dar um pouco mais de atenção a ela. Tudo que a nossa religião professa advém da natureza. Os nossos dogmas não foram ditados por um Deus distante, eles são aprendidos na interação homem/divindade através da natureza, pois os nossos deuses sempre usaram essa interação como forma de expressão" (Mãe Stella de Oxossi (Maria Santos 2006: 11)).

O culto aos orixás é, em princípio, um culto às forças da natureza. A relação entre religião e natureza está na base fundante e na concepção organizadora do candomblé. Léo Neto e Rômulo Alves (2010) afirmam que no candomblé, a natureza corresponde a própria manifestação viva das suas divindades, onde todo o meio natural é considerado sagrado por simbolizar deuses.

"A nossa religião, sem a natureza não existe. Tudo que nós fazemos, tudo o que professamos na nossa casa é inteiramente ligado a natureza. O que são os nossos orixás? São forças da natureza. Yemanjá não é aquela mulher que as pessoas colocam numa imagem saindo das águas. Yemanjá é a força das águas. Odé que é o senhor das matas, é a força dessa natureza. Oyá, a senhora dos ventos, a mesma coisa. Então, a nossa religião é pautada pela natureza. Sem natureza não existe religião africana" (Iyá Ejité).

Assim, os orixás podem ser entendidos não como personagens dotados de imagens físicas, mas como expressões máximas das manifestações dos componentes naturais, como chuva, trovão, rios, mares ou certas plantas e animais. Essa interação moldaria a forma de relação estabelecida pela religião com os elementos naturais.

"Os nagôs trouxeram para cá os seus procedimentos de sacralização ambiental. Para eles, a natureza não era vazia. Seus objetos e fenômenos estavam (e estão) carregados de significância religiosa. De vibrações e poderes especiais. Uma colina, uma árvore, uma cachoeira ou uma fonte poderiam ser lugares de manifestação do sagrado. E essa forma religiosa, conduzida a bordo de navios negreiros, apresentava uma alta capacidade para a absorção de práticas e de ideias, na medida mesma que não se achava formalizada num conjunto sistemático de dogmas. Numa ortodoxia. A transmissão do saber seguia por outras vias. O que importava era o discurso oral, em presença" (Antonio Risério 2004: 283-4).

Segundo Ordep Serra (2002), o próprio termo *orixá* designa divindades dotadas de capacidade de manifestação no mundo da natureza e no mundo dos homens, embora habitem um mundo transcendente.

"A religião e os aspectos culturais estão relacionados a percepção da natureza e da biodiversidade, influenciando os diferentes modos pelos quais os recursos naturais podem ser utilizados" (Cohn, 1988; Anyinam,

1995; Berkes, 2001; Alves, 2006, 2008; Alves e Pereira-Filho, 2007; Alves e Rosa, 2008; Alves *et al.* 2008, 2009a, b, 2010a, b.; Léo Neto *et al.* 2009)" (Léo Neto e Alves 2010: 568).

Para Berkes (2001) *apud* Léo Neto e Alves (2010), ao produzirem específicas visões de mundo, as religiões moldariam as relações de seus membros com a natureza. De fato, no candomblé, a doutrina religiosa impõe um modo muito particular, e extremamente respeitoso na relação com a natureza, uma vez que ela consiste na própria manifestação dos deuses.

Assim, para o candomblé, a natureza assume caráter sagrado, permeado por ensinamentos que normalmente são repassados em forma oral no cotidiano das casas religiosas, através da experiência vivida (Marília Oliveira e Orlando Oliveira 2011), que naturalmente se estende a todo o domínio sobre os elementos da natureza, assim como suas propriedades e formas de manipulação.

"a natureza torna-se sagrada na medida em que a mesma assume uma representação viva das suas divindades, ou, às vezes, mais do que isso, chegando ao ponto dos orixás serem considerados a própria natureza. A partir desta visão, a natureza torna-se intocável, divina, parte integrante e essencial da religião. Deixa-se de ter uma simples associação orixá/natureza para ser orixá = natureza" (Léo Neto e Alves 2010: 569).

No candomblé, assim como ocorre em muitas populações tradicionais brasileiras, questões relacionadas a saúde envolvem a utilização de recursos naturais onde as propriedades medicinais se confundem com as práticas litúrgicas (Robert Voeks 1997). Pierre Verger (2012) destaca que no candomblé, muitas plantas, à primeira vista, podem parecer ter somente valor simbólico, mas que na verdade também têm grande valor terapêutico.

Para Flávia Moura e José Marques (2008),

"a crença no potencial terapêutico de um animal pode se dever a uma grande variedade de fatores que vão do plano físico, como a avaliação dos sintomas experimentados após o seu consumo, ao simbólico, como associação da forma da fração animal utilizada à parte do corpo humano que requer cuidados" (Moura e Marques 2008: 2181).

Assim, é comum que semelhanças morfológicas sejam interpretadas como direcionador de aplicabilidade de um animal ou parte dele, e os exemplos mais comuns seriam os "amuletos, os quais são usados para atrair o sexo oposto, aumentar o

desempenho sexual, prevenir mau-olhado, entre tantas outras funções" (Moura e Marques 2008: 2185).

Segundo Bastide (2001), a dimensão dos orixás pressupõe elementos da natureza, como plantas e animais, bem como o tempo, além de uma clara associação com partes do corpo, proporcionando uma direta ligação entre o mundo da floresta e dos deuses com o mundo dos homens. O autor destaca que partes do corpo humano são associadas a determinados orixás, o que serve como orientação na busca de cura a certos males do corpo, devendo nesse caso se proceder a manipulação de elementos da natureza ligados aquele determinado orixá.

Serra *et al.* (2010) salientam outra importante característica dos terreiros de candomblé que muitas vezes passa despercebida, no que concerne a serem "importantes agências de saúde, núcleos de uma ação social que repercute sobre segmentos consideráveis da sociedade" (Serra *et al.* 2010: 166). Normalmente localizados em áreas carentes, os terreiros assumem importante papel de orientação e atendimento em saúde e mesmo em segurança alimentar. Percebendo esse papel, o Ministério do Desenvolvimento Social promoveu um levantamento dos terreiros existentes em várias capitais brasileiras, objetivando levantar dados para fins de segurança alimentar.

Paralelo a isso, é notório a manipulação de ervas nos terreiros para objetivos fitoterápicos, assim como a existência do uso de animais para fins de cura. Além disso, Oliveira e Oliveira (2011) fazem relato sobre a terapia do "sacudimento".

"Esse processo consiste na utilização de "plantas, objetos, animais ou outros elementos (água, incenso, pedra, cereais, comidas etc.) pelo princípio da *transferência por contiguidade*, isto é, pela transição da doença - ou de qualquer mal que se combata - para um objeto (ou ser) de transição, ou pela lógica da *contramagia*" (Oliveira e Oliveira 2011: 12).

Bastide (2001) assinala que nesses procedimentos, no caso de uso de animais, normalmente estes não são sacrificados, mas soltos vivos no mato, para que levem consigo o mal que, naquele instante, lhes foi transferido. No caso do Ilé asé Iyá Ogunté, obviamente por se encontrar em área urbana, esses animais, sempre aves, são soltos em ruas nas imediações da casa.

Outro importante aspecto é esboçado por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a Magia*, onde discorre sobre as três leis que orientariam as funções mágicas. Sobre a lei da contiguidade, o autor relata:

"A forma mais simples dessa noção de contiguidade simpática nos é dada na identificação da parte ao todo. A parte vale pela coisa inteira. Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, os cabelos, representam integralmente a pessoa; de tal modo que, por meio deles, pode-se agir diretamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la" (Mauss 2003: 100).

Vale ressaltar que os elementos da natureza não são, em última análise, responsáveis por si só pelo ato de cura, mas sim a energia, ou axé¹¹, de que são providos através de ritual específico. "O que atua, segundo a crença, não é só o princípio químico, mas também a força do axé" (Ruy Póvoas 2006: 216).

Segundo Serra (2003), os elementos da natureza, devidamente manipulados,

"desobstruem, por assim dizer, o fluxo da boa sorte e da saúde; elas removem impedimentos (diagnosticados através do jogo divinatório ou dos recados de um orixá) que "empatam a vida". Assim desembaraçam, desimpedem, "abrem o caminho" para que aconteça o êxito desejado — a cura, por exemplo — embora não sejam em si mesmo *curativas*" (Serra 2002: 11).

¹¹ Axé- Energia benéfica. Princípio gerador de vida.

8. BIODIVERSIDADE E AXÉ : ENTRE NATUREZA E CULTURA

O debate envolvendo a dicotomia entre natureza e cultura, além de antigo, também é uma das bases fundamentais do pensamento antropológico. A tarefa de estabelecer uma clara distinção entre esses dois campos, ou mesmo defini-los, não é fácil. Avanços proporcionados por autores recentes, como Bruno Latour (1994), Eduardo Viveiros de Castro (1996), Tim Ingold (2000) e Philippe Descola (2011), denunciam a arbitrariedade nessa separação e apontam para a inexistência de uma clara e definida fronteira entre os dois campos. Tais avanços no debate antropológico possibilitam abordagens em que a dicotomia entre natureza e cultura pode ser dissolvida, conferindo mais solidez a investigações em inúmeros campos, uma vez que a tradicional perspectiva dualista tem sido prejudicial, sobretudo para estudos em Antropologia Ecológica (Descola e Gísli Pálsson 1996), a qual tem a finalidade de estudar a relação entre as populações humanas e o meio ambiente (Walter Neves 1996).

Segundo Descola (2011: 47), numa concepção baseada em "uma cultura totalmente natural ou a uma cultura totalmente cultural, não se poderia encontrar um ponto de equilíbrio, e sim apenas compromissos mais próximos de cada um dos polos". No nosso entendimento, foi justamente a incapacidade de enxergar o todo, limitação esta em grande medida fomentada por uma noção de uma moderna ciência ocidental cartesiana, que separou sistemas antes indissociáveis (Edgar Morin 2005). Não é a toa que a visão sobre natureza, ou biodiversidade, para ser ainda mais particular, que domina os espaços sociopolíticos, econômicos e culturais da sociedade dominante está ancorada numa perspectiva reducionista, limitando a natureza a um recurso a ser explorado para a geração de "riquezas" e bem-estar humano; tal pressuposto, para muitos povos, inexistente.

Esta nova abordagem, que se assenta no princípio de não fragmentar as dimensões natureza e cultura, pelo menos no campo científico, se faz mais interessante e apropriada, sobretudo se levarmos em conta que no caso do *candomblé*, não existe uma clara separação entre o mundo humano, o sobrenatural e o biofísico, sendo estes "concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas" (Arturo Escobar 2005: 72).

Ingold (1995) defende um modelo de *continuum* entre categorias humanas e não humanas. Assim, a composição de mundo não seria concebida a partir de elementos que comporiam domínios separados e hierarquizados ou mesmo em sentidos opostos entre

natureza e cultura. Para Descola (1996: 14), na visão de muitos povos, "as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos". A etnografia desenvolvida por Edilene Lima (2008) acerca do xamanismo e os processos que envolvem a caça entre os Katukina¹² é, com efeito, um bom exemplo do que Descola afirma. Lima (2008) relata a aliança empreendida entre um jovem caçador katukina panema¹³ e uma cobra, com o intuito de o primeiro se tornar caçador bem sucedido. O relato é baseado na lógica da capacidade que a cobra tem de enxergar bem suas presas, capacidade esta que é transferida ao caçador, pois eles, caçador e cobra, num dado momento, trocaram de olhos. Foi assim a história:

"Certo dia, um rapaz saiu pra caçar e não conseguiu nada. Já perto de voltar a casa, encontra uma cobra, caçando-a em seguida. No caminho de volta, já de noite, o rapaz resolve dormir pelo caminho encostado numa árvore e pendura a carne de cobra que estava num pano, em outra. Quando ele acorda, ouviu algo se mexendo no pano e disse: essa cobra virou o quê? havendo ali na árvore um rapaz e não mais a cobra abatida. Este propõe trocar os olhos com o jovem caçador Katukina, mas antes recomendou para o caçador que essa troca deveria ser mantida em segredo. A partir daí o jovem caçador passou a ver tudo o que era animal de caça. Mas um dia, embriagado na aldeia, contou que havia trocado de olhos com um rapaz no mato. A cobra, então, resolveu desmanchar a troca, e aí o caçador ficou com seus olhos e a cobra com os dela. Ele voltou a ser panema" (Lima 2008: 38-39).

Na ótica de uma perspectiva de ciência ocidental, o fato descrito a partir da história Katukina seria inconcebível. Guardadas as devidas distâncias, na casa de candomblé estudada, também as espécies de plantas ou animais possuem interações com os deuses e com os homens, sendo dotados de sentimentos, poderes de visão e também de cura.

Assim como a cobra possui relevante protagonismo ao povo Katukina, diferentes animais podem assumir esse papel para outros povos. A título de exemplo, o pato (*Anas platyrhynchos*) é da mesma forma importante para Yemanjá no âmbito dos povos crioulos de Cuba (Lydia Cabrera 2012), e igualmente na casa estudada, uma vez que esta também é consagrada a Yemanjá.

¹² Povo indígena que habita uma área limítrofe entre os Estados do Amazonas e do Acre.

¹³ Sem sorte na atividade da caça.

8.1. Outras dimensões, vários mundos

Resgatando a anterior citação de Descola (1996), em que aponta a conjunção de diversos elementos constitutivos de mundo submetidos as mesmas regras sujeitas aos humanos, também no candomblé Keto, nação a que pertence a casa religiosa investigada, a natureza, os deuses e os homens estão submetidos aos mesmos princípios, onde "o universo inteiro é concebido como um ser vivente no qual não há uma separação estrita entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses" (Escobar 2005: 72). A título de ilustração, no candomblé tudo necessita ser nutrido. Assim como os homens, a natureza e os deuses carecem de alimentação. Se os Orixás não se alimentarem, através das oferendas que carregam o Axé, eles podem morrer.

Percebe-se, então, que os deuses estão sujeitos aos mesmos princípios de vida e morte que atinge os humanos ou qualquer outro ser dotado de vida.

"Por que o sacrifício dos animais? A gente come, não come? A gente come arroz, a gente come feijão. Nossos orixás comem energia. Então o sacrificar desses animais é a troca dessa energia desses animais para a vida de alguém que ali está nascendo, no caso um filho de santo. Então, aquele sangue que às vezes choca muito as pessoas é uma troca de energia. Naquele momento estamos absorvendo a energia do animal para que aquela pessoa possa nascer novamente. Porque quando a gente entra na nossa religião, a gente nasce de novo, tanto é que nós perdemos a nossa identidade civil" (Iyá Ejité).

Fica claro no relato da sacerdotisa que, sendo os orixás expressões da natureza, cabe aos próprios elementos naturais, no caso animais, se incumbirem de sua alimentação, num processo de permuta de morte pela vida, para alimentá-la e cumprir o ciclo de renovação da vida através da troca de axé. Neste mesmo sentido, tudo que é retirado da natureza, como sobras de oferendas ou mesmo as folhas usadas nos rituais, deve ser devolvido à natureza.

Em uma conversa informal sobre a criação dos homens, Iyá Ejité contou que Oxalá criou os homens a partir da lama/barro do fundo da lagoa de Nanã, mas que, por sua vez, Nanã só permite essa utilização por um período limitado de tempo, exigindo posteriormente a devolução da lama essencial, o que garantiria a circulação do axé numa sucessiva substituição de vida e morte que garantiriam o equilíbrio na natureza. Como na visão do candomblé tudo é provido de axé, a sacerdotisa explica que

"Para se obter e garantir o equilíbrio da natureza e logicamente dos homens, já que eles também fazem parte da natureza, o axé tem que circular, ele deve ser ativado e trocado sempre, consumido e devolvido para a natureza" (Iyá Ejité).

Cabe informar que para o candomblé, o sangue é o fator primordial de troca de energias boas (axé), sendo que tudo é provido de sangue. Nessa ótica, o sal pode ser encarado como sangue mineral, folhas maceradas como sangue vegetal e assim sucessivamente.

Segundo Emerson Melo (2007), para uma correta definição conceitual do debate, o entendimento do que seria natureza passa por concepções formadas pelas diversas culturas, que possuem claras diferenças atreladas às formas e características específicas de cada povo. Deste modo, teríamos diversas e específicas formas e respostas para o tema intermediadas pelas "representações simbólicas e míticas que são transmitidas de geração a geração e que garantem a sua própria maneira de interpretar e agir sobre o meio natural" (Melo 2007: 28). Voltando o pensamento ao universo do candomblé Keto, apesar de se considerar o enorme leque de adaptações e ajustes que a religiosidade africana sofreu em território nacional, incluindo aqui o panteão de seus deuses, é notório que o modo de visualizar a natureza é intermediado pelas tradições e costumes do povo yorubá. Prandi (2005: 6) explica que

"Os yorubás, como povo da floresta, pouco se interessaram pelos astros, que ocuparam posição importante nos sistemas religiosos de povos que viviam em lugares abertos e altos. Para os yorubás, as florestas e os rios eram mais importantes que a lua ou as estrelas. Sua semana de quatro dias não tem relação com as fases da lua, que em muitos povos originou a semana de sete dias. Habitando o interior, longe do mar, lhes faltou certamente a observação da maré associada às fases da lua para estabelecer um calendário lunar. A morada dos deuses e dos espíritos dos yorubás, emblematicamente, não fica no céu, mas sob a superfície da terra".

Para complementar essa linha de pensamento, Melo (2007: 29) esclarece que o povo yorubá

"não se vê como uma parte da natureza, mas sim como a natureza em si. Acredita que a materialidade do homem é o resultado da somatória de todos os elementos que compõem a natureza. Os povos que habitam esse universo creem que as diferenças existentes entre eles não são suficientes para colocá-los em mundos distintos" (Melo 2007).

De fato, no universo de uma casa de candomblé, tudo tem um apelo a natureza. Aliás, seus membros costumam se referir a casa usando o termo “roça”, numa clara alusão a um espaço situado em ambiente rural.

Juana dos Santos (2002) separa o espaço dos terreiros em “espaço urbano” e “espaço do mato”, onde o “espaço do mato” seria o local sagrado caracterizado pela presença de plantas sagradas e animais. Devido a crescente urbanização, o chamado “espaço do mato” vem perdendo espaço nos templos religiosos. Apesar do inevitável aspecto urbano do Ilé asé Iyá Ogunté, o apelo a um mundo que remeta as florestas é buscado através da presença de elementos integrantes do contexto florestal, como folhas, ou mineral, como pedras. Segundo Iyá Ejité:

"a presença de diferentes folhas no chão da roça em dias de festa serve para trazer o universo da floresta para dentro da casa, traz junto axé" (Iyá Ejité).



Figura 27 - Folhas no chão (Celebração de Yemanjá 2014)

Sobre esta peculiaridade das casas de candomblé, Léo Neto e Alves (2010), observam que, sendo o que se entende por componentes naturais sagrados, uma vez que estão diretamente associados aos deuses, diferentemente do ambiente urbano, que não gozaria de tal elevação, pelo menos no mesmo nível, através deste processo o espaço do mato encontraria uma adaptação no espaço urbano, conferindo-lhe e emprestando-lhe a sacralidade necessária aos ritos.

Isso tudo evidencia uma estratégia muito singular das casas de candomblé, que procuram criar um microcosmos que reproduza, ou mesmo se aproxime, das condições de vida e tradições yorubás, o que por sua vez legitimaria a sua organização social e suas visões e interpretações de mundo. Tal postura adotada para pensar o mundo, relaciona a natureza de modo muito íntimo aos deuses e aos homens e, em certo ponto, todos esses elementos se confundem e se misturam, onde os humanos podem ser compreendidos como

"o resultado da somatória de todas as partes ou elementos que compõem a natureza. Tanto nos aspectos minerais, vegetais e animais, como nos aspectos "visíveis" ou "invisíveis" transcendentais, que de certa forma, permitem a existência não só do culto como do homem e sua tradição" (Melo 2007: 35).

Além disso, para os membros da casa, o comportamento, características pessoais e modos de se relacionar com o mundo são herdados do temperamento de seus respectivos orixás. É comum se ouvir frases do tipo: "gosto do silêncio porque sou de Odé. Como Odé é caçador, ele prefere o silêncio". Sendo assim, os deuses fornecem modelos de personalidades as quais os fiéis se identificam (Claude Lépine 2011). Como os Orixás podem ser entendidos enquanto manifestações da natureza, teríamos aqui uma fusão entre orixá/natureza, cultura e homens, onde o comportamento dos últimos estaria de modo muito particular sendo condicionado pelos primeiros.

Prandi (2001b: 1) relata que também a noção de tempo presente no candomblé é distinto do conceito ocidental "por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo".

Adotando ótica semelhante, Chakrabarty (1997), ao focar a realidade indiana, desenvolve uma compreensão de tempo que perfeitamente pode ser transportada para o universo do candomblé. Para o autor, o modelo ocidental seria caracterizado por uma noção de tempo contínuo, homogêneo e não divino, onde o mesmo pode ser entendido como "autônomo, natural, e as sociedades humanas não têm ação sobre ele" (Camila Agostini 2011: 166).

"Dessa maneira, o tempo (...) é parte da natureza. Ele é explicado como uma sucessão de mudanças evolucionistas e geológicas, podendo voltar até as origens do universo" (Agostini 2011: 166).

Chakrabarty (1997) oferece outra possibilidade de concepção do tempo, onde deuses, antepassados mortos e outros seres participariam ativamente em todo o sistema, ao

que chama de *tempo encantado*. Nesse entendimento, o tempo não seria de domínio exclusivamente natural, mas sim, também condicionado por sistemas culturais.

"Nesse sentido, a morte não é um limite, um fim, e as gerações passadas não estão perdidas num tempo passado, mas continuam, de alguma maneira, sempre presentes e tão ou mais influentes do que quando viviam. Dessa maneira, o passado, por intermédio do culto, tem relação direta com o presente. Nessa relação, os ancestrais participam como agentes em assuntos surgidos séculos depois de sua morte" (Agostini 2011: 169).

O tempo é fator primordial aos ritos sagrados. A coleta de folhas sagradas, que normalmente é realizada nas matas do Utinga, nos arredores de Belém, segue a preceitos ritualísticos condicionados pelo fator temporal. Uma folha sagrada não é simplesmente uma folha que se coleta na natureza, mas aquela que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossain, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido (Prandi 2005).

Além disso, certas folhas devem ser coletadas em momentos específicos do dia, pois o horário de coleta vai indicar a aplicação de determinada folha para um específico orixá. Normalmente uma planta quando coletada até determinado horário, normalmente meio dia, se presta a um orixá. Se for coletada depois desse horário vai servir a outro orixá.

"Há de se ter cuidado com os horários para não se misturar as coisas. As folhas da Aroeira se forem colhidas até o meio dia servirá para Ogum. Se forem colhidas depois do meio dia, aí já servirá para Exú. Então é preciso cuidado para não ofender o orixá, porque pode acontecer de se oferecer para ele uma folha que está consagrada a outro orixá" (Ilyá Ejité).

Com efeito, uma planta não seria um elemento imutável e inerte, mas sim um ser animado, mutável e provido de dinâmica própria. Além disso, as folhas sagradas não se revelam, caso não sejam atendidos de forma correta aos preceitos rituais que devem preceder a sua busca nas matas.

8.2. Vida por toda parte

No universo religioso do candomblé, não somente as pessoas, mas qualquer elemento é provido de animação, "todos os objetos estão vivos e se comunicam com os seres humanos" (José Carvalho 2005: 17). Uma planta, ou mesmo uma pedra é dotada de capacidades sensoriais. Descola (2011) discorre sobre a dificuldade em situar objetos em termos naturais ou culturais, visto que muitos elementos que podemos compreender

enquanto objetos podem ser compreendidos enquanto "o resultado da transformação de substâncias naturais desempenhando, ao final de sua elaboração, uma função cultural" (Descola 2011: 44).

Essa colocação pode ser aplicada ao caso dos atabaques no contexto do candomblé. Ao perguntar sobre algumas marcas nos atabaques, um Axogum da casa explicou que se tratava de marcas originadas pelo contato de sangue de animais, pois eles, os atabaques, também necessitam comer.



Figura 28 - Substituição do couro de um atabaque (é possível ver as marcas de sangue)

Em número de três, os atabaques são consagrados aos Orixás da líder da casa. Assim, o atabaque maior, chamado de *Rum*, é dedicado a Yemanjá, o médio, chamado de *Rumpi*, é dedicado a Ogum, e o menor, chamado de *Le*, é dedicado a Oyá.



Figura 29 - Atabaques do Ilé asé Iyá Ogunté (Festa de Dona Jandira 2014)

"A questão não seria o material. O que são os nossos atabaques? Eles são divindades. Eles fazem parte daquele orixá. Por exemplo, em toda casa de candomblé existem três atabaques. Eles são dedicados aos três orixás do sacerdote. O maior é o orixá principal. O segundo é o segundo orixá e o terceiro é o que rege a vida material. Então eles comem. Todo o processo que eu passo dentro do Roncó, eles passam também, para que ele seja capaz de invocar qualquer orixá" (Iyá Ejité).

Pelo menos uma vez por ano, esses atabaques precisam de alimentação para renovar o axé, o que é atendido através do despejo de sangue de animais sobre eles. Porém, cada atabaque come os alimentos seguindo os mesmos preceitos do orixá a que é consagrado, momento em que as identidades de atabaques e orixás se misturam e se confundem. São, portanto, entidades que não habitam o mundo das "coisas" e que guardam distâncias e proximidades relativas ao que entendemos por natural e cultural. Sendo assim, uma visão dualista não parece cabível e não oferece sustentação a um melhor entendimento da cena.

Os atabaques não habitam o universo das coisas inanimadas, ao contrário, são providos de necessidades próprias aos seres vivos, devem ser cuidados, trazem suas marcas e também seus sentimentos. Assim, não parece ser factível entender os atabaques tão somente enquanto instrumentos musicais, objetos ou mesmo peças decorativas. O pensamento utilitário que busca localizar um dado elemento seguindo sua função seria de pouca utilidade e nos levaria a uma visão limitada e míope do quadro, pois na dinâmica religiosa da casa, os atabaques deixam de habitar o campo das "coisas" para habitarem o campo das entidades. Logicamente que o atabaque cumpre uma função rítmica nos rituais,

mas mesmo neste caso, essa função é de natureza transcendente. Ao serem tocados, os instrumentos-entidades realizam a ligação entre o Orum, mundo dos orixás, e o Aiê, mundo dos humanos, convocando a presença dos orixás no templo. Segundo Iyá Ejité, os atabaques

"Não são simples instrumentos pra fazer barulho pra incomodar vizinho. Nossos atabaques são sagrados. Nossos atabaques é que invocam os orixás do Orum, que seria o espiritual, ao Aiê, que seria a terra, falando em yorubá. Então, tudo é muito sagrado. Tudo come, como nós comemos".

Assim, gozam de status de entidade viva, têm axé, necessitam comer, cobram cuidados, pedem e recebem tratamento de um ser vivente. Do mesmo modo que os atabaques podem assumir propriedades distintas das que pregaria o pensamento ocidental, fato semelhante ocorre com os animais utilizados nos rituais.

Em outra variação na interação com animais, a etnografia de Lydia Cabrera é iluminadora, quando, ao escrever sobre os negros *criollos* e os povos de Cuba, vai revelando as heterogêneas formas de percepção da biodiversidade, como os fragmentos abaixo demonstram:

"Esses animais, mascotes consagrados aos orixás, cujas vidas eles amparam e não desejam que eles sejam sacrificados, são objetos da mais solícita atenção. São particularmente mimados e deles se tolera tudo. "A pata da Bellita está muito mal-criada", queixa-se um familiar seu, "agora escolheu a sala para fazer suas necessidades". Não há dúvida de que o local é o menos indicado e se é bem certo que a família deplore que esta pata se tenha habituado a vir do quintal para aliviar-se no lugar mais visível da casa, justamente no meio da sala, ninguém se atreve a repreendê-la ou impedi-la. Com frequência, em muitas casas de santeros e devotos, dedica-se um animal a algum santo, na qualidade de guardião. Na casa de uma filha de Yemanjá, a santa sempre quer ver um pato. No ilê de um lucumi ou de seus descendentes nunca faltava um papagaio, que antes se trazia diretamente da África" (Cabrera 2012: 64).

Os relatos acima, que desvelam a realidade cubana, guardam toda semelhança com o contexto amazônico brasileiro, pois no templo de Iyá Ejité, os animais igualmente são respeitados e consagrados. Ressaltamos ainda que o costume de se criar certos animais em casa, de modo geral jabutis (*Geochelone carbonaria*) e algumas aves, com a finalidade de proteção, é percebido com facilidade nas residências das pessoas que acolhem com veemência a recomendação feita por babalorixás e iyalorixás. Iyá Ejité sempre ressalta a importância de se ter um jabuti para efeito de proteção da morada. Se algo de ruim está chegando ao lar, o animal, no caso o jabuti, absorve todo o mal.

Voltando ao cenário cubano, Cabrera (2012) descreve minuciosamente a ação conjunta de um galo (*kikiriki* em yorubá), um cão e um gato, quando pressentem que *iku* (morte em yorubá) está se aproximando da residência em que eles vivem para levar para o outro mundo a mulher de seu dono, rapidamente discutem e montam uma estratégia para contra-atacar *iku*. Certo foi que, *iku*, ao chegar à casa, representada em forma de esqueleto, fora atacada por *kikiriki*, que pulou sobre o esqueleto e introduziu suas penas nas articulações da *iku*, que celeremente fora embora assustada, desistindo do seu desígnio.

De modo geral, para uma compreensão mais acurada de como se procede o entendimento sobre temas que envolvem natureza e cultura dentro da ótica do candomblé, seria mais apropriado a adoção de um olhar elucidativo através da lente interpretativa da energia do axé. Devemos perceber que todas as "coisas" que compõem esse universo devem ser visualizadas enquanto seu grau de axé. Para o candomblé, as coisas não são coisas, são instrumentos vivos que carregam determinado axé. Da mesma forma, um animal consagrado não é um animal e sim um ser impregnado de Axé e isso se estende a todos os elementos constitutivos da realidade em volta, incluindo aqui as pessoas. Dessa forma, como os seres são considerados enquanto seu axé, deixaram de pertencer a categorias como animal ou mesmo vegetal, para ingressarem no mundo dos deuses e do sagrado, onde sua função de agrado e oferenda é desprovido de seus status iniciais. Fazem parte do domínio divino onde são apenas um dentre tantos outros elementos que compõem o axé nos rituais e na vida cotidiana, cada qual em sua função específica. Assim, o axé de um elemento se mistura a tantos outros, como folhas, pedras, animais e mesmo pessoas num complexo sistema de trocas de energias, promovendo a renovação e a manutenção do mundo.

9. AS RELAÇÕES DE CIRCULAÇÃO E COMÉRCIO DE ANIMAIS

Já foi dito que o candomblé é uma religião de cunho sacrificial e que mantém relação muito estreita ao que entendemos por mundo natural. Seus deuses são vistos como manifestações da natureza, onde a sacralização de animais, vegetais e minerais está na base e na sua organização religiosa. Contudo, a participação dos animais assume aspectos mais dramáticos, pois serão eles, através do sacrifício, os principais elementos encarregados em fornecer alimento aos deuses, o que lhes confere uma participação de destaque na prática ritualística.

"Como os deuses se alimentam - e revelam preferência por tal ou qual produto ou comida -, a obrigação de dar de comer ao santo eleva a importância simbólica (...) do animal preferido" (Antonio Olinto 2012: 13).

Como muito bem pontua o autor, não é qualquer animal que pode ser utilizado ritualisticamente, devendo ser observado diversos critérios, pois os deuses possuem preferências e algumas exigências. No caso do Ilé asé Iyá Ogunté, o conjunto de regras é válido tanto para orixás quanto para caboclos, não havendo diferenciações expressivas. A única particularidade é que os caboclos só recebem aves ou "bichos de pena", como costuma se dizer na casa.

Existe uma classificação que agrupa os animais em três grandes categorias: os animais "de quatro pés", na qual se inclui a cabra, o bode, o carneiro (*Ovis aries*) e a ovelha; os "bichos de pena", como galos e galinhas, pombos, patos, gansos, pavões, faisões e picotas, também conhecida como galinha d'angola (*Numida meleagris*); e, por último, animais que não recebem designação especial, caso do tatu, do camarão (*Litopenaeus vannamei*) e do peixe.

Os animais devem satisfazer determinadas exigências, como quanto ao gênero, pois "se o orixá for masculino, todos os animais são masculinos. Se o orixá for feminino, todos os animais são femininos" (Iyá Ejité). Animais destinados ao sacrifício devem possuir o mesmo gênero da entidade a que se está dirigindo a oferenda. Também devem ser totalmente saudáveis, sem nenhum tipo de mutilação ou deformidade.

"Os animais devem ser perfeitos, pois serão dedicados aos orixás, pois como posso oferecer algo que não é perfeito para um orixá?" (Axogum Obá Seiê Fun).

"Os animais têm que ser completos. Bode mocho¹⁴ pra nós não tem serventia nenhuma" (Iyá Ejité).

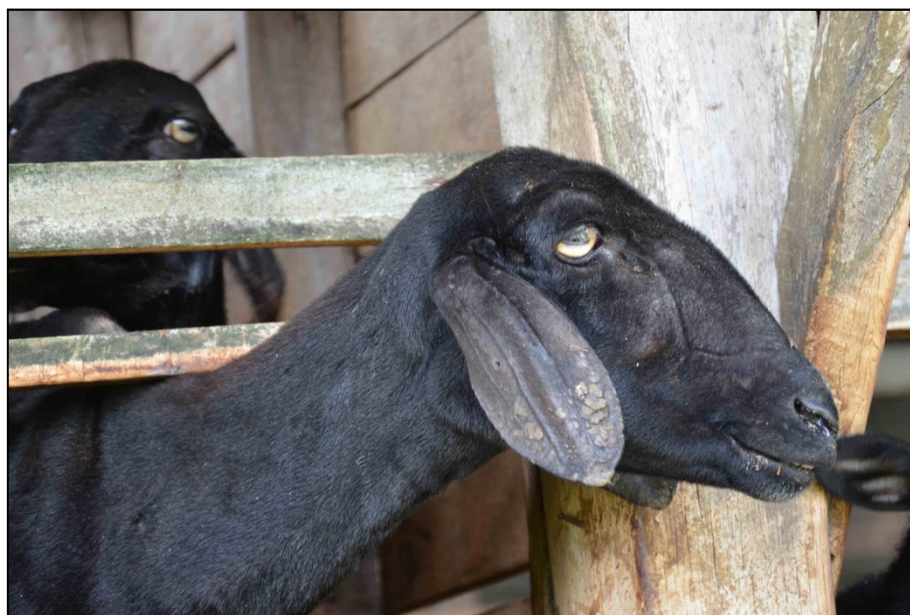


Figura 30 - Bode sem chifres (zona rural de São Francisco do Pará - PA)

Outras determinações são relevantes como a cor, uma vez que cada orixá tem a sua cor de predileção. Em termos gerais, é difícil se estabelecer um padrão rígido quanto a esse aspecto, em decorrência que os animais não costumam ser unicolores, mas normalmente apresentam uma diversidade de tonalidades em sua pelagem ou plumagem, o que acaba por conferir ao comprador a tarefa de julgar qual seria mais adequado. De todo modo, essa exigência é mais pacificamente atendida quanto a Oxalá, que só recebe animais todos brancos.

A seleção dos animais também segue condicionantes estabelecidos de forma subjetiva não sendo especificamente ditados pelo orixá. Vejamos um exemplo. Aves negras podem ser ofertadas a Exu, porém, como Exu é conhecido como "aquele que come tudo", não há diferença se o animal possuir outra cor. Especificamente no caso de "bichos de pena", na casa de Iyá Ejité, quando se sacrifica uma ave negra, se procura incluir também no ritual um animal de penas rajadas, de modo a se obter uma mescla de tonalidades nas penas. Essa estratégia é levada a efeito pelo simples fato que posteriormente essas penas serão usadas para fins de ornamentação. A sacerdotisa explica que se utilizasse somente animais negros, o resultado esteticamente não ficaria satisfatório. Nota-se neste caso, que apesar de não ser a exigência do orixá por animais de penas rajadas, essa preocupação é

¹⁴ Bode sem chifres.

observada pelos membros da casa, sendo decorrente diretamente de uma função decorativa. Fica patente neste caso, que na escolha dos animais, além destes cumprirem requisitos próprios aos deuses, também devem se enquadrar em outros requisitos estabelecidos de modo subjetivo por humanos.

Dentre outras características que são dependentes da subjetividade humana, podem ser destacadas a beleza do animal, que é extremamente valorizada, assim como também o tamanho dos mesmos.

"Na primeira obrigação não é bom se ofertar um animal muito grande, pois na próxima obrigação se corre o risco de não conseguir um animal do mesmo tamanho, e aí como vai ficar o orixá? Ele vai se ofender" (Iyá Ejité).

O tamanho é visto como uma característica valorativa. Quanto maior seu porte, tão melhor para a oferenda. Porém, em se tratando de tamanho, as oferendas devem se processar num ciclo progressivo, onde o animal ofertado deve ser gradualmente maior a cada nova obrigação, sob pena de ofensa ao orixá. A ideia presente aqui é a de que o devoto deve, a cada nova obrigação, sempre ofertar a mais as divindades.

Por ocasião dos preparativos da festa de Dona Jandira, essa peculiaridade ficou muito evidente. Presenciei algumas manifestações de insatisfação quanto ao casal de pavões que foram ofertados no ano anterior. Os animais haviam sido comprados na Feira da 25 de Setembro, em Belém, e foram considerados muito pequenos e também houve manifestações contra o estágio de beleza dos animais. Por isso, no ano corrente, a estratégia foi tentar obter esses animais diretamente em criadores, pois geralmente é mais fácil a obtenção de animais que reúnam o maior número de exigências, como tamanho, por exemplo.

Alguns animais são de difícil obtenção como no caso das picotas (galinha d'angola) brancas, que são dedicadas a oxalá. O fornecimento desse animal não é regular, sendo por vezes de difícil aquisição. Como mecanismo para contornar tal problema, visto que os rituais seguem preceitos condicionados pelo tempo, não cabendo solicitar aos deuses a compreensão pela falta de determinados elementos indispensáveis ao rito, Iyá Ejité costuma, quando encontra, comprar vários desses animais e mantê-los em um criadouro existente no quintal da casa de sua mãe.



Figura 31 - Axogum Obá Seiê Fun e filhotes de picotas brancas destinadas ao cativeiro da mãe de Iyá Ejité

Como facilmente se percebe, a obtenção de animais para fins rituais guarda enormes distâncias do mundo comum, mesmo porque alimentar humanos não pressupõe tantos elementos quanto os exigidos para se alimentar um deus. Todo esse leque detalhado de exigências com finalidades precisas, pressupõe rigorosas limitações quanto as possibilidades de escolha dos animais para a realização dos ritos (Vogel *et al.* 2012).

Esse panorama favoreceu a formação de uma complexa rede de comércio de animais ao redor das casas de candomblé, onde se faz presente uma enorme trama de agentes envolvidos em prover os centros religiosos com a fauna necessária aos ritos. Diferentemente das plantas, que normalmente são cultivadas nas próprias casas, como Acoco e Aroeira, ou mesmo outras que são coletadas em matas nas imediações da cidade, como a Mata do Utinga, os animais, em geral, são fornecidos por um sofisticado comércio que se organiza em torno do calendário litúrgico das casas de candomblé. Alguns comerciantes conhecem a fundo o calendário de cada casa, sabendo com isso quais os tipos de animais que serão solicitados. Com base nessa informação, toma corpo um sistema especulativo nos preços dos animais.

Como os comerciantes sabem da necessidade de um específico bicho para determinada casa em certa data, e que o ritual é dependente do fator temporal, a compra

desse animal, se não for providenciada com antecedência, pode assumir valores muito elevados.

9.1. Os Agentes

A carga de trabalho que envolve uma casa de candomblé assume grandes proporções. O número de afazeres são extensos, sendo substancialmente acrescidos em períodos de festas. Justificando seu modo de organização, as tarefas são divididas de forma hierárquica, e assim, até mesmo certos membros da casa desconhecem a dimensão da enorme somatória de trabalhos que compõe um único dia de festejo. A respeito da aquisição de animais, tal fato não se difere, recaindo sobre os Axoguns uma participação mais efetiva, mesmo porque são eles que apresentam melhor domínio de qualidades para este fim, como elaborados conhecimentos acerca da anatomia, sexagem e condições gerais de saúde animal, que dificilmente outros integrantes da casa dominam, pelo menos em mesmo nível. Com efeito, o contato com os Axoguns da casa foi de fundamental importância, sobretudo o Axogum Obá Seiê Fun, que talvez por apresentar uma maior flexibilidade de tempo, ocupa posição de protagonismo na tarefa de aquisição dos animais.



Figura 32 - Axogum Obe Nlá (o mais antigo Axogum da casa)

Seguindo as indicações de autores como Roger Meunier (1978) e Arjun Appadurai (2008), que indicam que é a partir das coisas que se deve iniciar uma investigação dessa natureza, devendo procurar seguir suas trajetórias para compreender os fenômenos

envolvidos, foi adotada a estratégia de visitar também os produtores de animais, não se atendo somente aos comerciantes. Infelizmente, pela pouca disponibilidade de tempo, não foi possível visitar os produtores do Arquipélago do Marajó, nem tampouco os que estão localizados em cidades no Nordeste Brasileiro, uma vez que obtivemos notícias de que alguns animais provêm dessas regiões mais distantes.

9.2. O Candomblé e seus Mercados

Como bem destaca Olinto (2012: 7), são os mercados que irão atender a demanda sacrificial, pois os mercados são lugares de "comprar (...) toda a sorte de iguarias para os deuses, e também para os homens". Appadurai (2008) ensina que mesmo objetos sagrados podem se constituir em mercadorias, pois mesmo concentrando ares sacros e sobrenaturais, são objetos de troca e venda, onde se deve observar que qualquer coisa pode apresentar um aspecto mercantil. Essa proximidade com os mercados não é nenhuma novidade para uma religião como o candomblé, sendo que tal relação possui bases muito antigas que remontam sua ancestralidade africana.

O Candomblé Keto é tributário em grande parte das visões de mundo advindas do povo yorubá, que no entender de C. Santos (2006a: 5) teria "dinâmica (...) indissociável de seus mercados". Verger e Bastide (1992: 145), ao realizarem minucioso estudo sobre o tema, descrevem uma estreita relação entre o cotidiano yorubá e os mercados, que seriam, por sua vez, caracterizados por uma áurea dúbia, responsável por proporcionar ao mesmo tempo a sucessão de trocas visando o lucro material, e por outro lado, favorecer a manutenção das tradições, uma vez que seria na própria vivência das feiras que se materializaria inúmeros costumes ancestrais.

"Por intermédio das fofocas e das brincadeiras que passam de grupo em grupo, em meio ao clamor das compras e vendas, dos risos ou das exclamações indignadas, a comunidade exerce um controle estrito sobre o comportamento dos indivíduos, sobre as transgressões passíveis dos costumes locais, sobre a vida sexual das feirantes, transformando a feira, de certa forma, no jornal falado de uma população analfabeta, lugar onde se forma e se divulga a 'opinião pública' – mas uma opinião pública a serviço da tradição" (Verger e Bastide 1992: 148).

Os autores sustentam que no universo ritualístico e sacro do povo yorubá, o mercado tem um papel de grande preponderância, se revestindo em um palco vivo a serviço da

reprodução das tradições, mesmo porque, é sobretudo no contexto do mercado que são buscados os elementos de agrado aos deuses. Possuidor de um alcance que se espalha muito além da simples função de trocas de mercadorias, os mercados são dotados de um sentido muito mais amplo, onde

"Suas raízes mergulham profundamente na tradição africana, pois, se em toda parte há mercados, com o seu existir tumultuoso e pitoresco, foi em determinadas sociedades da África que se lhes atribuiu a condição de um domínio cujo valor, além de sociológico, é cosmológico" (Vogel, *et al.* 2012: 14).

Sendo assim, entendidos como cenário de sociabilidade, os mercados não seriam compreendidos de modo apartado de suas dimensões ritualísticas e sagradas, possuindo alcance mais abrangente que a simples lógica econômica (C. Santos 2006a).

Logicamente que os nossos atuais mercados guardam certas distâncias aos vividos na África, mas ainda assim conservam bases comuns e várias proximidades. Nesse cenário, não só na África, como também no Brasil, ganha destacada notoriedade a figura de Exu, orixá que, dentre outras coisas, é conhecido por ser o grande senhor das feiras e/ou mercados (Vogel *et al.* 2012; C. Santos 2006a). Na tradição do candomblé, Exu é o mensageiro entre os homens e os orixás. "Exu é quem propicia ao homem o conhecimento da vontade dos deuses e as oferendas que deverão ser feitas para obter a sua benevolência. Portanto, é agente da relação de trocas" (C. Santos 2006a: 12). Cabe a Exu comunicar aos homens quais são os animais que estão sendo solicitados pelos deuses.

Tendo em mente essa instigante trama que permeia os mercados em torno do candomblé, nos parece mais proveitoso adotar uma concepção próxima a estabelecida por Viviana Zelizer (2009) sobre os circuitos de comércio. A autora postula uma percepção ampliada para as trocas, que passam a ser compreendidas não apenas enquanto o mero intercâmbio monetário de mercadorias, mas incluindo outras dimensões, como a circulação de ideias, as conversas e os aspectos interpessoais. Deste modo, seriam "intercambiadas mais saudações, informações e estórias do que mercadorias e dinheiro" (Vogel *et al.* 2012: 7).

"Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas de troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Èsù, o grande princípio dinâmico da cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de Èsù, que são muitos, se encontre também o de Olóójá, isto é, "dono-do-mercado" (Vogel *et al.* 2012: 7).

9.3. Construção de Valor e Identidade

Segundo Ruben Oliven e Rosana Pinheiro-Machado (2007), o consumo é disseminado por todo o tecido social, seja ele sagrado ou mundano, sendo que seu papel, para além de sua relação mercadológica, já foi objeto de análises de autores clássicos como Malinowski, Mauss, Evans-Pritchard, dentre outros, que evidenciaram que a construção de valor e importância que alguns bens e/ou objetos assumem, é determinado por seu posicionamento social. "Os objetos por si só são como tábulas rasas: só irão assumir significado e valor dentro de um contexto sociocultural singular" (Oliven e Pinheiro-Machado 2007: 7).

Tratando-se de elementos que são adquiridos com intencionalidade sagrada, a compra de animais se reveste em um processo diferenciado na construção de valores monetários dessas "mercadorias". Com exceção de bodes e carneiros, que têm os preços estabelecidos através de seus pesos, outros animais não obedecem a um critério tão objetivo, sendo que a construção de preço e valor seguem caminhos subjetivos e são estabelecidos no contexto da negociação. Como pontua Georg Simmel (1978), o valor não é algo inerente aos objetos, e sim uma propriedade resultante de um processo de julgamento e avaliação humana. Na mesma linha, Appadurai (2008) sustenta que o valor não seria fruto de uma objetividade e sim de projeções humanas. Deste modo, os valores seriam construídos socialmente, obedecendo mais a critérios de ordem cultural que tão somente econômicos. Nesse complexo processo, outros condicionantes podem atuar, além do desejo em adquirir um determinado animal, como a urgência, o conhecimento sobre o animal etc.

É sabido e propagado que, de modo geral, elementos para fins religiosos são mais caros que os comuns. Essa regra também se aplica aos animais. Como estratégia para contornar tal fato, e evitar que os preços sejam majorados arbitrariamente, alguns religiosos não se identificam como membros do candomblé, pelo menos no primeiro momento

"Eu nunca digo que é para o candomblé. O preço dos animais já é caro. Quer ver quando o camarada sabe que é para o candomblé? Aí fica mais caro ainda. O camarada começa a colocar dificuldade. É até capaz de dizer que o animal é de estimação só para justificar o preço mais caro" (Axogum Obá Seiê Fun).

Porém, no decorrer das tratativas e pelo grau de exigência quanto aos animais, vai ficando patente a finalidade religiosa do comprador. Essa identidade fica definitivamente

desnuda quando se demonstra o interesse por picotas brancas, animais que não são facilmente encontrados, e costumam ter preços elevados.

Relata um vendedor de animais da Feira da 25 de setembro em Belém:

"É lógico que os animais para macumba vão ser mais caros, não tem como ser de outro modo. Eles chegam aqui e não querem qualquer animal não. Querem um animal de tal jeito. Não serve qualquer um, então, logicamente tem que ser mais caro".

"Às vezes eles chegam aqui e não dizem pra que querem o bicho, mas pelo caminho da conversa já sabemos, vivemos na feira e conhecemos, né? Mas daí, quando perguntam por picota branca, ah!"

Isso evidencia que, apesar de algumas vezes a ida aos mercados ser permeada por uma pretensão de anonimato, essa tentativa quase nunca é revestida do sucesso esperado, pois a especificação do consumo de animais acaba por denunciar a identidade religiosa do comprador e, como bem pontuam Mary Douglas e Baron Isherwood (2004: 116), o consumo do indivíduo "fala alguma coisa sobre si mesmo, sua família, sua localidade". Vogel *et al.* (2012) relatam que muitos vendedores são capazes de reconhecer, através das compras, até mesmo o estilo litúrgico e a nação de pertencimento dos compradores.

Há de se destacar também a ocorrência de situações limites, em que o processo de negociação não obedece aos critérios que normalmente governam esse sistema, conduzindo a um quadro onde preço e valor são quase que totalmente desatrelados (Appadurai 2008). Sigamos o relato do Axogum Obá Seiê Fun:

"Houve uma vez que morreu uma galinha antes do ritual. Foi uma agonia danada. Corremos aqui perto que tinha um homem que criava no quintal. Ele botou tanta dificuldade, disse que era de estimação e tudo mais. No final aceitou vender, mas botou um preço nas alturas. Ele já sabia pra que era o bicho. Sabia que tínhamos que comprar de qualquer jeito. Daí ficou barganhando".

Dada a gravidade da situação, caracterizada por total ausência de outras alternativas à compra, os candomblecistas se encontraram, ou pelo menos se reconheceram, em condições de reféns de qualquer sorte na atribuição do preço. O contexto, neste caso, acabou por empurrar a negociação para um nível de preço em desacordo ao que normalmente situariam o determinado animal.

Mas há de se destacar, que preço e valor são dinâmicos, fruto de um processo dialético envolvendo coisas e seres humanos, e que o desnível entre valor e preço nessa negociação se baseia em termos de comparação, pois os candomblecistas sabiam o valor

corrente de uma galinha na feira e automaticamente processaram um pensamento comparativo. A título de informação, na época do acontecido, o preço médio de uma galinha na feira custava em torno de R\$ 15,00 e a negociação, em caráter de urgência, foi fechada em R\$ 60,00.

Sendo o valor resultado do contexto, vale se questionar qual na realidade seria o real valor de tal animal nessas condições extremas, onde se faz presente uma infinidade de riscos, tais como a oferenda aos deuses, o público participante do ritual, além da reputação da sacerdotisa e de toda a casa. A dependência do animal para levar a contento o ritual, torna difícil a tarefa de mensurar valor ou preço em tais condições.

9.4. Onde se encontram os animais: A circulação deles e das pessoas

Dentre os lugares mais comumente visitados pelos candomblecistas da casa à procura de animais, ganham posição de destaque as feiras, como a Feira do Ver-o-Peso, a Feira da 25 de Setembro, a Feira do Paar, a Feira da Cidade Nova 4 e a Feira do Júlia Seffer, sendo as duas primeiras situadas em Belém e as demais em Ananindeua, no Pará.

De modo geral, as feiras apresentam certa especificidade na oferta de animais. O Ver-Peso, apesar de ser a maior e a mais famosa feira da cidade, ao contrário do que se poderia intuir, não se reveste no principal cenário desse comércio. No decorrer das entrevistas, ficou evidente que por ser a feira de maior destaque, também é a mais fiscalizada por órgãos como IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) e ADEPARA (Agência de Fiscalização Agropecuária do Estado do Pará), o que acarreta algumas dificuldades aos vendedores.

No Ver-o-Peso se encontram animais que normalmente são direcionados ao consumo comum, mas precisamente aves, como galinhas, podendo ser encontradas picotas rajadas. Também é possível se obter bodes e carneiros, mas isso sob encomenda prévia. Esses dois últimos, em sua esmagadora maioria provém de fazendas localizadas no Arquipélago do Marajó, os quais geralmente são desembarcados na feira do açaí, no Complexo Ver-o-Peso¹⁵, onde se concentram os comerciantes que se dedicam a esse fim.

¹⁵O Complexo do Ver-o-Peso inclui o mercado de peixe, a feira do açaí, e demais feiras setorizadas existentes no local (Nascimento 2010).

Por outro lado, aves com plumagens mais vistosas, como faisões e pavões, quase que exclusivamente são encontrados na Feira da 25 de Setembro, também podendo ser obtidos na Feira do PAAR, através de um único vendedor, que por ser próximo aos membros do candomblé, por vezes os adquire mediante encomenda.

Apesar das feiras, pela sua própria diversidade, apresentarem maior oferta, sendo sem dúvida, o lugar onde mais facilmente os animais são encontrados, elas não são a opção preferencial dos membros da casa. Sempre foi manifesta, sobretudo entre os Axoguns, certa resistência à aquisição de animais em feiras. Os argumentos são que eles não são bem tratados e por conseguinte ficam magros e debilitados. No caso de aves, as queixas são ainda maiores, pois a plumagem costuma sofrer danos decorrentes das más condições impostas pelo ambiente.

De modo geral, quem recorre às feiras são pessoas que se dirigem a casa à procura de serviços como o Ebó. Neste caso, a pessoa que vai realizar a oferenda se encarrega de comprar os animais necessários, normalmente aves, e trazê-los a casa religiosa com um dia de antecedência.

Os membros da casa, especialmente os Axoguns, quando se utilizam de feiras, procuram se dirigir aos comerciantes de confiança, o que não é possível encontrar em todas elas. Assim, como alternativa, também se utilizam de negociação direta com criadores domésticos ou criadores de maior porte situados em zona rural de cidades interioranas. A justificativa é clara, além de melhores preços, existe fundamentalmente a possibilidade de escolha do animal mais adequado aos ritos. Isso se deve, sobretudo, ao fato das melhores condições dos animais, pois os membros julgam que nas feiras, os animais são submetidos a situações inadequadas, contextos que, além de prejudicarem a saúde, também causam deterioração da beleza, principalmente no caso de plumagens de aves, sendo mais grave ainda em se tratando de pavões e faisões.

A compra de animais diretamente em fazendas e criadores proporciona melhores preços, mas, de longe, esse não parece ser o ponto primordial de incentivo a tal prática, uma vez que, considerando todos os elementos envolvidos no processo, dificilmente resultará em um saldo favorável pela ótica econômica. O empenho de trabalho envolvido nessas viagens é elevado. Acompanhei algumas delas e se gasta todo um dia percorrendo diversas cidades,

sem direito a pausa para o almoço. Tal dispêndio de tempo e dinheiro, sobretudo com combustível, inviabiliza qualquer justificativa de cunho econômico.

A obstinação por obter os apetrechos necessários, assim como um genuíno desejo de ofertar aos deuses o que de melhor for possível é, sem dúvida, o ponto central, pois indo diretamente aos criadores, se tem maior possibilidade de escolha, assim como a oferta de animais mais saudáveis e bonitos.



Figura 33 - Picotas brancas - a zona rural facilita o processo de escolha (São Francisco do Pará - PA)

O contato com os criadores também se presta a abrir novos canais de comércio, que se processa através da obtenção de indicações de outras pessoas que se dedicam ao mesmo ofício. Funciona assim: Quando um criador não tem um animal, sempre indica alguém que possa ter. É justamente esse mecanismo que faz com que seja necessário se percorrer diversas cidades. Como muitos desses locais não dispõem de telefones, é absolutamente necessário se proceder a uma visita física, muitas vezes frustrante, pois é comum não se encontrar nenhum animal adequado, porém, nem tudo se perde, pois sempre se estabelece um novo contato que, além de proveitoso para o fornecimento futuro, sempre se presta a indicar algum novo possível fornecedor, numa enorme e infinita teia informal de relação de pessoas e animais.



Figura 34 - Galo e galinha (Colares - PA)

Nos contatos pessoais são aferidos requisitos como empatia do vendedor, seu grau de honestidade e também boa vontade. Mesmo quando um vendedor não possui os animais requeridos, demonstrando, porém, alguns quesitos considerados de elevado valor, os candomblecistas sempre anotam seu nome e o consideram digno de futuros contatos. É interessante notar que muitas vezes, mesmo o criador não tendo os animais, porém ao demonstrar os atributos atrás elencados, os candomblecistas demonstram satisfação com o contato, dando significância relativa em comparação com outros que, mesmo sendo possuidores dos animais, são pouco amistosos.

O comércio de animais impõe aos membros da casa uma rotina de convívio com mercados e pessoas que dificilmente existiria sem essas exigências religiosas. O frequente contato com o mundo rural e feiras acarretam interações de diversas ordens. Nos contatos com os criadores, apesar das falas orbitarem questões envolvendo os animais, sobretudo da necessidade de alguns que são difíceis de encontrar, como a picota branca (*Numida meleagris*), a conversa de fundo mercantil está longe de dominar o ambiente. Mais do que falar de animais enquanto mercadorias, se falam de animais enquanto seus hábitos, a melhor forma de criá-los, suas personalidades, numa demonstração de absoluto afeto, curiosidade e também admiração por estes. Inevitavelmente também se conversa sobre suas próprias vidas, suas dificuldades, o problema de saúde, o parente que faleceu, e sobretudo particularidades domésticas. Pessoas que a priori seriam anônimas umas das outras, agora estabelecem relações próximas.

Importante observar que não só os animais circulam, mas também pessoas circulam através de sua busca. A maioria dos bodes e carneiros tem origem no arquipélago do Marajó, tendo destaque para a cidade de Chaves. Aves como pombos (*Columba livia*), galinhas e galos (*Gallus gallus domesticus*) provêm de granjas e criadores locais, porém, aves de plumagem mais sofisticada como pavões, faisões e galinhas sedosas chinesas (*Gallus gallus*), em sua ampla maioria, são encomendadas por comerciantes e transportadas por seus próprios meios das cidades de Fortaleza (CE), e em menor parte em cidades como João Pessoa (PB) e Natal (RN).



Figura 35 - Axogum Obá Seiê Fun com um galo lanosa chinesa que seria ofertado a Ogum (Castanhal - PA)

Esse fluxo traz junto consigo uma enorme teia de movimento de pessoas. Me relata um comerciante de animais da cidade de Castanhal (PA), que forneceu um casal de faisão (*Phasianus sp*) e um de pavão (*Pavo cristatus*) para a festa de Dona Jandira:

"Encomendo esses animais de Fortaleza. Sempre eu mesmo ia buscar e vinha dirigindo, porque sabe como é? Eles são muito frágeis, tem que parar de vez em quando para dar água. Quando vai almoçar tem que procurar deixar na sombra e essas coisas. Outra pessoa não teria esse cuidado"

"O pavão, por exemplo, tem que ter muito cuidado. Principalmente com o macho, porque como a cauda dele é grande, se não tiver cuidado, ele vai ficar nervoso e daí vai ficar rodando e batendo a cauda na gaiola. Daí chega todo feio e ninguém quer. Por isso pavão de feira não presta. É feio. Tem a cauda toda acabada".

9.5. A Trajetória dos Animais e a Metamorfose de seus Status

No decorrer da longa trajetória percorrida pelos animais até seu encontro final com o candomblé, é possível notar algumas variações na natureza de seus status. No entendimento de Mircea Eliade (1992), o sagrado, apesar de ser uma realidade não pertencente ao nosso mundo, pode estar conectada a objetos ou mesmo animais pertencentes ao mundo profano. Assim sendo, interpretando o pensamento de Eliade, Olinto (2012: 15) nos explica que objetos ou mesmo animais podem ser sacralizados, e passam a ser venerados não como coisas profanas, mas "porque mostram qualquer coisa além dos elementos comuns de sua materialidade: mostram o sagrado, que se manifesta neles".

Não é cabível ofertar a uma divindade algo profano, então, como parte do ritual de sacrifício, os animais são consagrados e a partir desse momento assumem um patamar diferenciado do status que gozavam. Na verdade, nesse momento eles já deixaram de ser vistos como animais para serem encarados como elementos ritualísticos (Mauss e Henri Hubert 2005).

Outro relevante ponto demonstra que, apesar da evidente mercantilização envolvida no processo de aquisição, nem sempre os animais podem ser enquadrados enquanto mercadorias em todo seu percurso. Igor Kopytoff (2008) bem observa que determinadas coisas transitam dentro e fora de um estado de mercadoria.

Como mencionado anteriormente, já aconteceram situações em que no decorrer do ritual foi necessário a obtenção de uma ave, em decorrência da morte da que havia sido comprada para tal fim. Neste caso, se recorreu a compra de uma galinha de determinada pessoa nas redondezas.

Ocorre que esse animal não estava inicialmente destinado a venda mercantil, ou seja, não era visto como mercadoria por seu dono, e sim enquanto animal de estimação, status que implica dificuldades para a negociação, pois não é usual aceitar a venda de um objeto de estimação sem oferecer resistências.

Logicamente que um animal de estimação não pode ser encarado enquanto mercadoria, mas pode tornar-se pela insistência e persuasão de um comprador, amplificada pelo forte impulso religioso. Appadurai (2008) pontua que o processo de mercantilização é dinâmico e diverso, onde na verdade, as coisas não são produzidas com o caráter objetivo de

serem mercadorias, mas, podem tornar-se mercadorias a partir de certas condições sociais, ou seja, o caráter de mercadoria seria somente uma fase no percurso de alguma coisa.

Aproveitando o exemplo acima, podemos ainda destacar implicações de outras ordens, pois, logo em seguida a postulação de estado de mercadoria, os animais abandonam tal condição, pelo menos no que concerne a monetarização. Agora são elementos que serão destinados aos deuses, estão conjuntamente abandonando a monetarização e seu caráter mundano e ingressando no terreno sagrado.

Apesar de reconhecer tal fato, de certo modo, os animais ainda podem ser enquadrados enquanto mercadoria, pois são dádivas dedicadas aos deuses e como bem observa Mauss (2003), a dádiva não é totalmente desinteressada e pode conter embutido uma noção de barganha. Simmel (1978), a respeito da troca de mercadorias, não distingue de forma definitiva a venda, a permuta e a troca de presentes, pois considera haver dimensões calculistas em todas essas modalidades, apesar de guardarem diferenças de natureza social entre si.

Vale lembrar, que para o *candomblé* não existe uma divisão intransponível entre o mundo dos deuses, a natureza e o mundo dos homens e, que na verdade, estas três dimensões interagem de forma contínua onde um mundo é complementar ao outro e, que em tais interações, nada mais comum, como em qualquer religião, se pedir favores aos deuses. É justamente nesse ponto, que os animais em oferta, apesar de serem um presente aos deuses, carregam uma carga de interesse em estabelecer uma espécie de troca por favores (Simmel 1978).

Acompanhando o cotidiano da casa, tive contato com uma dupla de jovens mulheres que haviam programado a realização de um *ebó*, que normalmente efetuam anualmente. Mas especificamente nesse ano, a dupla solicitou antecipar a oferenda em uma semana, pois iriam prestar concurso público no final de semana e gostariam, logicamente, de fazer a oferta antes do concurso de modo a se obter a simpatia dos *orixás* e de certo modo algum auxílio na empreitada.

Iyá Ejité, sempre muito solícita, aceitou o pedido e me relatou que solicitações como essa sempre ocorrem.

"Elas pediram para antecipar o *Ebó* porque vão fazer concurso para o Banco do Brasil e querem fazer a prova com as energias equilibradas".

Tal estratégia não é exclusiva dos clientes da casa, mas também é muito presente entre os membros. Iyá Ejité sempre enfatiza que todos, sobretudo os Axoguns, ao realizarem o corte, devem mentalizar coisas boas para todos os presentes e para a pessoa que está ofertando o animal.

"Sempre digo assim: Mentalize coisas pros outros, que logicamente vai vir também para você. As coisas boas vão circular e você também vai ser beneficiado. Não se deve cortar um bicho pedindo pra si" (Iyá Ejité).

A passagem evidencia que além da oferenda trazer uma característica de dar e receber, seguindo os preceitos de Mauss, também pode encerrar aspectos de egoísmo humano, ao passo que nunca pode se ter certeza absoluta em que efetivamente se encerrou os pedidos do Axogum no momento exato do corte.

Para Appadurai (2008), apesar da evidente inclinação de reconhecer o mundo das coisas como inerte e mudo, esse pensamento não é compartilhado por todos os povos. De fato, se para o candomblé até mesmo uma pedra é provida de vida animada, pois além de tudo, é respeitada por ser o único objeto contemporâneo ao surgimento dos orixás, em se tratando dos animais, essa relação assume ares mais complexos que o que normalmente seria sustentado por uma visão ocidental, uma vez que, se considera que é o próprio deus quem o escolhe e, de outro lado, que é o próprio animal também que escolheu o deus orixá.

"Na verdade tudo já está determinado. Quando a gente vai procurar um animal, na verdade o orixá já escolheu. Tem outra coisa, antes do corte, o animal tem que aceitar, ele não pode recusar. Ele tem que aceitar ser ofertado para o orixá. É assim, depois que o animal já está consagrado, o orixá toca nele e daí ele fica parado, paralisado. Daí ele aceitou seu destino" (Iyá Ejité).

Se percebe no relato, que a participação humana no processo assume caráter secundário de tão somente efetuar a transação monetária. Essa participação assume aspecto até certo ponto passivo, uma vez que é sugerido que uma forma de trato ou acordo mútuo se estabeleceria diretamente entre o deus orixá e sua oferenda.

Ao passo que se assume que os animais possuem discernimento e também lhes é conferido a capacidade de livre arbítrio, onde podem, caso queiram, manifestar recusa, podendo até mesmo no ápice do ritual demonstrar desagrado e modificar seu destino. Assumimos que estes são dotados de consciência, o que não os deixaria muito distantes de aspectos que assumimos como exclusivos da humanidade.

Nada de se estranhar nisso, pois, como já foi mencionado, a visão do candomblé não pressupõe mundos estanques, mas sim uma visão mais universal dos elementos constitutivos do mundo, sejam eles espirituais ou materiais.

10. AS DIMENSÕES DO SACRIFÍCIO DE ANIMAIS EM CONTEXTO RELIGIOSO

A questão dos rituais envolvendo o sacrifício de animais é uma prática existente no candomblé e que, por vezes, é objeto de más interpretações, sendo, inclusive, foco de diversos ataques desferidos por alguns segmentos sociais, como setores ligados a religiões neopentecostais, que veem nessa prática conexões demoníacas, ou mesmo pelos defensores dos direitos dos animais.

Atualmente, se valendo de pretextos diversos, tramita em diversas casas legislativas do país, projetos que pretendem restringir ou mesmo proibir o uso ou o sacrifício de animais no contexto religioso, no que muitos legisladores apontam uma clara afronta a constituição nacional, uma vez que esta assegura total liberdade a diversidade das práticas religiosas.

De modo geral, o que existe é uma falta de compreensão e visões preconceituosas sobre o que consiste essa prática, pois para o candomblé, o sacrifício é um importante elemento ritualístico. Ao contrário do que muitos imaginam, nem todas as casas de candomblé se utilizam desta prática.

Como parte do ritual de sacrifício, os animais são consagrados e a partir desse momento assumem um patamar diferenciado do status que gozavam antes da sacralização.



Figura 36 - Pavão sendo consagrado para o sacrifício (Festa de Dona Jandira 2014)

Além disso, no Ilé asé Iyá Ogunté, certos animais são dotados de características antropomórficas. Os bodes, por exemplo, são ornados com gravatas, no caso do gênero masculino e, com laços em seu dorso, no caso do gênero feminino. Em sinal de reverência, e seguindo uma sequência determinada pela hierarquia, os membros da casa batem a cabeça ao chão em saudação aos animais conduzidos ao sacrifício. Na verdade, nesse momento eles já deixaram de ser vistos como animais para serem encarados como elementos ritualísticos dotados de enorme axé, como tantos outros presentes e necessários aos ritos. Vale ressaltar que a manipulação de animais em casas de candomblé seguem estritos preceitos ritualísticos que visam a sua consagração, e como tal, sendo elementos dedicados às divindades, pressupõe uma relação permeada pelo mais absoluto respeito orientada pela celebração.

Para Mauss e Hubert (2005) todo sacrifício implica em uma consagração, na qual o ser oferecido em sacrifício passa do domínio comum ao religioso, proporcionando irradiações para além da coisa consagrada, atingindo também as pessoas envolvidas na cerimônia.

Mauss e Hubert (2005) afirmam que não há distinção entre sacrifícios de animais ou vegetais, visto que os processos de consagração são praticamente os mesmos, e que embora seja costumeiro o uso do termo apenas em relação aos animais, esta postura seria absolutamente arbitrária. Os autores salientam que o sacrifício apresenta um duplo efeito: um sobre o ser oferecido em sacrifício, que ao passar pelo processo de sacralização se desloca do domínio profano para o sagrado; e outro sobre as pessoas participantes, que adquirem, por sua vez, um caráter de elevação religiosa inexistente antes da cerimônia.

Através do sacrifício, se estabelece uma comunicação com os deuses, na qual a coisa consagrada faria as vezes de intermediário entre o sacrificante e a divindade para qual o sacrifício é endereçado, e através dele todos os participantes se unem e todas as forças envolvidas se confundem (Mauss e Hubert 2005; V. Silva 2005b).

" (...) trata-se de fazer que a força religiosa que as sucessivas consagrações acumularam no objeto sacrificado se comunique, de um lado, com o domínio religioso e, de outro, com o domínio profano, ao qual pertence o sacrificante. Os dois sistemas de ritos contribuem, cada um num sentido, para estabelecer essa continuidade que nos parece ser, feita essa análise, uma das características mais notáveis do sacrifício. A vítima é o intermediário pelo qual a corrente se estabelece. Graças a ela, todos os

seres que participam do sacrifício se unem, todas as forças que nele intervêm e se confundem" (Mauss e Hubert 2005: 51).

Samuel Vida (2007) nos explica que os animais sacrificados, posteriormente são destinados à alimentação dos participantes dos rituais e muitas vezes também são distribuídos nas vizinhanças dos terreiros. Explica que no candomblé, as divindades, assim como os humanos, também necessitam se alimentar

"Há um provérbio yorubá que diz que quando uma entidade espiritual não é alimentada ela morre, ela deixa de existir. Então, há uma dimensão no plano estritamente religioso, imediatamente religioso, que é a alimentação das entidades espirituais, das dimensões e manifestações do divino, e que se perfaz com o consumo do animal sacralizado por todos, iniciados e não iniciados. Os que já foram a alguma cerimônia de candomblé devem ter na memória que, em certo momento, é servido alimento aos que desejam" (Vida 2007: 298).

Além disso, em decorrência de sua interação com a natureza, o candomblé tem uma ótica contrária a qualquer forma de desperdício. O candomblé "é um círculo, até o couro dos nossos animais vão para os atabaques. Não é um sacrificar por sacrificar. Tudo do animal é aproveitado" (Iyá Ejité).

Para que os animais consagrados possam servir de alimento para os "homens, é preciso que os deuses tenham recebido a sua parte" (Mauss e Hubert 2005: 51). Vida (2007) ressalta que para participar do banquete, que normalmente é servido durante os rituais, não existe distinção se é iniciado ou não, não existindo sequer a exigência de que esteja participando da cerimônia. Complementa dizendo que é comum que a comunidade do entorno, em geral pobre, no momento em que está sendo servida a comida, se aproxime, ainda que não tenha envolvimento com a religiosidade, para fazer parte do banquete (Vida 2007). Raul Lody (1995) relata que geralmente a comida servida nos terreiros de candomblé são originárias do cardápio dos deuses, assumindo assim um aspecto valorativo nas casas de culto, sendo responsável por estabelecer vínculos de comunicação entre pessoas, deuses e natureza. Como a comida está carregada de Axé, então ela deve ser compreendida também como alimento do espírito. "Comer é acionar o Axé – energia e forças fundamentais à vida religiosa do terreiro, à vida do homem" (Lody 1995: 63).

Para Vilson Sousa Júnior (1998), as comidas podem ser compreendidas como sinônimo de sacrifício, ou ebó¹⁶ em sentido amplo que conduziria ao Axé, e por sua essência

¹⁶Ebó é oferenda.

teria íntima relação com Exu, conhecido como aquele que come tudo e encarregado de sua distribuição no mundo. Para o mesmo autor, a oferta e o comer instauram um sistema de "prestações e de contraprestações que englobam a totalidade da vida. Comida é sempre um contra presente" (Sousa Júnior 1998: 1). Nesse sentido, o ato da oferenda em sacrifício também pode ser compreendido sob a luz dos ensinamentos do *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss. Para Mauss (2003), o ato da oferenda, apesar de aparentar ser gratuito, na verdade é um ato interessado e obrigatório e responsável por estabelecer alianças e a comunhão, na medida em que gera contraprestações. Segundo Mauss (2003), um dos primeiros grupos com os quais os homens estabeleceram trocas foram os deuses. Os deuses seriam na verdade os verdadeiros proprietários das coisas existentes no mundo e a oferenda em sacrifício teria como finalidade em ser uma doação a ser retribuída.

"As relações desses contratos e trocas entre homens, e desses contratos e trocas entre homens e deuses, esclarecem todo um aspecto da Teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreende-se perfeitamente que elas existam, sobretudo em sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, possuídas do espírito do qual têm o nome: na verdade, eles agem apenas enquanto representantes dos espíritos. Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles" (Mauss e Hubert 2005: 205).

Uma passagem do relato histórico de Exu pode exemplificar bem esse quadro:

"Havia um homem que tinha muitos discípulos.
Um dia, quando esse homem adoeceu,
mandou seus discípulos a todas as partes do mundo
em busca de quem pudesse curá-lo.
Mas, mesmo ele tendo feito o ebó como lhe indicaram,
todos os abandonaram.
Exu, porém, que recebera o ebó, disse-lhe:
"Levanta-te e segue adiante de mim,
que vou te escorando por detrás,
até chegar aos pés de quem possa te salvar nesta emergência.
E assim Exu o ajudou a chegar até Orunmilá,
que não o desprezou no pior momento de sua vida
e que o curou" (Prandi 2001a: 57-58).

11. COMIDA RITUAL

Logo após a consagração, seguida do sacrifício, os animais são direcionados a cozinha, onde serão os ingredientes principais dos pratos destinados tanto aos deuses, como aos homens. Assim, depois de uma longa trajetória, os animais fecham seu ciclo na casa de candomblé ao se transformarem em comidas.

Importante observar que tal transformação não segue condicionantes universais, sendo uma modificação mediada pela cultura particular de cada casa. "O alimento transforma-se em comida na medida em que passa pelo processo de transformação cultural, na cozinha" (Roberto da Matta 1987: 22-23).

Apesar da evidente intenção nutricional que o ato de comer encerra, seu alcance projeta implicações de outras ordens, como culturais e sociais. Para Lody (1995), a despeito da manutenção da sobrevivência, o ato de comer é permeado por significados simbólicos, onde não somente o paladar agiria, mas sim uma interação de elementos, como olfato e códigos visuais e térmicos, além, é claro, dos códigos sociais. "Come-se por inteiro, com o corpo, com a moral, com todos os códigos próprios do grupo e do estatuto social de que o indivíduo faz parte" (Lody 1995: 62-63).

Luís da Câmara Cascudo (2004: 373) afirma que "todos os grupos humanos têm uma fisionomia alimentar. A fidelidade ao paladar, fixado através de séculos na continuidade (...) próprios de cada prato, tipos de ingredientes, locais de feitura e de oferecimento", se revestindo em vigoroso marcador de diferenças culturais e étnicas. O autor assevera que "em momentos rituais ou cerimoniais, o alimento é um elemento fixador psicológico no plano emocional e comer certos pratos é ligar-se ao local ou a quem o preparou". Apesar de o autor refletir a partir de diferenças regionais do Brasil Colonial, seu pensamento pode perfeitamente ser transportado para o debate ora proposto. Seguindo a mesma linha, Da Matta (1987) pontua que as comidas têm propriedades de marcar identidades, e que de acordo com seus contextos, podem ser classificadas em nacionais, regionais, locais, familiares ou pessoais.

"É uma verdade inconteste que, não somente grupos étnicos, mas também certas nações e países são definidos, ou se quiserem, parcialmente definidos, por sua alimentação corrente, por certas e determinadas iguarias preponderantes na alimentação de suas gentes ou características de suas cozinhas" (Bernardino Souza 1957: 12-13).

Os grupos sociais assumem diferentes modos de relação com os alimentos; distintas formas de ritualização em sua produção, desiguais percepções de paladar, além de interdições de diversas ordens, o que torna impossível sustentar que os alimentos se destinem tão somente a prestar a satisfação objetiva de uma necessidade fisiológica (Daniel Bitter e Nina Bitar 2012). Mesmo a fundamental importância da alimentação para a "manutenção da vida, abre espaço para que ela imbrique intimamente o domínio religioso. A própria expressão do religioso se faz comumente por intermédio dos fenômenos alimentares" (Ulpiano Meneses e Henrique Carneiro 1997: 43).

Em termos de fé religiosa, além do corpo físico, deve ser considerado que o lado espiritual pode assumir papel mais relevante que o primeiro. Assim, dogmas e condicionantes alimentares estão presentes em praticamente todas as religiões, sobretudo através da imposição do que comer, quando comer e também do que não comer.

"As festas dedicadas aos deuses provedores dos alimentos nas religiões indígenas, o jejum em períodos de sacrifício como a Quaresma ou o Ramadã, a Eucaristia que consiste em comer o corpo e beber o sangue de Jesus Cristo, a proibição de ingerir carne de porco no Judaísmo ou de vaca no Hinduísmo são alguns exemplos disso" (Ana Nadalini 2012: 311).

Dessa forma, muito mais que alimentar, a comida possui a capacidade de se reverter em marcador social, símbolo de povos ou lugares a exemplo do que ocorre com diversas comidas típicas. Esse mesmo mecanismo proporcionou as bases para um processo histórico cultural que levou a algumas comidas sagradas dos orixás a serem identificadas hoje como comidas típicas da Bahia, como o acarajé e o abará, só para citar alguns. Mas as marcas das comidas dos orixás possuem amplitude maior, sendo a disseminação do uso do dendê por todo território nacional sua mais bem acabada expressão. Tal fato evidencia que os reflexos sociais das interações entre diferentes povos, demonstram que "a alimentação é provavelmente um dos laços mais fortes entre o território de origem de populações migrantes e as sociedades hospedeiras" (Marc Dedeire e Selma Tozanli 2007: 6).

11.1. A Cozinha do Candomblé

A visão do candomblé se assenta em um sistema de trocas, circulação e renovação da energia do axé. Segundo Monique Augras (2004), é em decorrência deste fato que são oferecidos alimentos aos deuses, para que os mesmos possam renovar suas energias.

Para o candomblé, o conceito de comer possui uma amplitude totalizante. Lody (1995) designa essa característica como "uma espécie de boca geral", pois para o candomblé tudo nesse mundo e também no mundo transcendente necessitam ser nutridos através da comida. A cabeça do iniciado é alimentada através do bori¹⁷. Todos os espaços naturais, como rios, matas, estradas e outros também comem. Os antepassados igualmente

"Comer além da boca, contudo, é uma ampliação sobre o conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. Tudo está na permanente lembrança e ação de que tudo come. Come o chão, come o ixé, come a cumeeira, come a porta, come o portão, comem os assentamentos, árvores comem; enfim, comer é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestrais e religiosos do terreiro" (Lody 1995: 63).

O objetivo maior dos sacrifícios de animais é justamente proporcionar o ato de comer, mas comer não somente com a boca dos homens. No candomblé, por meio do sacrifício, as entidades se alimentam primeiramente através do axé liberado pelo sangue que escorre do animal. Porém, Bastide (2001) pontua que, além disso, as entidades também devem comer determinadas partes desses animais¹⁸ cozidos na cozinha do templo, preparadas de acordo com as preferências de cada entidade. Oxalá, por exemplo, não gosta de dendê, então seu prato somente pode ser cozido com azeite de oliva. Também não gosta de sal. Cada entidade tem seus próprios gostos, mas, de modo geral, algo invariável é que todos os pratos no Ilê asé Iyá Ogunté tem a presença de camarão seco.



Figura 37 - Inxé para Ossain (Festa de Dona Jandira 2014)

¹⁷ Ritual em que é ofertado comida à cabeça do iniciado.

¹⁸ No Ilê Asé Iyá Ogunté, as partes são os pés, as cabeças e as vísceras. Toda a carne é destinada aos pratos que serão servidos aos presentes nas cerimônias públicas.

As festas públicas nas casas de candomblé são os grandes momentos de socialização que se processa através da comida. Nas grandes festas públicas, sempre há uma vasta oferta de comidas. Nesses eventos, como as de Dona Jandira, onde há o sacrifício de animais em uma quantidade acima do comum, é costume não prepará-los de imediato, por simples limitação logística de tempo e espaço. Assim, eles são congelados, mas continuam gozando de ar sagrado e devem ser preparados e ofertados em outras ocasiões festivas, pois se celebra a vida através do compartilhamento de comidas sagradas. É através delas que se partilha da comida dos deuses, se troca e se aciona o axé, e é exatamente essas manifestações que fortalecem os laços entre as pessoas, e entre essas e os deuses, onde "reforçam-se laços e nutrem-se relações simbólicas a partir das gastronomias" (Lody 1995: 63).



Figura 38 - A comida é distribuída entre todos os presentes (Festa de Dona Jandira 2013)

"Pode-se afirmar que comer nessa concepção abrangente do conceito litúrgico do terreiro, equivale a cultivar, zelar, manter os princípios que fazem o próprio axé enquanto a grande unidade, a grande conquista do ser religioso do terreiro" (Lody 1995: 64).

Não somente as comidas, mas tudo que se relaciona a cozinha tem dimensões sagradas, pois sua própria origem é atribuída ao divino

"Xangô ensina ao homem como fazer fogo para cozinhar
 Em épocas remotas, havia um homem
 a quem Olorum e Exu ensinaram todos os segredos do mundo,
 para que pudesse fazer o bem e o mal, como bem entendesse.
 Os deuses que governavam o mundo, Obatalá, Xangô e Ifá,
 determinaram que, por ter se tornado feiticeiro tão poderoso,
 o homem deveria oferecer uma grande festa para os deuses,

mas eles estavam fartos de comer comida crua e fria.
 Queriam coisa diferente:
 comida quente, comida cozida.
 Mas naquele tempo nenhum homem sabia fazer fogo
 e muito menos cozinhar.
 Reconhecendo a própria incapacidade de satisfazer os deuses,
 o homem foi até a encruzilhada e pediu ajuda a Exu.
 Esperou três dias e três noites sem nenhum sinal,
 até que ouviu uns estalos na mata.
 Eram as árvores que pareciam estar rindo dele,
 esfregando seus galhos umas contra as outras.
 Ele não gostou nada dessa brincadeira e invocou Xangô,
 que o ajudou lançando uma chuva de raios sobre as árvores.
 Alguns galhos incendiados foram decepados
 e lançados no chão, onde queimaram até restarem só as brasas.
 O homem apanhou algumas brasas
 e as cobriu de gravetos
 e abafou tudo colocando terra por cima.
 Algum tempo depois, ao descobrir o montinho,
 o homem viu pequenas lascas pretas. Era o carvão.
 O homem dispôs os pedaços de carvão entre pedras
 e os acendeu com a brasa que restara.
 Depois soprou até ver flamejar o fogo
 e no fogo cozinhou os alimentos.
 Assim, inspirado e protegido por Xangô,
 o homem inventou o fogão
 e pode satisfazer as ordens dos três grandes orixás.
 Os orixás comeram comidas cozidas e gostaram muito.
 E permitiram ao homem comer delas também" (Prandi 2001a: 257-258).

Deste modo, surgem os elementos edificantes da cozinha, nascidos da interação do homem com o deus Xangô, o que lhe confere predicado de espaço sagrado. Apesar do homem ter herdado o domínio do fogo, este foi uma dádiva dos deuses, o que lhes confere a prerrogativa de serem os primeiros a se alimentar. Tal ordem sequencial é estreitamente obedecida e somente depois que as oferendas são arriadas nos pejis¹⁹, se processa o banquete dos devotos e demais participantes dos rituais. Além de recinto sagrado, a cozinha é o espaço onde as comidas são transformadas em oferendas com a participação de elementos como palavras, cânticos, utensílios e pessoas (Janaina Aguiar 2012).

Tereza Mascarin (2013) relata diversas modificações que a vida moderna vem introduzindo nas cozinhas sagradas, como a invasão de panelas de alumínio em substituição as antigas de barro. No Ilê asé Ogunté também há o predomínio das panelas de alumínio, não havendo separação destas para se fazer comidas para os orixás e comidas para os

¹⁹ Quartos dedicados aos orixás.

humanos. A única separação que existe, em termos de utensílio, é a exclusividade na colher de pau, esta sim, marca consagrada, continua soberana na feitura das comidas dos deuses.

É inevitável que alterações se processem decorrentes de facilidade ou dificuldades próprias da época vivida ou mesmo do contato com outras vertentes sociais. Esse processo sempre esteve presente no candomblé desde seu início, e tais alterações não se restringem somente aos utensílios.

"Devemos observar que o sincretismo introduziu-se na cozinha como no restante da vida religiosa. O lugar ocupado pelo milho ameríndio, ao lado da mandioca, prova-o claramente. Há uma mistura das sobrevivências místicas da África, em particular o azeite de dendê e a pimenta da costa, com os elementos tomados de empréstimo à cozinha dos brancos e dos índios" (Bastide 2001: 333).

O espaço da cozinha é tradicionalmente dominado pela presença feminina, sendo a Yabassé²⁰ quem exerce a autoridade no espaço.



Figura 39 - Yabassé Oyá De Iye (Lourdes)

No Ilé asé Iyá Ogunté, em dias de festa, é comum a presença masculina na cozinha ajudando nos afazeres. Contudo, essa participação se limita a homens que são filhos de orixás femininos. Auxiliam em tarefas como retirada de pelos e penas de animais, sendo que o preparo em si, fica todo a cargo da Yabassé.

²⁰ Em yorubá se escreve Iyálasè - significa cozinheira-chefe (Fonseca Júnior 1998: 215).



Figura 40 - Homens ajudam no preparo dos alimentos (Festa de Dona Jandira 2014)

Como já mencionado, os orixás são dotados de preferências, porém também são detentores de diversas interdições alimentares, que são explicadas através de seus relatos históricos. Ter conhecimento de tais relatos se reveste em importante elemento para a compreensão ritualística do candomblé, principalmente no que diz respeito à definição das oferendas, onde a cozinha se reveste em espaço profícuo para tais ensinamentos (Aguiar 2012; Nadalini 2009). Qualquer deslize e não observação dos preceitos do orixá pode acarretar ofensas e todo tipo de desarmonia ao ambiente da casa, como podemos observar em um dos relatos de Yemanjá.

"Iemanjá oferece o sacrifício errado a Oxum
 Iemanjá se enamorou de Ogum,
 mas Ogum a ignorava totalmente.
 Iemanjá não se conformou com tal desprezo
 e procurou o socorro de Oxum,
 que lhe pediu que ofertasse uma cabrita.
 Iemanjá preparou o sacrifício,
 mas, não tendo a cabra, ofereceu a Oxum uma ovelha.

Oxum veio com um prato de mel,
 dançando suas danças de amor,
 e logo pôs Ogum no leito de Iemanjá.
 Ogum e Iemanjá tiveram seus amores,
 mas Ogum logo a abandonou,
 sem firmar nenhum compromisso.
 Iemanjá foi procurar Oxum de novo,
 mas desta vez Oxum lhe recusou ajuda.
 Oxum não gostara nada,

nem do sabor nem do aroma da ovelha" (Prandi 2001a: 394).

Essa passagem deixa bastante claro que as preferências das entidades devem ser observadas, sob pena de o orixá não render auxílio ao devoto, abandonando-o a toda sorte de infortúnio.

Oxum, a entidade suprema na arte da sedução, tem preferência por cabras de coloração tendendo ao amarelo. Se utilizar de mecanismos para driblar suas exigências pode se revestir em ofensa ao orixá e despertar sua ira.

"No candomblé os deuses comem. Cada um tem sua comida particular, de seu agrado pessoal, de sua preferência pessoal. Comida ligada às suas histórias, a seus odus, a seus mitos. Comida que muitas vezes é cantada e dançada numa integração harmoniosa de gesto, música e palavra" (Vivaldo da Costa Lima 2010: 138).

Exu é a entidade que tem a primazia nas oferendas. Em todo ritual, é a ele que é direcionada a primeira oferenda. Costuma-se se ouvir na casa que todo e qualquer trabalho se abre com Exú.

"Eleguá²¹ espanta a clientela das adivinhas
Oxum, Iemanjá e Obatalá viviam na mesma casa.
Eram adivinhas de vasta clientela
e tinham em Eleguá o guardião da porta.
Muita gente recorria ao seu oráculo,
levando para os rituais galinhas, patos, pombos
e todo tipo de boas comidas e bebidas.
As adivinhas comiam tudo, se empanturravam.
As vezes convidavam Xangô, Ogum e Oxóssi
para acompanhá-las nas lutas refeições.
Para Eleguá ofereciam só ossos.
Eleguá andava insatisfeito com a situação.

Um dia, um rato entrou na casa das santeiras.
Eleguá caçou o rato e o comia aos pouquinhos.
Eleguá comia o rato pouco a pouco na porta da rua,
enojando a freguesia que adentrava a casa.
E assim toda a clientela foi afugentada,
com asco do que via na entrada.
Ninguém mais procurava as adivinhas,
que não tinham mais o que comer,
padecendo de uma fome desesperadora.
Um dia Oxóssi veio à casa delas
e as ouviu chorar suas lamúrias.
Soube que sempre davam a Eleguá os restos da comida
e espantou-se com tamanho absurdo.
Afim, Eleguá era o dono da porta,

²¹ Um dos diversos nomes de Exú.

por onde entrava toda a riqueza da casa.
 Oxóssi procurou Eleguá e lhe disse
 que, se a clientela voltasse a consultar as deusas,
 ele comeria bem, nunca mais os ossos.
 A porta da casa mostraria fartura na cozinha.
 Rapidamente a clientela dos búzios retornou a casa
 e desde então Eleguá passou a receber muitas oferendas.
 E a casa de Oxum, Iemanjá e Obatalá
 tornou-se novamente e para sempre próspera" (Prandi 2001a: 56-57).

Muitas características de Exú são percebidas através deste relato. Em qualquer casa de candomblé, seu espaço é na entrada da casa, próximo a porta, onde se prostra como guardião, sendo o primeiro a receber as reverências. Exú também é o encarregado de recolher as oferendas e levar aos orixás. Por último, o relato faz jus a uma referência que sempre se escuta, a de que Exú come tudo, além de explicar o motivo dele ser sempre o primeiro a receber suas oferendas (Nadalini 2009).

11.2. As Quizilas

A junção simbólica entre comida e religião está presente em praticamente todas as sociedades, porém, nem sempre tal simbolismo encerra um aspecto benéfico, pois, também "existem os alimentos cujo simbolismo é negativo, é impróprio, muitas vezes até mesmo imoral" (Nadalini 2012: 3).

"as sociedades têm hábitos alimentares que pertencem à esfera do sagrado: existem substâncias que consumimos para nos tornar sagrados ou íntimos dos deuses ou dos espíritos, outras que se interpõem entre a carne e o espírito e aumentam a distância do divino" (Felipe Fernández-Armesto 2004: 60).

Bastide (2001) descreve a cozinha de uma casa de candomblé enquanto local de expressão de diversas regras e interdições em relação tanto ao preparo, quanto ao consumo de comidas. Tais interdições estão estreitamente relacionadas ao consumo de carne de determinados animais, pois assim como os orixás tem preferências por determinados animais, do mesmo modo manifestam severas intolerância a outros.

Algumas dessas interdições já foram interpretadas como antipatias decorrentes de superstições por Manuel Querino (1957) e comumente são classificados na literatura enquanto tabus (Nadalini 2012). Contudo, o termo mais usado para designar tais interdições nas casas de candomblé é *quizila*, termo banto que tem em *ewó* o seu correspondente em

yorubá. Apesar de *quizila* ser um termo banto, seu uso se solidificou nas casas de todas as nações do candomblé (Augras 2004). Póvoas (1989) destaca que a ampla utilização desse termo serve como signo de reafirmação das casas de religiosas.

"Em Angola", escreve Afonso da Silva Rego (citado por Crossard-Binon, 1981, p. 134), "existe uma palavra que exprime uma ideia que encontramos em todos os lugares, a ideia daquilo que não é bom, que não convém, que é contrário à tradição ou à etiqueta, àquilo que se deve fazer, etc. É a palavra *kijila*". Formado a partir do étimo quimbundo, o termo *quizila* expressa, nos terreiros brasileiros, exatamente a mesma coisa, relativa a todas as filigranas dos preceitos e das proibições e, mais especificamente, às interdições ligadas às idiosincrasias do "dono da cabeça" de cada iniciado. "É *quizila do meu santo*", eis uma das frases mais ouvidas em todos os terreiros, sejam de origem banto ou nagô" (Augras 2004: 158).

Apesar das *quizilas* também se relacionarem a outros domínios como uso de roupas ou cores, é, sem dúvida alguma, em relação as comidas onde permanece sua expressão mais marcante. Outro ponto que se deve ter em mente, seria a separação de *quizilas* de algumas interdições alimentares provisórias, advindas de momentos ritualísticos específicos, como o período de iniciação, em que determinados alimentos são evitados por momento finito e particular. Tais interdições são conhecidas como preceitos e são temporárias, ao contrário das *quizilas* são interdições permanentes.

De modo geral, existem dois focos de origem para as *quizilas*. A primeira é originada pelos predicados do orixá da cabeça do iniciado, cujas intolerâncias são repassadas a seus filhos, pois acredita-se que os seres humanos são formados da mesma essência de seus deuses. A segunda se originaria de modo mais pessoal, através da relação individual do iniciado com seu orixá. Vejamos a primeira delas

"os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos Orixás não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do Orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. (...) Os Orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos Orixás dos quais descendem" (Prandi 2001a: 24).

A descrição permite clarear dois pontos importantes. O primeiro é que sendo os humanos "cópias esmaecidas" dos orixás, nada mais natural que os mesmos apresentem características similares aos deuses, o que inclui, por conseguinte, todo um leque de intolerâncias alimentares. Segundo, não tendo os humanos origem única, sendo essência individual de diferentes orixás, suas intolerâncias alimentares deverão seguir um padrão não

universal a sua comunidade de pertença, como comumente ocorre em muitos povos, mas sim, assemelhar-se aos outros filhos do mesmo orixá, uma vez que alimentos interditos variam de orixá para orixá, e como já frisado, se originam nas passagens históricas das entidades.

A título de exemplo, segundo Iyá Ejité, Oyá é avessa até mesmo ao cheiro de carneiro e só aceitou o casamento com Xangô, após esse se comprometer a toda vez que comesse carneiro, passar três meses em suas próprias terras, de modo a se manter distante de seu olfato. Existe mais de um relato que esclarece a ojeriza de Oyá por carneiros, porém a mais popular delas diz que

"Quando ela estava grávida de seu filho caçula, soube que ele era abiku, quer dizer, nascido para morrer prematuramente. Oyá foi ver Ifá (orixá da adivinhação) e Ifá mandou ela fazer um ebó (oferenda) no 'caminho do nove'. Ela tinha que oferecer nove oferendas de comida, pois assim daria a energia ao caminho (signo do destino, odu) e receberia em troca a energia de outra forma. Era uma oferenda (ebó) para não deixar morrer seu filho. Infelizmente, um carneiro comeu a oferenda e o filhinho morreu logo depois de nascer. Um filho de santo cabeça de Iansã como aquele ligado ao odu Ossá, um odu relacionado com o caminho de Iansã, não deve comer carne de carneiro (Genivaldo de Omolu)" (Francesca Bassi 2012: 191).

Apesar da maioria dos relatos ligarem as precauções com certos animais a eventos de desventura da entidade, a exemplo das cautelas que os filhos de Oxalá devem observar com cavalos, por ter Oxalá, sido confundido no reino de Xangô com um ladrão de cavalos, ter sido aprisionado, outros interditos seguem por outras vias, não existindo um evidente padrão estabelecido, como no descrito a seguir, que revela o motivo de Xangô e seus filhos não comerem carne de porco.

"Xangô deixa de Comer Carne de Porco em Honra dos Malês
 Todas as nações tinham Xangô como rei,
 menos os malês, que são muçulmanos.
 Um dia, Xangô foi até a cidade deles
 para levar alguém de sua família.
 Mas os malês não o aceitaram,
 porque entre eles só vivia quem tivesse o mesmo sangue deles.
 Xangô não gostou nada daquilo.
 Por todas as partes ele havia deixado gente sua,
 só os malês não aceitaram.
 Então Xangô voltou para casa
 e contou a Iansã o que acontecera.
 Ele a chamou para fazerem guerra aos malês
 e Iansã concordou prontamente.
 Eles partiram no dia seguinte, Iansã na frente.

la imensa, colossal, completamente coberta de fogo,
soltando relâmpagos em todas as direções.
Xangô foi atrás, espalhando coriscos à sua volta.
A terra e todas as outras coisas tremiam
e os coriscos de Xangô causavam destruição entre os malês.
Eles pensaram que era o fim do mundo,
viram lansã lançando todo o seu poder,
mas também viram Xangô
e entenderam o que estava acontecendo.
Xangô chegava para dominar.
Os malês, então, imploraram pelo fim do suplício.
Xangô exigiu que eles se submetessem ao seu poder.
Com muito medo da destruição,
os malês aceitaram o poder de Xangô.
Assim, Xangô também é rei na cidade dos malês.
Só que em homenagem a esse povo muçulmano
Xangô deixou de comer carne de porco,
tão grande era seu desejo de ser respeitado por essa nação"
(Prandi 2001a: 274-275).

Ao contrário dos relatos de Oyá e Oxalá, onde os animais tiveram alguma participação direta na construção do interdito, no relato de Xangô a cena conflituosa ocorre exclusivamente entre humanos, sem a intermediação direta de nenhum animal. O animal enquanto interdito somente entra em cena posteriormente ao conflito, como mecanismo de homenagem e reparação ao povo rendido. O interdito tem o fino objetivo de legitimação de poder do vencedor, como muito fica evidente na afirmação que Xangô deixa de comer a carne de porco, acometido de um amplo desejo de ser respeitado pelos malês.

As histórias que originam as *quizilas* a animais são de origem vasta, não se reportando exclusivamente a experiências negativas dos deuses com determinados animais, porém, talvez possa se visualizar um ponto convergente nesses três relatos que seria o conflito. Contudo, considerar uma análise a partir tão somente do viés do conflito não seria proveitoso, uma vez que tal investida somente poderia ser aplicável a uma pequena parcela das *quizilas*, pois existem outras modalidades que não se enquadram nesse panorama.

Além dessas configurações, em que determinados animais são interditos em decorrência das rejeições das entidades, outros animais devem ser evitados devido a sua sacralidade. Segundo Augras (2004), tais animais, por serem o prato votivo do orixá, devem ser evitados pelos seus filhos, como é caso do pato, animal sagrado para Yemanjá.

"Tenho *quizila* com pato, não posso comer. Antes não sabia que era *quizila*, comia e passava mal, ficava toda empolada. Só depois descobri que era por causa de minha mãe Yemanjá" (Iyá Ejité).

Assim como o pato para Yemanjá, os animais de caça são sagrados para Odé, e desta forma, também devem ser evitados por seus filhos. Contudo, há de se fazer uma observação, pois diferentemente de Yemanjá que come pato, não se verifica no Ilé asé Iyá Ogunté oferendas de animais de caça para Odé. Outra observação a ser feita é que os orixás se desdobram em várias expressões do mesmo ser e apresentam diferenças. Existem muitas Yemanjá e a de Iyá Ejité (Yemanjá Ogunté) não come pato, preferindo comer carneiro. Tais características são atribuídas a mesclas com Ogum, com quem teria sido casada. Por conta disso, é o único orixá feminino que come animal masculino.

Além das *quizilas* individuais provenientes de cada entidade, no Ilé asé Iyá Ogunté existe uma *quizila* universal a todos os membros da casa

"Na minha casa só tem uma *quizila* que é geral, que é a questão do caranguejo. Recomendo aos meus filhos para não comerem. Mas isso é uma *quizila* que trago da umbanda, isso é uma *quizila* de Dona Jandira. Antes era só comigo, mas depois ela ordenou que todos devessem evitar o caranguejo. Aí ficou geral essa proibição" (Iyá Ejité).

Ainda que a *quizila* com o caranguejo (*Ucides cordatus*) tenha origem, para Iyá Ejité, na sua vivência na Umbanda, o interdito a esse animal é muito comum nas casas de candomblé e costuma ser *quizila* dos filhos de Nanã, por ser a lama seu elemento essencial, e de Obaluaiê, pois este quase foi comido por caranguejos quando sua mãe o jogou na lagoa, assim nenhum filho seu vai comer caranguejo e, "por respeito", nenhum filho de qualquer orixá que seja" (Augras 2004: 182).

Ocorre que as *quizilas* também têm um componente pessoal ligado aos humanos, e, exatamente nesse ponto, as configurações mudam radicalmente de cenário. A regra comum seria que os filhos de certo orixá seguissem suas mesmas *quizilas*, porém, isso não é o que se verifica.

"A *quizila* não é apenas a regra previamente fixada a que a filha de santo deve obedecer (...), é também o vínculo confirmado, testado, reafirmado e descoberto (no corpo) ao longo de uma história. Há uma longa e variável lista de interditos alimentares no candomblé; ao adepto iniciado são ensinados alguns destes, outros ele aprende com o tempo e a convivência no terreiro. Mas seu aprendizado é também descoberta das *quizilas* do seu santo individual (manifestação única e intransferível do orixá geral): alimentos que seu corpo passa a rejeitar, que lhe fazem mal, mas que não fazem parte da lista das *quizilas* conhecidas daquele orixá" (Miriam Rabelo 2013: 102).

Dessa forma, a construção do iniciado é fruto de uma relação pessoal, única, contínua e dinâmica com seu orixá. De modo geral, não se encontra pessoas com leque similar de *quizilas*, mesmo sendo filhos do mesmo orixá.

Normalmente as *quizilas* são associadas a eventos de alergias, ou problemas digestivos. Augras (2004) esclarece que é comum que membros mais antigos do candomblé, associem tais sensações a edificações de novas *quizilas*, o que posteriormente deve ser confirmado no jogo de búzios.

Comumente também se encontra iniciados que não apresentam qualquer intolerância a alimento que seus orixás rejeitam.

"Todo mundo que é de oxalá não come dendê? Não sei. Eu tenho uma filha que é de orixá, que a gente chama de orixá funfun²², que é orixá branco, que ela come vatapá e não percebe nada. Quer dizer, o orixá dela aceita, apesar de ser o dendê um alimento que não leva na obrigação dela. Então é muito individual, muito particular a questão da *quizila*" (Iyá Ejité).

Também cheguei a ouvir relatos de filhos de Oyá que não apresentavam intolerância a carneiros.

No caso acima, se evidencia que apesar dos religiosos herdarem as características dos seus orixás, tal regra tem suas exceções, não havendo nenhum mecanismo orientador para isso. Os orixás brancos, a exemplo de oxalá, não comem dendê, porém, na casa de Iyá Ejité, uma de suas filhas come dendê e não sente nenhum mal estar com isso.

Na verdade, as *quizilas* devem ser testadas pelos iniciados, e mesmo que determinado orixá tenha aversão por algum animal, um filho seu pode não apresentar intolerância ao mesmo. Quando isso acontece, costuma-se dizer que seu orixá aceita que ele coma daquele animal. Assim, apesar da *quizila* ser algo muito pessoal e individual, costuma-se atribuir tais exceções a uma autorização, uma concessão que a entidade forneceu ao iniciado.

Nesses casos, as *quizilas* se distanciam dos relatos históricos das entidades. Deixam de figurar na categoria universal do orixá, para ingressar no particular do iniciado.

²² Categoria elevada de orixás que participaram da criação do universo. Vestem branco, assim como Oxalá, e comumente são associados a essa divindade.

Mesmo as *quizilas* universais da casa, podem sofrer flexões. Iyá Ejité relata que não pode afirmar com plena certeza que todos seus filhos se abstenham de comer caranguejo. Demonstra até certo ceticismo quanto a isso

"O caranguejo é *quizila* geral na minha casa, mas não posso afirmar que todos os meus filhos sigam isso fora daqui. Aqui nem entra. Dentro da minha casa eu sei que ninguém come, mas eu não sei o que eles fazem lá fora" (Iyá Ejité).

Assim, as *quizilas* têm enormes variações, não se ligando exclusivamente as características universais dos orixás, e se originando também das idiosincrasias de cada iniciado (Augras 2004).

"*quizilas*, em vez de definirem o iniciado como a encarnação particular de um modelo mítico geral, favorecem a emergência, de um ser singular, original, fazendo aparecer conjuntamente uma afiliação religiosa e uma natureza específica – compondo um diagnóstico e uma biografia" (Bassi 2012).

Em tais episódios, as *quizilas* parecem se distanciar de um lado simbólico, para se aproximar de ação ligada ao sentir-se bem fisicamente. Em termos finais, ao que o corpo demonstrar intolerância, será convertido em verdadeira *quizila* (Augras 2004; Bassi 2012).

11.3. *Quizilas* e sua Relação com as Teorias Clássicas de Tabu e Reima

Se atribui aos trabalhos de Audrey Richards (1939) e Margaret Mead (1943) a inauguração de investigações de hábitos alimentares no âmbito antropológico, porém se considera como os de maiores influências, inclusive até os dias de hoje, os realizados por Lévi-Strauss (1966, 1969, 1989), Douglas (1966, 1973, 1978, 1984) e Harris (1974, 1977, 1987), que proporcionaram uma maior amplitude às investigações sobre o tema (Rui Murrieta 1998)²³.

Um dos trabalhos de grande repercussão é o de Douglas (1991), *Pureza e Perigo*, originalmente publicado em 1966, que procurou conferir certa unicidade as teorias do tabu. A teoria de Douglas se assenta no conceito dos alimentos enquanto seu estado de pureza, que seriam percebidos pelos membros de um grupo enquanto puros ou impuros, qualidades estas que poderiam ser repassadas as pessoas, através do princípio do contágio. Esse

²³ Outros importantes estudos sobre o tema também podem ser encontrados em: Mauss (2003); Robert Hertz (1922); Hutton Webster (1952); Franz Steiner *et al.* (1999); Smith (1991).

.princípio está muito presente em religiões como o Judaísmo e o Islamismo, onde se acredita que pode ocorrer a incorporação das características dos animais ingeridos

"Na versão fisiológica, o comedor torna-se o que ele consome. Comer é incorporar, fazer suas as qualidades de um alimento. Isso é verdadeiro do ponto de vista objetivo. Os nutrientes tornam-se para alguns – notadamente os aminoácidos – o próprio corpo do comedor, mas isso é verdade também no plano psicológico. De um ponto de vista subjetivo, "imaginário, o comedor acredita ou teme, a partir de um mecanismo que depende do pensamento 'mágico', apropriar-se das qualidades simbólicas do alimento segundo o princípio: Eu me torno o que eu como" (Jean-Pierre Poulain 2004: 197).

Nessa obra, Douglas defende uma estreita ligação funcional entre os hábitos alimentares com a ordem social, onde os interditos seriam reflexos de categorias sociais perigosas (Murrieta 1998; Bassi 2011, 2012).

Outro pesquisador que conduziu estudos de enorme influencia foi Lévi-Strauss (1966, 1969, 1989), se assentando na análise estrutural de mitos indígenas. Em suas obras, Lévi-Strauss concebe uma classificação dicotômica dos alimentos, associando os interditos alimentares a um sistema totêmico. Em *O Cru e o Cozido* (1969), o autor salienta a dicotomia entre natureza e cultura, onde os alimentos crus poderiam ser entendidos como mais próximos ao estado natural que posteriormente sofreriam alterações culturais mediadas pelo fogo para tornarem-se cozidos.

As ideias de Lévi-Strauss foram largamente utilizadas por Peirano (1979) em seus estudos em torno da reima²⁴ em comunidades de pescadores. A autora concebe as interdições alimentares como um sistema baseado em certo predomínio da dicotomia entre natureza e cultura. Deste modo, seriam considerados mais reimosos, os animais que viveriam em níveis mais distantes dos homens, como os animais selvagens (Klaas Woortmann 2008).

Por sua vez, Maués e Maria Angélica Motta-Maués (1978), ao estudar a reima entre pescadores, apesar de não rejeitarem as análises propostas por Lévi-Strauss, procuram estabelecer uma maior relação com as particularidades dos contextos envolvidos no fenômeno. Consideram a reima como um sistema para-totêmico, e claramente se aproximam das abordagens de Mary Douglas acerca do puro e do impuro.

²⁴Reação provocada por alimentos reimos, que devem ser evitados quando não se está com a saúde perfeita. A palavra deriva do grego Rheuma, que designaria um mau gênio ou mau fluxo (Woortmann 2004).

A reima se traduz em um sistema de restrições alimentares aplicado a pessoas em situações físicas e sociais de liminaridade, que pode ser entendido como um estado de limite entre dois estados diferentes de existência (Victor Turner 1974; Arnold Van Gennep 2011). Murrieta (1998) destaca que as principais condições interpretadas enquanto liminaridade são as enfermidades, a menstruação e o pós-parto, condições estas, que prescrevem as pessoas em tais estados o distanciamento de alimentos entendidos como reimosos. Acrescenta que os alimentos reimosos têm a capacidade de fazer mal, sobretudo no caso de doenças latentes, "presas" ou "incubadas" dentro do organismo. Maués (1990) pontua que um alimento que seja reimoso somente poderá ser consumido por alguém que esteja em plenas condições de saúde.

Todo o sistema se caracteriza pela oposição de alimentos reimosos²⁵ (que fazem mal), e não-reimosos (que não fazem mal algum), sendo que a classificação sofre alterações de acordo com o universo representativo. Assim, animais que são reimosos para determinadas parcelas populacionais, podem ser compreendidos como não reimosos para outras. Essa variabilidade pode ser condicionada não somente pela localidade, mas por fatores como gênero, idade ou mesmo experiência pessoal, sendo que o objetivo fundamental dos interditos seria o equilíbrio entre corpo e espírito (Murrieta 1998).

"Um alimento não é reimoso apenas em função das suas características (textura e sabor), mas também no que se refere à natureza do comportamento e contexto específico do animal que foi a fonte do alimento consumido. Por exemplo, a pescada branca é considerada um peixe reimoso, pois ela se alimenta do camarão, que é um animal reimoso" (Murrieta 1998: 18).

Sendo assim, na reima também se faz presente o princípio do contágio, onde as qualidades do animal é repassada através de sua ingestão. De modo geral, animais que possuem hábitos alimentares que sejam considerados irregulares, como o porco, que tem uma dieta muito variada, são considerados mais reimosos (Maués 1990; Motta-Maués 1993). Woortmann (2008) salienta que os animais fêmeas são considerados menos reimosos e que para os humanos essa lógica é inversa, sendo a mulher considerada mais propensa a

²⁵ Os principais alimentos reimosos são os "peixes lisos" ou de "pele" (surubim, piaba, filhote, mapará, pirarara, etc.), alguns peixes de "escamas" (pescada, curimatã, tucunaré amarelo, jatauarana, acari, etc.), tipos de caça (peixe-boi, capivara, jacaré, tracajá, tartaruga, etc.) e algumas frutas consideradas "ácidas" (laranja, limão, cupuaçu, taperebá (Murrieta 1998).

desenvolver a reima. Também assinala que animais criados pelos humanos têm menor propensão a desencadear efeitos reimosos, numa observação similar a de Peirano (1979).

Outra abordagem presente em Woortman (2008) é que ao analisar a relação com a alimentação em diferentes partes do Brasil, se utiliza de uma classificação derivada dos gregos Hipócrates e Heródoto. Em tal classificação se postula que as pessoas seriam dotadas de uma percepção acerca dos alimentos enquanto "quentes" ou "frios" para justificar os interditos, sendo que essa designação não se refere a um estado de temperatura e sim simbólico. O autor também engloba a reima no mesmo quadro, onde "reimoso-manso" seria uma variante da oposição "quente-frio". O autor afirma que tal sistema de classificação estaria presente em diversas regiões nacionais, como Amazônia, Nordeste e região Central, além de grande parte da América Latina.

De modo geral, todas essas abordagens denotam os interditos enquanto sistemas binários de oposição. Esse fato confere dificuldades a sua aplicabilidade no candomblé, uma vez que seu próprio pensamento religioso não pressupõe essa via de interpretação de mundo, não havendo diferenciações evidentes entre natureza e cultura.

Apesar de presente, tanto na literatura assim como nas falas dos próprios religiosos afro-brasileiros, referências as *quizilas* enquanto tabus, Augras (2004) percebe problemas em tal enquadramento, uma vez que a "*quizila* mal se encaixa numa leitura clássica e simbolista do interdito" (Bassi 2012: 175).

As dificuldades em abordar as *quizilas* enquanto as teorias clássicas do tabu decorrem principalmente em não se verificar qualquer espécie de ocorrência unificada e minimamente padronizada, pois as *quizilas* decorrem em sua maior parte das idiossincrasias dos iniciados, o que proporciona sérias dificuldades em se estabelecer um tratamento sistemático (Bassi 2012). A autora salienta que as abordagens clássicas se atrelam as dimensões simbólicas, e as *quizilas*, como são decorrentes de condições situacionais do cotidiano, posteriormente confirmadas no jogo de búzios, se teria indicações de interditos e não símbolos.

A única referência que encontrei que guardava proximidades com alguma teoria clássica, foi em relação ao caranguejo, considerado por Iyá Ejité como "um dos alimentos mais negativos", pelo motivo de o mesmo nunca andar pra frente e viver na lama.

"Na minha casa só tem uma *quizila* que é geral, que é a questão do caranguejo. Recomendo aos meus filhos para não comerem. Mas isso é uma *quizila* que trago da umbanda, isso é uma *quizila* de Dona Jandira. Antes era só comigo, mas depois ela ordenou que todos devessem evitar o caranguejo. Aí ficou geral essa proibição" (Iyá Ejité).

Poderia ser estabelecida aqui uma conotação com o pensamento de Douglas (1991), porém, essa visão do interdito foi introduzida a partir de uma vivência na Umbanda, notadamente conhecida por incorporar parcelas dos valores cristãos (V. Silva 2005a). No candomblé o interdito ao caranguejo também é bastante comum, porém, as causas são outras; se relacionam a Nanã, por ser a lama seu elemento essencial, e Obaluaiê, que quase foi comido por caranguejos quando sua mãe o jogou na lama, e desta forma "nenhum filho seu vai comer caranguejo e, "por respeito", nenhum filho de qualquer orixá que seja" (Augras 2004: 182). Sendo assim, o interdito quanto ao caranguejo não se encerra em um conceito de animal impuro.

Além disso, Augras (2004) relata que diversos religiosos se utilizam de artimanhas para burlar essa interdição. Quando comem caranguejos, costumam se referir ao animal como se fossem siris. Essa estratégia funciona como uma espécie de ritual para levantar momentaneamente a *quizila*, e evidencia que apesar de interdito, não é adotado e guardado por todos os religiosos. Como já evidenciado, Iyá Ejité também não assevera com garantias que todos os seus filhos adotem tal regra fora dos espaços de seu templo.

Por outro lado Bassi (2012) considera mais próxima das *quizilas* a proposta de Pierre Smith (1979), que se utilizando de observações na África Banto, sugere que os tabus não se relacionam a uma noção negativa de contaminação simbólica, e sim seriam restrições que teriam por conclusão a obtenção e manutenção de estados de abundância ou bem-estar. Assim, o "perigo natural inerente aos interditos se explicaria mais como encontro indesejável entre termos semelhantes, mas opostos, sendo, segundo Smith, o mundo natural o respaldo do pensamento simbólico" (Bassi 2012: 171).

Nessa proposta, não seriam os aspectos negativos inerentes a determinados objetos ou seres os responsáveis pelo interdito, mas sim as reações resultado do contato de seres simbolicamente incompatíveis, que desencadeariam certa sensibilidade negativa, onde ganha notável importância os contextos de ações dos agentes (Bassi 2012).

"A teoria clássica do interdito ritual e, por extensão, do rito, é herdeira de um modelo de corpo definido como objeto biológico e de uma tradição

metafísica que opõe corpo/ mente, de maneira que não deixa espaços para entender as relações de um corpo com outros organismos segundo uma abordagem mais ecológica" (Bassi 2012: 186).

Para Smith (1979), ao se evitar determinados alimentos que causam alergias, os iniciados na verdade estão mais preocupados em seu bem-estar do que propriamente em seguir normas de condutas coletivas.

Há inúmeros indícios que atestam as *quizilas* com um fundo de interações simbólicas e psicossomáticas, como no caso de Antônio, filho de Iyá Ejité, que sendo filho de Ogum, demonstra grandes intolerâncias aos alimentos ligados a Xangô, rival de seu orixá de cabeça. As manifestações físicas de mal estar são evidentes, e o quadro parece perfeitamente aceitável para uma criança de apenas oito anos de idade que nasceu e cresceu seguindo todos os preceitos religiosos e preenche a maior parte de seu tempo livre, incluindo suas brincadeiras, com elementos ligados ao candomblé.

Ocorre que esse é apenas um exemplo, pois a maior parte das *quizilas* não tem conexão evidente com as características do orixá da cabeça. Se revestem mais em manifestação pessoal de cada iniciado do que um fenômeno universal ligado a um grupo social específico. Como já dito, dentro do mesmo grupo existe uma infinidade de *quizilas* diferentes, inclusive entre os filhos de um mesmo orixá. Além disso, as *quizilas* são dinâmicas, surgem a qualquer tempo. Um iniciado mais experiente pode atribuir alguma intolerância a uma *quizila*, e isso pode ocorrer a qualquer momento de sua vida. O que se vê é um quadro onde sempre novas *quizilas* são incluídas ao repertório já existente.

Não discordo que o homem seja um animal de cunho simbólico, e concordo que algumas *quizilas* tenham esse escopo, mas ao mesmo tempo, não me parece plausível assumir que todas elas tenham essa mesma origem.

Frequentemente acessos alérgicos ou distúrbios gastrointestinais são incluídos ao panteão de *quizilas*, o que evidencia de modo muito claro que outros agentes estão atuando. Na verdade, essa é a única regra para evidenciar uma *quizila*. Os alimentos são testados. Somente é *quizila* aquilo que manifesta desconforto físico.

Todas essas características talvez revelem que o componente humano, e possivelmente sua individualidade enquanto ser biológico, deva ter uma consideração maior

na investigação, ao invés de se adotar simplesmente uma abordagem simbólica para o fenômeno.

Roy Rappaport (1990) profere que uma das grandes dificuldades da antropologia é justamente lidar com o homem, ser que vive em termos de significados, porém situado num universo destituído de significado e controlado por leis físicas.

Para Neves (1996) muitos autores na antropologia negam uma possível leitura racional da cultura, apegando-se unicamente a uma interpretação semiótica. Deste modo, a análise dos significados prevalece sobre as causas e efeitos. O autor não sustenta a prevalência de nenhuma das duas abordagens, mas defende que cada uma delas é válida para situações específicas.

"O fato de o comportamento observável ser passível de uma análise racional não nos autoriza a tanger o universo das representações simbólicas com a mesma assunção epistemológica que essa racionalidade implica. Mas também é verdadeiro o fato de que a irracionalidade das formas de representação simbólica não nos autoriza a rejeitar automaticamente uma análise racional de outros elementos do sistema sociocultural" (Neves 1996: 16).

Murrieta (1998) salienta que o processo de escolhas alimentares é o resultado de interações que vão muito além dos aparatos simbólicos.

As escolhas alimentares - são o resultado dialético da interação entre a estrutura social, o sistema de disposições, ou *habitus*, e as condições materiais das práticas cotidianas. Em outras palavras, os processos de escolha de alimento são resultado de necessidades biológicas, sistemas simbólicos, estrutura social e forças político-econômicas, combinadas ou justapostas pelos atores sociais através das práticas e condições contextuais do cotidiano (Appadurai, 1981, 1991; Bourdieu, 1983a; 1983b)" (Murrieta 1998: 98).

O autor defende uma reorientação no eixo dos estudos em voga, propondo uma ampliação nas abordagens, dedicando especial atenção as práticas cotidianas, com base em uma perspectiva dinâmica e interativa.

Não é objetivo deste estudo dissolver as polêmicas acadêmicas acerca das *quizilas*, mesmo por que tal tarefa demandaria esforço e investigação específica, mas ainda assim é possível pelo menos visualizar alguns caminhos que poderiam ser trilhados.

Bassi (2011; 2012) avançou brilhantemente nessa questão e penso que abordagens de outras áreas poderiam contribuir ainda mais para iluminar o problema, sobretudo no que

concerne a participação do componente biológico intrínseco as *quizilas*, e suas manifestações enquanto alergias e outros. Notadamente, as *quizilas* são fruto de uma enorme gama de componentes, sejam simbólicos ou físicos. Sendo assim, um equilíbrio entre diferentes abordagens antropológicas, possivelmente se mostraria mais eficaz para dar conta de suas variadas dimensões, visto sua natureza multifacetada.

12. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo se baseou em investigar a diversidade de apropriações da biodiversidade, tendo como base o universo religioso-cosmológico do templo de candomblé Ilé asé Iyá Ogunté. A partir da experiência etnográfica, foram apresentadas algumas discussões sobre o antigo debate envolvendo a dicotomia entre natureza e cultura. A inserção no terreno mostrou que a tradicional divisão entre natureza e cultura, nos moldes da ciência ocidental, é insuficiente para abraçar a imensa diversidade de concepções e saberes verificados.

Foi argumentado que o candomblé é em grande parte tributário das concepções de mundo do povo yorubá, que como evidenciado por diversos autores, "não se vê como uma parte da natureza, mas sim como a natureza em si" (Melo 2007: 29).

Através da exposição de outras etnografias, foi possível evidenciar que tal visão é compartilhada por outros povos, e que a separação entre natureza e cultura é inexistente, pois "as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos" (Descola 1996: 14).

Desta forma, estabelecer uma interpretação dualista, além de arbitrário, é prejudicial para investigações em Antropologia Ecológica (Descola e Pálsson 1996), exatamente no limite que inibe uma visão capaz de perceber as diversas conexões presentes entre humanos e o que entendemos como meio natural.

Também foi argumentado que a concepção dualista foi uma das causas de produção de um modelo que limita a natureza a um mero recurso a ser explorado para a geração de "riquezas" e bem-estar humano. Vimos que até mesmo a percepção de tempo se difere ao pensamento ocidental, que é caracterizado por um sistema de sucessão contínuo e autômato dos acontecimentos, sendo condicionado unicamente por fatores naturais. Chakrabarty (1997) mostra que para alguns povos o tempo é permeado por suas criaturas encantadas e divinas, onde seus antepassados mortos muitas vezes são mais influentes do que quando viviam. Nesse entendimento, o tempo não seria de domínio exclusivamente natural, mas sim, também condicionado por sistemas culturais.

Em termos gerais, tal debate não se deu por encerrado e permaneceu como pano de fundo permeando todo o restante de todas as outras discussões, e, talvez, até mesmo todo

o trabalho pudesse ser visto como um grande debate sobre natureza e cultura usando como cenário o terreno religioso afro-brasileiro, apesar de não ser esse o objetivo primaz.

Foi possível constatar que diferentemente das plantas, que normalmente são cultivadas na própria casa, ou mesmo buscadas em florestas nas imediações da cidade, os animais são comprados. Também ficou evidente, que em decorrência da complexidade de exigências em relação aos animais, acabou por se formar um emaranhado circuito de comércio em torno das casas de candomblé. Tal comércio é invisível para grande parte da população, e sua enorme trama de agentes possui ramificações que extrapolam os limites estaduais.

Tendo em mente que os animais encerram aspectos simbólicos e também econômicos, pois são elementos de objetiva comercialização monetária, buscou-se evidenciar os mecanismos de circulação dos animais e seus agentes. Sob essa ótica, também foi observado os meios sociais que permeiam as trocas e como seus agentes vivenciam essas trocas. Foi possível perceber algumas das estratégias que os religiosos se utilizam para tentar driblar o cunho especulativo que envolve esse comércio, assim como, se constatar que normalmente tais estratégias não logram o sucesso esperado, pois a especificidade exigida quanto aos animais, acaba por revelar suas identidades religiosas.

Além disso, foi possível atestar que no exercício de suas qualidades mercantis, o comércio de animais possui dimensões bem mais amplas, pois através das trocas, não se troca apenas mercadorias, sendo que uma imensa teia social toma corpo, onde seriam "intercambiadas mais saudações, informações e estórias do que mercadorias e dinheiro" (Vogel *et al.* 2012: 7), numa mistura de religiosidade, comércio, sociabilidade, saberes, etc., que surgem de diferentes lugares recriando novos laços sociais e afetivos.

Foi possível observar que, mesmo sendo as feiras os lugares por excelência na oferta de animais, não gozam da preferência dos Axoguns, e não são a opção preferencial dos membros da casa. Tal resistência deriva da qualidade atribuída aos animais comercializados em feiras, sobretudo no caso de aves.

De modo geral, os animais que são utilizados nos rituais não apresentam um grau muito elevado de dificuldade para serem encontrados no comércio local. A maior parte

deles é facilmente encontrado nas feiras, porém, há uma exceção, que recai sobre as picotas brancas. Esse animal não tem o fornecimento regular e costuma assumir preços elevados.

A última parte do trabalho se dedicou ao processo em que os animais se revestem em comidas sagradas. O objetivo maior dos sacrifícios de animais é justamente proporcionar o ato de comer, pois a visão do candomblé se assenta em um sistema de trocas, circulação e renovação da energia do axé, e é justamente por conta disso que os deuses devem ser alimentados.

Mas como ficou evidente, no candomblé o conceito de comer é totalizante. Não somente os deuses comem, mas tudo e qualquer coisa nesse mundo e no mundo transcendente precisa ser nutrido. Assim, muito além da intenção nutricional, os alimentos no candomblé assumem uma dimensão simbólico-espiritual.

Sendo a comida ritual um dos elementos centrais da religiosidade, as festas públicas na casa se revestem em momentos de socialização que se processa através da comida, pois é através do compartilhamento de comidas sagradas que se renova os laços entre homens e deuses.

Um dos pontos mais abordados foi a preferências alimentar dos orixás por determinados animais, assim como suas intolerâncias a outros e que normalmente suas antipatias alimentícias se remetem a seus relatos históricos. Tais interditos são conhecidos como *quizilas*. Quanto aos filhos dos orixás, suas *quizilas* em relação a animais têm origens diversas, não se reportando exclusivamente as intolerâncias alimentares dos deuses.

Na verdade, foi observado que as *quizilas* são mais resultado das idiossincrasias dos iniciados. Devem ser testadas individualmente, e somente após a manifestação de um mal físico é que se estabelece o surgimento da *quizila*. Pode ocorrer situações em que o iniciado não manifeste qualquer indisposição a algum animal que é interdito de seu orixá de cabeça. Quando isso acontece, costuma-se dizer que seu orixá aceita que ele coma daquele animal, em uma espécie de concessão divina.

Foi discutido que tal característica multifacetada dificulta seu enquadramento nas teorias clássicas de tabu presentes na antropologia, uma vez que não se verifica uma ocorrência padronizada, o que por conseguinte oferece resistência a um tratamento sistemático.

Não foi o objetivo do presente trabalho se debruçar na proposta de dissipar as polêmicas acadêmicas acerca das *quizilas*, mas ainda assim procurou visualizar e sugerir alguns caminhos.

Não tenho nenhuma dúvida que o presente trabalho possui largas lacunas e não revela toda a complexidade do assunto abordado. Concordo com Teresa Caldeira (1998), que assevera que uma das únicas certezas do antropólogo é a possibilidade de construção de conhecimentos sempre parciais e muitas vezes provisórios.

13. BIBLIOGRAFIA

Agostini, C. 2011. A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África Central e diáspora. *MÉTIS: história & cultura* 10(19):165-185.

Aguiar, J. 2012. Os orixás, o imaginário e a comida no candomblé. *Itabaiana: Gepiadde* 11:160-170.

Alves, A. G. & F. J. Souto, 2010. Etnoecologia ou Etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual. in *Etnoecologia em perspectiva: Natureza, cultura e conservação*. Editado por A. G. C. Alves; F. J. Souto & N. O. Peroni, pp. 17-39. Recife: Nupeea.

Appadurai, A. 2008. Introdução: Mercadorias e as Política de Valor. in *A Vida Social das Coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Editado por A. Appadurai, pp. 15-87. Niterói: EDUFF.

Augras, M. R. 2004. *Quizilas e preceitos - Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. in *Culto aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras*. Editado por C. E. MOURA, pp. 157-196. Rio de Janeiro: Pallas.

Balée, W. 1992. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. in *Conservation of Neotropical Forests*. Editado por K. Redford & C. Padoch, pp. 35-37. Nova York: Columbia University Press.

Barros, F. B. 2005. Sapos e seres humanos: uma relação de preconceitos? *Textos do NEAF*. pp. 1-11, vol. 09. Belém: NEAF - UFPA.

— 2012. Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé: um estudo sobre as dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará. Belém: PROPESP/UFPA.

Bassi, F. 2011. *As Ojerizas do Povo do Santo*. Disponível em <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308195470_ARQUIVO_COLABTRABALHOCOMPLETO.pdf>. Acesso em 20 jul. 2013.

— 2012. Revisitando os tabus: As cautelas rituais do povo de santo. *Religião e Sociedade* 32(2):170-192.

Bastide, R. 1945. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro. 247p.

— 1971. *As religiões africanas no Brasil*. vol. 2. São Paulo: Pioneira Editora/Editora da USP. 567p.

— 2001. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras. 379p.

Berkes, F. 1999. *Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor & Francis. 209p.

— 2001. Religious traditions and biodiversity. in *Encyclopedia of Biodiversity*. Editado por S. A. Levin, pp. 109-120. San Diego: Academic Press.

Bitter, D. & N. Bitar. 2012. Comida, Trabalho e Patrimônio: Notas sobre o ofício das Baianas de Acarajé e das Tacacazeiras. *Horizontes Antropológicos* 18(38):213-236.

Cabrera, L. 2012. *A Mata*. São Paulo: EDUSP. 647p.

Caldeira, T. P. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos* 21:116-132.

Campelo, M. M. 2008a. Os Candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra-religiosos. in *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Editado por W. Leitão & R. Maués, pp. 29-40. Belém: Editora Universitária UFPA.

— 2008b. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. Maués & G. Villacorta, pp. 259-271. Belém: Editora Universitária UFPA.

Campelo, M. M. & T. T. Luca. 2007. *As duas africanidades estabelecidas no Pará*. Disponível em <http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf>. Acesso em 20 jun. 2013.

Cardoso de Oliveira, R. 1988. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira? in *Sobre o Pensamento Antropológico*. Editado por R. Cardoso de Oliveira, pp. 109-128. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

— 1993. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. in *O trabalho do antropólogo*. Editado por R. Cardoso de Oliveira, pp. 17-36. São Paulo: UNESP.

— 2003. Tempo e tradição: Interpretando a Antropologia. in *Sobre o pensamento Antropológico*. 3. ed. Editado por R. Cardoso de Oliveira, pp. 13-48. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Carneiro, E. 1964. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 240p.

Carvalho, C. A. 2011. Os usos de fotografias de família. in *Antropologia & Imagem vol. 1: narrativas diversas*. Editado por C. E. Peixoto, pp. 109-124. Rio de Janeiro: Garamond.

Carvalho, J. J. 2005. As Artes Sagradas Afro-Brasileiras e a Preservação da Natureza. *Série Antropologia* 381. Brasília: UNB

Cascudo, L. da C. 2004. *História da Alimentação no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Global Editora.

Castro, E. 1998. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. *Papers do NAEA*, vol. 92. Belém: NAEA - UFPA.

Chakrabarty, D. 1997. The Time of History and the Times of Gods. in *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Editado por I. Lowe & D. Llood, pp. 35-60. Durham: Duke University Press.

Clément, D. 1998. The historical foundations of ethnobiology (1860-1889). *Journal of Ethnobiology* 18(2):161-187.

Clifford, J. 1983. Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation. in *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. Editado por G. W. Stocking Jr., pp. 121-156. Madison: University of Wisconsin Press.

— 2008. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 281p.

Clifford, J. & G. Marcus. 1988. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. 305p.

Coelho-de-Souza, G.; J. B. Bassi & R. R. Kubo. 2011. Etnoecologia: Dimensões Teórica e Aplicada. in *Transformações no Espaço Rural*. Editado por G. O. Coelho-de-Souza, pp. 25-48. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Conklin, H. 1954. *The Relation of the Hanunóo Culture to the Plant World*. Tese de Doutorado, Yale University. New Haven.

Costa Neto, E. M. 2002. A utilização ritual de insetos em diferentes contextos socioculturais. *Sitientibus* 2(1/2):97-103.

Coulon, A. 1995. *Etnometodologia e educação*. Petrópolis: Vozes. 205p.

Cunha, M. C. & M. Almeida. 2000. Indigenous people, traditional people and conservation in the Amazon. *Daedalus* 129(2):315-338.

Da Matta, R. 1987. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. in *O Correio da Unesco vol. 7*, pp. 22-23. Rio de Janeiro.

Dedeire, M. & S. Tozanli. 2007. Les paradoxes des distances dans la construction des identités alimentaires par acculturation. *Anthropology of food*. Disponível em <<http://aof.revues.org/index2582.html>> . Acesso em 14 jul. 2014.

Descola, P. 1996. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. in *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Editado por P. Descola & G. Pálsson, pp. 82-102. Londres: Routledge.

— 2011. As duas Naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia* 01(02):35-51.

Descola, P. & G. Pálsson. 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge. 310p.

Diegues, A. C. & R. S. Arruda. 2001. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente / USP. 176p.

Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul. 188p.

— 1973. Deciphering a meal. in *Implicit meanings: essays in anthropology*. Editado por M. Douglas, pp. 249-275. Boston: Routledge.

— 1978. *The world of goods: towards an anthropology of consumption*. London: Allen Lane. 157p.

— 1984. *Food in the social order: studies of food and festivities in Three American communities*. New York: Russell Sage Foundation. 292p.

— 1991. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Coimbra: Edições 70. 136p.

Douglas, M. & B. Isherwood. 2004. *O Mundo dos Bens: Para uma Antropologia do Consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Eliade, M. 1992. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes. 109p.

Escobar, A. 2005. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Fernández-Armesto, F. 2004. *Comida: uma história*. Rio de Janeiro: Record.

Figueiredo, A. M. 2009. *A Cidade dos Encantados*. Belém: Editora Universitária - UFPA. 320p.

Geertz, C. 2009. *O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 204p.

Gennep, A. V. 2011. *Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes. 167p.

Hanazaki, N. 2006. Etnoecologia, Etnobiologia e as Interfaces entre o Conhecimento Científico e o Conhecimento Local. in *58ª Reunião Anual da SBPC*, Florianópolis: SBPC. Disponível em < http://www.sbpcnet.org.br/livro/58ra/atividades/textos/texto_290.html>. Acesso em 12 jul. 2012.

Harris, M. 1974. *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*. New York: Random House. 288p.

— 1977. *Cannibals and kings*. New York: Random House. 368p.

— 1987. Foodways: historical overview and theoretical prolegomenon. in *Food and evolution: toward a theory of human food habits*. Editado por M. Harris & E. Ross, pp. 57-90. Philadelphia: Temple University Press.

Hertz, R. 1922. Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives. *Revue de l'Histoire des Religions* vol. LXXXVI: 1-60.

Huntington, H. P. 2000. Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications. *Ecological Applications* 10(5):1270-1274.

- Ingold, T. 1995. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 10(28):39-53.
- 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge. 465p.
- Johnson, A. W. 1971. *Sharecroppers of the Sertão: Economics and Dependence on a Brazilian Plantation*. Stanford University. 153p.
- 1972. Individuality and experimentation in agriculture. *Human Ecology* 1(2):149-159.
- Jorge, S. & R. G. Moraes. 2002. Etnobotânica de Plantas Mediciniais. in *I seminário Mato-Grossense de Etnobiologia e Etnoecologia & II Seminário Centro-Oeste de Plantas Mediciniais*. pp. 89-98. Cuiabá: UNICEN Publicações.
- Kopytoff, I. 2008. A Biografia Cultural das Coisas: A Mercantilização como Processo. in *A Vida Social das Coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Editado por A. Appadurai, pp. 89-121. Niterói: EDUFF.
- Latour, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34. 149p.
- Leacock, S. & R. Leacock. 1972. *Spirits of the deep: A study of an afro-brazilian cult*. New York: The American Museum of Natural History. 404p.
- Léo Neto, N. A. 2008. *Entre o Aiyê e o Orum: Interação Homem/Animal em Terreiros de Candomblés nas Cidades de Caruaru (PE) e Campina Grande (PB)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Ciências Biológicas, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande.
- Léo Neto, N. A. & R. R. Alves. 2010. A Natureza Sagrada do Candomblé: análise da construção mística acerca da natureza em terreiros de candomblé no nordeste do Brasil. *Interciência* 35(8):568-574.
- Lépine, C. 2011. Análise formal do Panteão Nagô. in *Culto aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras*. Editado por C. E .M. Moura, pp. 21-78. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lévi-Strauss, C. 1966. The culinary triangle. *Partisan Review* 33:587-595.
- 1969. *The raw and cooked: Mythologiques, vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press. 387p.
- 1989. *O Pensamento Selvagem*. 8.ed. Campinas: Papyrus Editora. 320p.
- Lima, E. C. 2008. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus* 8(15):35-57.
- Lima, V. C. 2010. *A Anatomia do Acarajé e Outros Ensaio*s. Salvador: Corrupio.
- Little, P. 2002. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. in *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma Nova Política Indigenista*. Editado por A. C. S. Lima & M. Barroso-Hoffmann, pp. 39-47. Rio de Janeiro: LACED

Lody, R. 1995. Tudo Come e de Tudo se Come: em torno do conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. in *O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*. Editado por R. Lody, pp. 62-65. Rio de Janeiro: Pallas.

Luca, T. T. 1999. *Devaneios da memória: a história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo*. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, Belém.

Maía, D. 2000. Rumos da antropologia no mundo contemporâneo: Tendências metodológicas e teóricas. *Mediações - Revista de Ciências Sociais* 5(2):125-151.

Malinowski, B. 1978. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural. 424p.

Marcus, G. & M. Fisher. 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University of Chicago. 194p.

Marques, J. G. W. 1995. *Pescando pescadores: uma etnoecologia abrangente no baixo São Francisco*. São Paulo: NUPAUB-USP. 285p.

Mascarin, T. F. 2013. Ritual de preparação do acarajé para lansã: dimensão sagrada e profana. in *VI Congresso Internacional de História*. Maringá: UEM. Disponível em <<http://www.cih.uem.br/anais/2013/?l=trabalhos&id=219>>. Acesso em 14 jul. 2014.

Maués, R. H. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Gráfica e Editora Universitária/UFPa. 271p.

— 1994. Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. in *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Editado por P. C. Alves & M. C. S. Minayo, pp. 73-81. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

— 2008. A ética na pesquisa antropológica sobre religião. in *Nortes Antropológicos: trajetos e trajetórias*. Editado por W. M. Leitão & R. H. Maués, pp. 113-124. Belém - PA: Editora Universitária da UFPA.

Maués, R. H. & M. A. Motta-Maués. 1978. O modelo da 'reima': representações alimentares em uma comunidade amazônica. *Anuário Antropológico* 77:120-146.

Maués, R. H. & G. M. Villacorta. 2004. Pajelança e Encantaria na Amazônia. in *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 11-58. Rio de Janeiro: Pallas.

Mauss, M. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 535p.

Mauss, M. & H. Hubert. 2005. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify. 188p.

Mead, M. 1943. The problem of changing food habits. in *Report of the Committee on Food Habits 1941-1943*, pp 37-43. Washington, DC: National Academy of Sciences.

Medeiros, R. A. 2013. *Postulados e axiomas epistemológicos de Radcliffe-Brown e Claude Lévi-Strauss: algumas comparações possíveis*. Disponível em

<[http://www.nethistoria.com.br/secao/artigos/1194/postulados_e_axiomas_epistemologicos_de_radcliffe_brown_e_claude_levi_strauss_algunas_comparacoes_possiveis_/](http://www.nethistoria.com.br/secao/artigos/1194/postulados_e_axiomas_epistemologicos_de_radcliffe_brown_e_claude_levi_strauss_algunas_comparacoes_possiveis/)>. Acesso em 12 jul. 2013.

Melo, E. 2007. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. *Último andar* 16:27-36.

Meneses, U. T. B. & H. Carneiro. 1997. História da alimentação: balizas historiográficas. *Anais do Museu Paulista - História e Cultura Material* 5:9-91.

Meunier, R. 1978. Formas da Circulação. in *A Antropologia Econômica: correntes e problemas*. Editado por F. Pouillon, pp. 203-252. Lisboa: Edições 70.

Morin, E. 2005. *O Método vol. 6: Ética*. Lisboa: Sulina. 222p.

Motta-Maués, M. A. 1993. *Trabalhadeiras e camarados: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: EDUFPA. 216p.

Moura, F. B. P. & J. G. W. Marques. 2008. Zooterapia popular na Chapada Diamantina: uma medicina incidental? *Ciência & Saúde Coletiva* 13(2):2179-2188.

Murrieta, R. S. S. 1998. O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Rev. de Antropologia* 41(1):97-150.

Nadalini, A. P. 2009. *Comida de Santo na Cozinha dos Homens: Um estudo da ponte entre alimentação e religião*. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba.

— 2012. O nosso missal é um grande cardápio: Candomblé e alimentação em Curitiba. *Rev. Angelus Novus* 3:310-322.

Nascimento, L. T. A. 2010. *Sociabilidades no Mercado de Peixe do Ver-o-Peso durante o Círio de Nazaré*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Belém.

Nazarea, V. D. 1999. Introduction. A view from a point: Ethnoecology as situated knowledge. in *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Editado por V. Nazarea, pp. 3-20. Arizona: The University of Arizona Press.

Neves, W. 1996. *Antropologia Ecológica: Um olhar materialista sobre sociedades humanas*. São Paulo: Cortez. 87p.

Nordi, I. 2001. Etnoecologia, Educação Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. in *A contribuição da Educação Ambiental à Esperança de Pandora*. Editado por J. Santos & M Sato, pp. 133-144. São Carlos: Rima Editora.

Olinto, A. 2012. O Mercado e o Sagrado: Reflexões. in *Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. 3. ed. Editado por A. Vogel; M. A. Mello & J. F. Pessoa de Barros, pp. 9-16. Rio de Janeiro: Pallas.

- Oliveira, M. F. & O. J. Oliveira. 2011. Influências de origem africana na percepção do corpo e da saúde e sua relação com a natureza. in *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador: UFBA. Disponível em <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306699016_ARQUIVO_2011_CONLABInfluenciasdeorigemafricananapercepcaodocorpoedasaude_novo.pdf>. Acesso em 14 jul. 2014.
- Oliven, R. G. & R. Pinheiro-Machado. 2007. Apresentação. *Horizontes Antropológicos* 13(28):7-13.
- Pacheco, A. S. 2010. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. *Horizonte* 08(17):88-108.
- 2011. Astúcias da Memória: Identidades Afroindígenas no corredor da Amazônia. *Revista Tucunduba* 01:40-51.
- 2013. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte* 11(30):476-508.
- Peirano, M. 1979. A reima do peixe: proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icarai, Ceará). *Pesquisa Antropológica v. 21*. Brasília: UNB. 165p.
- 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 178p.
- Posey, D. A. 1997. Introdução: Etnobiologia, teoria e prática. in *Suma Etnológica Brasileira I: Etnobiologia*. 3.ed. Editado por B. G. Ribeiro, pp. 1-15. Belém: Editora Universitária da UFPA.
- Poulain, J. P. 2004. *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Póvoas, R. C. 1989. *A linguagem do candomblé: níveis sóciolinguísticos de integração*. Rio de Janeiro: José Olympio. 193p.
- 2006. Dentro do quarto. in *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2.ed. Editado por C. Caroso & J. A. Bacelar, pp. 213-237. Rio de Janeiro: Pallas.
- Prandi, R. 2001a. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo Companhia das Letras.
- 2001b. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16(47):43-59.
- 2004. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados* 18(52):223-238.
- 2005. *Os Orixás e a natureza*. Disponível em <<http://www.aguiadourada.com/pdf/natureza.pdf>>. Acesso em 12 ago. 2013.
- 2008. A dança dos caboclos: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués & G. M. Villacorta, pp. 31-49. Belém: Editora Universitária da UFPA.

- Prandi, R.; A. Vallado & A. Souza. 2001. Candomblé de caboclo em São Paulo. in *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 120-145. Rio de Janeiro: Pallas.
- Querino, M. 1957. *A Arte Culinária na Bahia*. Salvador: Progresso. 86p.
- Rabelo, M. C. M. 2013. *Os Percursos da Comida no Candomblé de Salvador*. Disponível em <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/n11/05_DOS_Rabelo.pdf>. Acesso em 14 jul. 2013.
- Rappaport, R. 1990. Ecosystem, population and people. in *The Ecosystem Approach in Anthropology: From concept to practice*. Editado por E. Moran, pp. 41-72. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Richards, A. 1939. *Land, labour and diet in northern Rhodesia*. Oxford: Oxford University Press. 418p.
- Risério, A. 2004. *Uma História da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal.
- Rodrigues, H. & M. Goldman. 2011. *Do Lado do Tempo: O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias Contadas a Marcio Goldman*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras. 100p.
- Salles, V. 1971. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas / UFPA. 336p.
- Santos, B. S. 2007. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos – CEBRAP* 79:71-94.
- Santos, C. H. R. 2000. Candomblé, Mídia e Poder – A Trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméia. in *IX Simpósio Regional: História, Memória e Comemorações – Caderno de Resumos*. p. 282. Niterói (UFF): ANPUH.
- 2006a. Consumindo o candomblé: estudo sobre a comunicação dos objetos dessacralizados e trocas sígnicas na pós-modernidade. *E-Compós* 6:1-21.
- Santos, J. E. 2002. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. São Paulo: Editora Vozes. 240p.
- Santos, M. S. A. 2006b. *Òsosi: o caçador de alegrias*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia.
- Serra, O. J. T. 2002. Nota sobre o mundo das folhas. in *O mundo das folhas*. Editado por O. J. T. Serra; E. Velozo; F. Bandeira & L. Pacheco, pp. 1-17. Salvador: Universidade Estadual de Feira de Santana / Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Serra, O. J. T.; M. C. Peniche & S. Peniche. 2010. Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia. *Mediações - Revista de Ciências Sociais* 15(1):163-178.

Silva, M. C. 2006a. *Conhecimento científico e o saber popular sobre os moluscos nos terreiros de candomblé de Recife e Olinda, Estado de Pernambuco*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

Silva, V. G. 2005a. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro. 149p.

— 2005b. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP* 67:150-175.

— 2006b. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP. 194p.

Simmel, G. 1978. *The Philosophy of Money*. London: Routledge. 640p.

Simson, O. R. M. 1998. Imagem e memória. in *O Fotográfico*. Editado por E. Samain, pp. 21-34. São Paulo: Hucitec.

Smith, P. 1979. L'efficacité des interdits. *L'Homme* XIX(1):5-47.

— 1991. Interdit. in *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Editado por P. Bonte & M. Izard, pp. 381-382. Paris: Presses Universitaires de France.

Sousa Júnior, V. C. 1998. A cozinha, os orixás e os truques: Entre a invenção e a recriação onde o tempo não para. in *Seminário Temático "Os afro-brasileiros". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo: PUC. Disponível em <http://www.okitalande.com.br/saibamais_cozinha.htm>. Aceso em 16 jul.2014.

Souza, B. J. 1957. Prefácio: Em torno da geografia da alimentação. in *A Arte Culinária na Bahia*. Editado por M. Querino, pp. 7-16. Salvador: Progresso.

Steiner, F. B.; J. D. Adler e R. Fardon. 1999. *Selected Writings: Taboo, truth, and religion*. London: Berghahn Books. 279p.

Toledo, V. M. 1992. What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline. *Ethnoecológica* 1(1):5-21.

Toledo, V. M. & N. Barrera-Bassols. 2009. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 20: 31-45

Tupinambá, P. 1973. *Batuques de Belém*. Belém: Academia Paraense de Letras.

Turner, V. 1974. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes. 248p.

Vallado, A. 2008. O Candomblé de Caboclo na Metrópole. in *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués & G. M. Villacorta, pp. 237-246. Belém: Editora Universitária da UFPA.

Verger, P. & R. Bastide. 1992. Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagô do Baixo Benin. In *Artigos (Tomo I)*. Editado por P. Verger, pp. 119-159. Salvador: Currupio.

- Verger, P. 2012. *Ewé - O uso das plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras. 762p.
- Vergolino, A. 2000. Religiões africanas no Pará: uma tentativa de reconstrução histórica. *Amazônia IPAR* 2(2): 34-38.
- 2005. Panorama Religioso e Cultural da Amazônia. in *Amazônia, Desafios e Perspectivas para a Missão*. Editado por P. R. P. Mata & I. C. Tada, pp. 61-79. São Paulo: Paulinas.
- Vida, S. S. 2007. Sacrifício animal em rituais religiosos: liberdade de culto versus direito animal. *Revista Brasileira de Direito Animal* 2 (2): 289-305.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144.
- Voeks, R. A. 1997. *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Vogel, A.; M. A. Mello & J. F. Pessoa de Barros. 2012. *Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas. 204p.
- Wagner, R. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Webster, H. 1952. *Le Tabou: Etude Sociologique*. Paris: Payot. 352p.
- Whiteford, L. M. 1997. The ethnoecology of dengue fever. *Med. Anthropol* 11(2):202-23.
- Woortmann, K. 2004. O sentido simbólico das práticas alimentares. in *Coletânea de palestras do 1º Congresso de Gastronomia e Segurança alimentar*, pp. 10-43. Brasília: UnB.
- 2008. Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. *Caderno Espaço Feminino* 19(1):17-30.
- Zelizer, V. A. 2009. Dualidades perigosas. *Mana* 15(1):237-256.

ANEXO I

NOTAS SOBRE O USO DE ANIMAIS NO ILÉ ASÉ IYÁ OGUNTÉ

1. Todos os animais chegam a casa com no mínimo um dia de antecedência, pois serão lavados e passam por um período de 24 horas de jejum, antes do corte.
2. Antes do sacrifício, os animais são consagrados e têm os pés e as cabeças lavadas com água contendo folhas de aroeira e acocô.
3. Se por ventura ocorrer de se sacrificar um animal que estava grávida, o filhote igualmente consagrado, deve ser encaminhado a alguma mata, devidamente acompanhado de folhas de aroeira, milho branco e Açaça (canjica em folha de bananeira).
4. Quanto a exigência de cor, tal características somente seguem regras rígidas para os seguintes orixás: Oxalá, Oyá Balé e Xangô Airá somente recebem animais brancos. Iewá somente recebe animais negros
5. Animais dedicados a Nanã são sacrificados com uma faca de bambu, feita artesanalmente pelos Axoguns da casa, pois este orixá tem disputas com Ogum e se recusa a usar seus metais.
6. Os ibás são os assentamentos sagrados dos orixás. Nos ibás se despeja sangue do animal ofertado e posteriormente é enfeitado com penas que grudam no sangue. IYá Ejité explica que é uma espécie de cortina, uma camuflagem para que o orixá possa comer em privacidade.
7. As comidas preparadas na cozinha são ofertadas nos oberós, espécie de alguidar que simbolizam a terra. Os oberós são diferentes de acordo com os orixás. São de barro para Ogum, Xangô e Nanã. De madeira, se for oval pode servir para Xangô, mas para Oyá tem que ser ovalado. Oberós de louça servem para todos os demais orixás.
8. O pombo é um animal consagrado a Oxalá. Sempre é o último a ser sacrificado, "fechando o ciclo" (Iyá Ejité). É o único animal sacrificado que não se converte em comida para os homens. É exclusivo dos orixás.
9. Caboclos só comem "bichos de penas", podendo ser indistintamente qualquer um.
10. O jabuti só se faz presente no ritual de iniciação (saída de Yaô). A explicação dos religiosos é que o iniciado deve seguir um caminho progressivo, assim deve receber primeiramente o sangue frio do jabuti. Aos outros animais, se atribui que sejam dotados de sangue quente. O jabuti também pode ser ofertado unicamente ao orixá Xangô.

11. Exú não come picotas, somente come bode, cabra, galinhas ou galos, dependendo do dono da cabeça.
12. Quando um animal de "4 pés" é sacrificado, costuma se dizer que ele "vai calçado". Isso corresponde que para cada pata sua, deve-se sacrificar um exemplar de galinha ou galo. Vale destacar que além de bodes, cabras, carneiros e ovelhas, o jabuti também é considerado um animal de "4 pés".

ANEXO II

PRINCIPAIS RITUAIS QUE UTILIZAM ANIMAIS NO ILÉ ASÉ IYÁ OGUNTÉ (OBRIGAÇÕES)

Iniciação:

A iniciação é considerada como um nascimento na religião. Existem dois rituais distintos, um para Yaô e outro para futuras autoridades na casa.

Yaô: nasce somente com um orixá e para ele será ofertado: 1 bode ou carneiro (dependendo do orixá), 1 jabuti, 2 patos, 2 picotas, 5 galinhas e 2 pombos.

Autoridades: nasce com três orixás e para cada um deles será ofertado: 1 bode ou carneiro (dependendo do orixá), 4 galinhas, 1 pato, 1 picota e 1 pombo.

1º Ano:

Somente "bichos de pena": 1 pato, 1 picota, 1 galinha e 1 pombo. O Exú do iniciado também come 3 galos ou galinhas.

3º Ano:

Ritual do grande equilíbrio

É umas das obrigações mais caras, pois além do orixá da cabeça, Exú também vai comer animal de "4 pés", e por conseguinte, todos os animais serão em dobro em relação a iniciação. É uma das obrigações mais importantes, pois, segundo Iyá Ejité, quem consegue permanecer no candomblé até esse ponto, dificilmente abandona a religião. Além disso, os búzios podem revelar que outros orixás, além do orixá de cabeça do iniciado, deve ser assentado e, neste caso, também deve comer, o que pode provocar um efeito multiplicador na presença de animais. Se utilizam os mesmos animais da iniciação, com exceção do jabuti. Nessa obrigação Exú também come 3 galos ou galinhas.

7º Ano

Se repete os mesmos procedimentos do 3º ano. Os búzios podem indicar a necessidade de se acrescentar outros orixás ao repertório do iniciado, sobretudo se o religioso for receber o Deká. Neste caso, esses orixás também devem ser alimentados, seguindo as mesmas regras aplicadas para a iniciação.

14º Ano

Também há uma repetição quanto aos procedimentos do 3º ano. Caso o iniciado já possua templo religioso, deve acrescentar uma maior panteão de orixás.

21º Ano:

Última obrigação. Existe uma repetição quanto aos procedimento do 3º ano. Porém os búzios podem revelar outros orixás a serem assentados.

Apesar dessa ser considerada a última obrigação, todo filho deve dar de comer aos seus orixás todos os anos.

ANEXO III

EBÓS

Todo ritual de Ebó se processa em três dias consecutivos. Assim temos

1º Ebó de Egungun (espíritos dos mortos): Se presta a limpeza e não há corte de animais, porém se utiliza um galo ou galinha que posteriormente é solto nas imediações da casa, seguindo o princípio do sacudimento.

2º Ebó de Exú: Exú é conhecido como o senhor que abre os caminhos e tem a primazia nas oferendas. Existe o corte de 1 galo ou 1 galinha para Exú.

3º Ebó de Equilíbrio de Odu: Tem a função de harmonizar as energias. Não se utiliza animais.