



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

**MADELYNE DOS SANTOS BARBOSA**

**RITUAIS TOTÊMICOS E PRÁTICAS EDUCATIVAS DE UM CANDOMBLÉ KETU**  
**EM FORTALEZA**

**FORTALEZA**

**2018**

**MADELYNE DOS SANTOS BARBOSA**

**RITUAIS TOTÊMICOS E PRÁTICAS EDUCATIVAS DE UM CANDOMBLÉ KETU  
EM FORTALEZA.**

Dissertação de mestrado apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do Título de Mestre. Do Núcleo História e Memória da Educação- NHIME. Eixo: História e Memória e Práticas Culturais Digitais.

Orientador: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.

**FORTALEZA**

**2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará

Biblioteca Universitária

---

B199r      Barbosa, Madelyne dos S..  
Rituais Totêmicos E Práticas Educativas De Um Candomblé Ketu Em Fortaleza  
/ Madelyne dos S. Barbosa. – 2018. 100 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação,  
Programa de Pós- Graduação em Educação, Fortaleza, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.

1. Práticas Educativas. 2. Totemismo. 3. Candomblé. I. Título.

CDD 370

---

**MADELYNE DOS SANTOS BARBOSA**

**RITUAIS TOTÊMICOS E PRÁTICAS EDUCATIVAS DE UM CANDOMBLÉ KETU  
EM FORTALEZA**

Dissertação de mestrado apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito para obtenção do Título de Mestre. Do Núcleo História e Memória da Educação- NHIME. Eixo: História e Memória e Práticas Culturais Digitais.

Orientador: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.

Aprovada em: \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lia Machado Fiúza Fialho

Universidade Estadual do Ceará - (UECE)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. José Rogério Santana

Universidade Federal do Ceará (UFC)

## AGRADECIMENTOS

Aos Orixás que me guardam e me guiam. Exu que permitiu e ajudou que esse estudo pudesse acontecer. Oyá, senhora de mim e dona do meu orí, que sempre apareceu como a certeza nos momentos mais incertos.

Ao meu pai Ricardo (in memoriam) na certeza de que mesmo em planos físicos separados ele sentirá orgulho de mim.

A minha mãe, por tomar de conta do meu bem mais precioso enquanto trilho o caminho dos meus sonhos.

A minha filha Marina Flôr que mesmo em sua inocência e amor é a fonte de todas as minhas forças e o lugar onde encontro minha alegria.

Ao meu companheiro e amor Éden Barbosa por me ensinar o que é caminhar junto, por toda paciência, atenção, suporte e escuta durante o estudo e principalmente por ter trazido para a minha vida uma pedrinha preciosa chamada Theo.

Aos meus familiares e amigos por todo amor e compreensão neste período de estudos e pesquisa.

Ao meu orientador, José Gerardo Vasconcelos por todos os caminhos apontados e orientações pertinentes.

Aos companheiros de NHIME, por tudo que aprendo com vocês a cada encontro.

Aos professores convidados para banca pela gentileza intelectual e valiosas contribuições.

Ao CNPQ pelo financiamento desta pesquisa.

Ao *Ilê Axé Omótifé* na figura de Mãe Valéria por ter me iniciado na religião dos Orixás.

“Questionar é uma arte. Questionar-se é a arte das artes”.

(Provérbio Iorubá brasileiro)

## RESUMO

O intento deste estudo está em identificar as práticas educativas *não-formais* e *informais*, transcorrentes no cotidiano ritual de um terreiro de Candomblé em Fortaleza. Percebendo o instante em que o fazer religioso se funde em práxis educativa, e que fazem do terreiro afro-brasileiro um espaço construtor de saberes, legitimado pela tradição oral e pela memória ancestral. Trata-se, pois, de uma pesquisa qualitativa, de abordagem etnográfica que usou como instrumento de construção dos dados o estudo de caso. Assim, o estudo teve acesso aos por menores que circundam uma tradição religiosa ritual de milênios. As observações, as anotações em caderneta de campo, os registros imagéticos, e as interlocuções concedidas pelos sujeitos da pesquisa: Sr. Lagos, Mãe Ilesá e Ogan Ibadan minudenciam um entendimento mais depurado a respeito das concepções das práticas religiosas e educacionais de um templo de Candomblé. Os resultados apresentados nesta pesquisa: O Ritual do Orô para Exu e o ritual do Ebó aparecem em detalhes, falas e situações. O sacrifício animal para Exu aqui é pensado enquanto totemismo, numa relação totêmica que se estabelece no ato de oferecer os animais por meio de imolação sagrada aos Orixás. E o Ritual do Ebó se mostra em toda profundidade no caso do Sr. Lagos. Deste modo, os dois rituais se situam no estudo enquanto elementos de tradição Iorubá e, sobretudo enquanto o momento que o terreiro produz educação não-formal. Ensinando fundamentos religiosos e perpetuando uma tradição ágrafa.

**Palavras-Chave:** Práticas Educativas. Totemismo. Candomblé.

## **ABSTRACT**

The purpose of this study is to identify non-formal and informal educational practices, which are transcendent in the daily ritual of a Candomblé terreiro in Fortaleza. Perceiving the moment in which the religious making is fused in educational praxis, and that make the Afro-Brazilian terreiro a constructor space of knowledge, legitimized by the oral tradition and the ancestral memory. It is, therefore, a qualitative research, ethnographic approach that used as a data construction tool the case study. Thus, the study had access to the smaller ones that surround a ritual religious tradition of millennia. The observations, the notes in the field book, the image records, and the interlocutions granted by the subjects of the research: Mr. Lagos, Mãe Ilesá and Ogan Ibadan minuden a more refined understanding regarding the conceptions of the religious and educational practices of a temple of Candomblé. The results presented in this research: The Ritual of the Orô for Exu and the ritual of the Ebó appear in details, speeches and situations. The animal sacrifice for Exu here is thought of as totemism, in a totemic relation that is established in the act of offering the animals by means of sacred immolation to the Orixás. And the Ebó Ritual is shown in all depth in Mr. Lagos' case. In this way, the two rituals are situated in the study as elements of Yoruba tradition and, especially as the moment that the terreiro produces non-formal education. Teaching religious foundations and perpetuating an established tradition.

**Keywords:** Educational Practices. Totemism. Candomblé.

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 -	Lista de totens sacrificados na função.....	50
Quadro 2 -	Lista de ingredientes e temperos.....	50
Quadro 3 -	Elementos utilizados no ebó.....	80
Quadro 4 -	Folhas utilizadas no ebó.....	81
Quadro 5 -	Banhos utilizados no ebó.....	81

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 -	Orixá em momento de benção.....	45
Imagem 2 -	Quartinhas.....	47
Imagem 3 -	<i>Obí</i> e pimenta da costa no <i>pêpelê</i> .....	49
Imagem 4 -	Obí africano.....	54
Imagem 5 -	Banquete servido.....	58

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	OMOLÚWABI: QUANDO A SOCIEDADE É A ESCOLA.....	22
2.1	Tecendo e desvelando relações entre a prática religiosa e a prática educativa.....	22
2.2	Terreiro: patrimônio, prática educativa e religiosa.....	26
2.3	O templo da educação e a educação do templo.....	28
3	NÓS PEDIMOS LICENÇA CULTUANDO, LARÔÎÊ.....	34
3.1	Candomblé: religião brasileira de divindades africanas.....	34
3.2	Memória ancestral, tradição oral e educação.....	36
3.3	A oferenda e o religare.....	37
3.4	Exu é o primeiro a receber os agrados dos adeptos.....	40
3.5	Exu e a importância do <i>Osé</i> semanal.....	43
3.6	O Sacrifício para Exu.....	46
4	BARÁ, SENHOR E PAI DO EBÓ. <i>EBÓ</i> , A CURA DA ALMA.....	60
4.1	O espaço religioso para cuidar dos malefícios do corpo e da alma.....	60
4.2	O Candomblé e o equilíbrio do corpo e da alma.....	64
4.3	O Jogo de búzios.....	68
4.4	O tratamento espiritual: <i>Ebó</i> .....	75
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
	REFERÊNCIAS.....	91
	GLOSSÁRIO.....	93

## 1 INTRODUÇÃO

“Só se levanta para ensinar aquele que se abaixou para aprender.”  
(Provérbio Iorubá)

Antes de adentrar ao que concerne introduzir este estudo, considero importantíssimo contextualizar o caminho que conduziu até a temática por mim escolhida enquanto pesquisadora. Posso afirmar que tudo se iniciou na Faculdade de Educação, FAGED – Universidade Federal do Ceará, no ano de 2012, onde eu era graduanda em Pedagogia e quando ingressei no Programa de Educação Tutorial (PET), no qual eu era bolsista que realizava atividades de ensino, pesquisa e extensão.

As atividades eram individuais e coletivas, sob a orientação de um Professor Tutor. Recordo-me que o tutor, na eminência de publicar um livro com coletâneas das pesquisas dos bolsistas nos agrupou, e eu formei grupo com Éden Barbosa (também bolsista do PET e aluno do curso de Pedagogia) e a professora Ercília Olinda. Nos reunimos e decidimos, então, pesquisar o terreiro de Candomblé que o Éden Barbosa fazia parte, para produção de um artigo científico<sup>1</sup>.

Fui instigada, tanto para os estudos acadêmicos no tocante à área da educação, quanto em aprofundar compreensões acerca de questões étnicas da cultura afro-brasileira. Conseqüentemente, como fruto desta instigação surgiram outras pesquisas, muitas delas fazendo uso da observação participante, que culminaram em outros artigos acadêmicos, vinculados a eventos, livros e mídias digitais.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> O Candomblé na História de vida da Yalorixá Valéria de Logun Edé: Aprender a ser e a resistir. In: Arte, Educação e Diversidade. Ed. UFC (2014)

<sup>2</sup> Olinda, E. M. B. ; BARBOSA, E. S. ; BARBOSA. S. MADELYNE . Arte, Educação e Diversidade. 1. ed. Fortaleza: Edições UFC, 2014. 135p .

VASCONCELOS, J. G. (Org.) ; BARBOSA. S. MADELYNE (Org.) ; Oliveira, L.K.S. (Org.) . Arte, Educação e Diversidade. 1. ed. Edições UFC: Fortaleza, 2014. 135p .

BARBOSA, E. S. ; BARBOSA. S. MADELYNE . AXÉ PRO QUE DER E VIER: MÃE VALÉRIA E RESISTÊNCIA RELIGIOSA. In: XIII Encontro Cearense de História da Educação ? ECHE III Encontro Nacional do Núcleo de História e Memória da Educação ? ENHIME III Simpósio Nacional de Estudos Culturais e Geoeeducacionais ? SINECGEO, 2014, Fortaleza. Educação, História e Geopolítica no contexto do pós-1964. Fortaleza: CDD: 370.981 31, 2014. p. 27.

BARBOSA. S. MADELYNE; BARBOSA, E. S. . O Museu Afro Ilê Axé OmóTifé: Ensino, História e Memória. In: I Seminário Estadual de Práticas Educativas, Memória e Oralidade, 2014, Baturité. Práticas educativas, memória e oralidade. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 1-250.

Eu mal percebia que na medida em que eu pesquisava, observava e participava do cotidiano do terreiro enquanto pesquisadora e amiga da casa, sem perceber eu começava a adentrar num processo de *religare*<sup>3</sup>.

Na ocasião da pesquisa para o artigo do livro, conheci o *Ilê Axé Omó Tifé*, templo de Candomblé *Ketu*<sup>4</sup> e conheci também, Mãe Valéria de *Logun Edê*<sup>5</sup>, mãe de santo do colega de PET, e líder religiosa do *Ilê Axé Omó Tifé*.

O primeiro estudo foi sobre a história de vida de Mãe Valéria no Candomblé, posteriormente houveram outros, que abordavam temáticas sobre a questão do preconceito religioso na urbe, sobre a importância da salvaguarda e do patrimônio material e imaterial dos terreiros, sobre ritos e mitos. Não obstante, à medida que eu conhecia e começava a refletir e compreender questões sobre identidade, história, memória e práticas educativas que aconteciam no terreiro, mais eu descobria em mim essa ancestralidade afro-brasileira.

O ano de 2015 com suas pesquisas instrumentadas pela experiência de campo no Candomblé, e sendo o Candomblé uma religião iniciática, a iniciação fora um caminho espontâneo e de gratas surpresas. Neste ínterim me iniciei no Candomblé, pelas mãos e sob os cuidados de Mãe Valéria. Nasci para o orixá Oyá<sup>6</sup> e para a compreensão e vivência de uma cosmovisão<sup>7</sup> de mundo, religião, educação, vida e sociedade completamente distinta de tudo o que já pudera cogitar, a cosmovisão africana.

Não obstante, mais ou menos nesse mesmo recorte temporal, estava eu também a escrever minha monografia: *O Amalá de Xangô: História, memória e rito no Ilê Axé Omó Tifé*<sup>8</sup>. A perspectiva do estudo monográfico foi de registrar um dos ritos mais tradicionais do

<sup>3</sup> Termo em latim, para designar religião. Estabelecendo na religiosidade o ato de ligar-se espiritualmente a forças superiores por meio da fé.

<sup>4</sup> Uma das nações do Candomblé a qual se cultuam entidades chamadas Orixás.

<sup>5</sup>Do iorubá *Lógunède*, é um orixá africano que, na maioria dos mitos, costuma ser apresentado como filho de Oxum e Oxóssi. Segundo as lendas, vive seis meses nas matas caçando com Oxóssi e seis meses nos rios pescando com Oxum. Orixá relacionado a riquezas e representado por um menino caçador

<sup>6</sup> É conhecida também como Iansã. Oyá também está relacionada ao culto dos mortos, onde recebeu de Xangô a incumbência de guiá-los a um dos nove céus de acordo com suas ações.

<sup>7</sup> Maneira subjetiva de ver e entender o mundo, especialmente as relações humanas e os papéis dos indivíduos e o seu próprio na sociedade, assim como as respostas a questões filosóficas básicas, como a finalidade da existência humana, a existência de vida após a morte etc.

<sup>8</sup> BARBOSA, Madelyne dos Santos. **O Amalá de Xangô** : história, memória e rito no Ilê Axé Omó Tifé. 2015. TCC (graduação em Educação ) - Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Fortaleza, 2015. Disponível em: <<http://www.repositoriobib.ufc.br/000028/0000283a.pdf>>. Acesso em: 11/06/2017. Número de chamada: **299.673098131 (BCCE)**

Candomblé, o *Amalá*, sua tradição e os processos de ensino e aprendizagem que acontecem no terreiro.

O escopo do trabalho de monografia contém dados etnográficos, oriundos das observações, concomitante ao aporte teórico de pensadores da educação, bem como de pesquisadores da vertente afro-brasileira. Assim, o Candomblé foi pensado e compreendido à luz dos conceitos de educação informal e não-formal, que serão discutidos ao longo do desenvolver dos capítulos.

Isto posto, com a conclusão do curso de Pedagogia, e em seguida com o ingresso no mestrado acadêmico da Faculdade de Educação, no núcleo de História e Memória da Educação, vi, portanto, a oportunidade de aprofundar meus estudos acerca dos rituais de sacrifício, enquanto elemento tradicional litúrgico, e também observar as práticas educativas que caminham juntamente com o fazer religioso.

Em vista disso, este estudo dissertativo ultrapassa os limites de uma mera produção textual para obtenção de título de mestrado acadêmico, ele representa o meu encantamento e respeito pelo mundo sagrado dos Orixás. Colaborando ainda, com o crescente processo de legitimação e difusão da cultura afro-brasileira nos meios textuais e, em sua maioria, inseridos em estudos acadêmicos. Objetivando, desta forma, a partir de um estudo etnográfico, a imersão e conseqüentemente a reflexão acerca das imolações totêmicas<sup>9</sup> ocorridas num templo de Candomblé e suas implicações no fazer pedagógico cotidiano do terreiro.

Considerando de suma relevância no fluir e compreensão dos ritos religiosos aqui relatados, enfatizar, novamente, minha relação pessoal com o tema: Sou *Iaô*<sup>10</sup> iniciada no Candomblé há três anos, sou filha de *Oyá*. Tenho muita proximidade à temática, os tabus religiosos não existem para mim, pelo fato de ser nativa na religião, e de alguma forma esse “ser nativo” é o que me tem permitido transitar nos rituais, locais e ocasiões restritos à pessoas iniciadas.

No livro *O antropólogo e sua magia* Vagner Gonçalves Silva (2015-27) a elucidação do conceito “campo” se aplica veementemente ao que me propus fazer:

---

<sup>9</sup> As imolações elegem um emblema, um símbolo definido nas ciências sociais como totem. Tal totem é simbolizado por animais ou vegetais e segundo Durkheim são acessíveis e fáceis de significar. O totemismo Hoje. (LEVI-STRAUSS, 2003).

<sup>10</sup> Termo em Iorubá que designa o noviço iniciado com menos de sete anos na religião.

O campo não é somente a nossa experiência concreta (mesmo se essa fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira-mão”.

Somado a isso, seguindo a linha de pensamento Clifford Geertz (1978), pesquisar rituais religiosos transcende as análises científicas usuais, uma vez que se trata de aspectos culturais religiosos que se expressam por meio da experiência religiosa, experiência essa que se vivida pelo pesquisador, deverá ultrapassar parâmetros de mensuração e julgamentos para validações científicas.

Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática [...]. Qualquer que seja o papel que a intervenção divina possa ou não exercer na criação da fé – e não compete ao cientista manifestar-se sobre tais assuntos, de uma forma ou de outra – ele está, pelo menos basicamente, fora do contexto dos atos concretos de observância religiosa que a convicção religiosa faz imergir no plano humano. (GEERTZ, 1978, p. 129).

Avanço refletindo sobre o conceito do termo Candomblé, partindo das referências apontadas nesta pesquisa e da vivência diária com o fazer religioso. Saliento que Candomblé é uma religião brasileira de origem africana, a qual qualquer pessoa pode participar, que cultua entidades que provocam nos médiuns o fenômeno espiritual da possessão<sup>11</sup>, entidades essas que conhecemos por Orixás, e que dantes eram cultuadas de forma isolada em regiões distintas da África e que com o flagelo da escravidão aqui chegaram e se agruparam passando a ser cultuadas de maneira única e coletiva. Conforme descreve Roger Bastide (2001-78) “No Brasil, porém, a novidade é que o candomblé não é templo de uma única divindade; como dissemos, é um resumo de toda a África mística”.

Na África, e aqui advirto para a imensidão do continente africano com sua geografia, cultura, etnias e, por conseguinte religiosidades. Tais formas religiosas se organizavam em tribos, clãs e famílias, de maneira delimitada ao parentesco e região geográfica findaram por influenciar na formação do Candomblé no Brasil, onde o mesmo também se ramificou em basicamente três nações: *Ketu, Jeje e Angola*.

Este estudo, em específico, faz uso dos parâmetros da tradição *Ketu*. Ainda que, em diversos momentos de conceitualizações e fragmentos históricos, eu retome as referências do culto tal e qual aconteciam na África no sentido de comparar ao culto brasileiro,

---

<sup>11</sup> Termo que designa o momento em que o Orixá possui o corpo do médium. Sendo o mesmo que entrar em transe.

analisando as práticas educativas orais para a transmissão e perpetuação dos saberes e tradições litúrgicos.

Evidencio, ainda, que esta África a qual me reporto, é um continente por mim, até o presente momento, não conhecido, todavia, me refiro a África como imagino que seja, partindo das leituras de pesquisadores que lá estiveram e a descrevem, procurando filtrar ainda, as relações que se estabelecem em cada uma das descrições, uma vez que o continente muitas vezes aparece subjogado na literatura histórica brasileira, ordinariamente caracterizado na qualidade de negros coitados que foram escravizados e que convivem com a miséria. Relato de pessoas que nunca lá estiveram. E apenas reproduzem discursos eurocêntricos cristalizados.

Prosseguindo expondo o objeto de estudo desta pesquisa, o Candomblé, com sua história, ancestralidade, memórias e apresentando ainda, um breve esboço sobre sua fundação e as ramificações de nações no Brasil. Delimitando o Candomblé de nação *Ketu* enquanto uma de suas ramificações a qual dois de seus rituais tradicionais foram averiguados.

No terreiro de Candomblé, um espaço religioso, com seus mitos, ritos e preceitos, há uma forma de ensinar e aprender sobre a religião e sobre a vida em comunidade muito peculiar. Forma essa trazida e ensinada pela tradição *Iorubá*<sup>12</sup>, e que nos Candomblés brasileiros essa pedagogia se mantém sob salvaguarda e respeito ancestral.

Por meio das histórias da tradição oral, e da observação e também da prática religiosa diária, é que as intervenções educacionais vão acontecendo, os mais novos aprendem com os mais velhos, os mais velhos ensinam e observam como os mais novos fazem, e de maneira cíclica a prática educativa se efetiva.

Em diálogo com Geertz (1978) que reflete a *Religião enquanto um Sistema Cultural*, o Candomblé e todos os seus dogmas, ritos, mitos e tradições se insere em um sistema cultural muito peculiar, avesso à cultura ocidental intensamente vivida nos grandes centros urbanos.

Ora, se a religião em instância máxima representa um sistema cultural, faz-se então, necessário um atento olhar para o conceito de cultura indicado por Geertz:

---

<sup>12</sup> Trata-se de um conjunto de crenças originais e práticas religiosas do povo **iorubá**. Orinários do sudoeste da Nigéria e nas partes adjacentes do Benin e Togo, os quais com a escravidão vieram habitar as terras Brasileiras

Ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1978, p.103).

E, é justamente nessa amálgama de tradição, oralidade, história e memória, que perpetuam as práticas educativas e as transmissões de saberes dos terreiros que Jacques Le Gooff, ressalta a importância de pensarmos sobre essa história no presente.

Tal como as relações entre memória e história, também as relações entre passado e presente não devem levar à confusão e ao ceticismo. Sabemos agora que o passado depende parcialmente do presente. Toda história é contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, a seus interesses, o que não só é inevitável como legítimo. Pois que a história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente. (LE GOFF, 2013, p.53).

Este estudo para se desenvolver, transitou entre alguns aportes metodológicos, uma vez que a pesquisa exigiu uma imersão contínua no campo de pesquisa com a finalidade de observar e participar de dois dos seus rituais.

Sobretudo por toda especificidade da presente pesquisa, transito entre alguns métodos para a construção e coleta de dados, essa variante se fizera necessária devido a especificidade de cada capítulo, considere, portanto, o fato de que cada um deles assume caráter único. Os quais são costurados e misturados formando todo escopo textual, semelhante a uma colcha de retalhos, que tipicamente se assemelha a cultura brasileira.

Fazendo uso de uma das abordagens metodológicas aplicada de modo bastante frequente quando se trata do estudo de religiosidades afro-brasileiras, a etnografia. De acordo com Mattos (2011, p. 51) a Etnografia:

Compreende o estudo, pela observação direta e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas: um grupo de pessoas associadas de alguma maneira, uma unidade social representativa para estudo, seja ela formada por poucos ou muitos elementos, por exemplo: uma escola toda ou um grupo de estudo em uma determinada sala de aula. (MATTOS, 2011, p.51).

O método etnográfico por mim foi escolhido em virtude da necessidade de uma descrição do campo e sujeitos de pesquisa que ultrapassem os limites da superficialidade. Ao me propor observar e descrever em linhas acadêmicas o ritual do sacrifício animal religioso, a priori, há de se considerar que existem uma série de desdobramentos, particularidades e caminhos litúrgicos que levam até o ato sacrificial em si. Uma gama de processos de ensino e aprendizagem, práticas educativas dos mais velhos para com os mais novos que garantem que o ato sacrificial, objeto de estudo, de fato ocorra.

Lévi-Strauss em sua obra *Antropologia Estrutural* (1970, p.377), acrescenta:

A etnografia corresponde aos primeiros estágios da pesquisa: observação e descrição do trabalho de campo”. A etnologia, com relação à etnografia, seria “um primeiro passo em direção à síntese” e a antropologia “uma segunda e última etapa da síntese, tomando por base as conclusões da etnografia e da etnologia.

Consequentemente, somente observando e refletindo sobre as imolações totêmicas e os rituais de cura, enquanto ritos que carregam consigo elementos que ultrapassam os paradigmas religiosos, chegando aos símbolos sagrados, pode-se compreender de fato a cultura religiosa do Candomblé.

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo, o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. (GEERTZ, 1978, p.104).

O uso do método etnográfico possibilitou obter a acuidade que o estudo arroga. A citação de Geertz dialoga e fundamenta meu raciocínio no sentido de que a prática etnográfica está intrinsecamente relacionada ao ato de estabelecer relações, buscar sujeitos, transcrever textos, manter um diário de campo, e assim por diante.

Cada vez mais a etnografia vem se consolidando como uma atividade acadêmica profissional realizada inclusive por povos antes considerados apenas “objetos” desse conhecimento. “Sujeitos” e “objetos” da antropologia têm mudado de perfil em decorrência das mudanças nas relações políticas, econômicas e culturais entre os países que tradicionalmente “produziram” os primeiros e os continentes que tradicionalmente “forneceram” os segundos (GEERTZ, 1978, p.24).

Sob outra perspectiva, todavia, ainda fazendo uso do método etnográfico, me proponho adentrar em um estudo de caso. Para Yin (2001) o estudo de caso se aplica nas ciências humanas em pesquisas qualitativas, sempre que se propõe estudar um fenômeno (o “caso”) em seu contexto real.

Por esse motivo, o capítulo 4 (quatro) apresentará o caso de Sr. Lagos, cliente do terreiro etnografado, que buscou o referido templo religioso sob a eminência de um tratamento espiritual.

O estudo de caso é uma investigação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo (o “caso”) em profundidade e em seu contexto de mundo real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto puderem não ser claramente evidentes. (YIN, 2001, p.17).

O caso estudado fora analisado em sua total complexidade, partindo das narrativas orais concedidas pelo sujeito da pesquisa, gravadas em formato de áudio e em seguida transcritas em sua forma literal.

O estudo de caso é preferido durante o exame dos eventos contemporâneos, mas quando os comportamentos relevantes não podem ser manipulados. O estudo de caso conta com muitas das mesmas técnicas que a pesquisa histórica, mas adiciona duas fontes de evidência geralmente não disponíveis como parte do repertório do historiador: observação direta dos eventos sendo estudados e entrevistas das pessoas envolvidas nos eventos. (YIN, 2001, p.12-13).

Durante o estudo de caso, além das observações realizadas no recorte temporal de dois anos passados (2015), e registradas em caderneta de campo, Sr. Lagos e Mãe Ilesá foram entrevistados, agora já no recorte temporal atual, durante os processos de entrevistas narrativas, ambos foram instigados a revisitarem suas memórias e relatarem suas histórias no tocante ao caso explicitado.

As narrativas gravadas para o estudo de caso, além de fornecerem elementos, características e detalhes da experiência vivida há dois anos, ao narrar, Sr. Lagos e Mãe Ilesá revisitam suas memórias, revivem a sua história, e ao relatar novamente no presente à história se ressignifica, conforme Ferrarotti coloca:

Cada narração de um ato ou de uma vida é por sua vez um ato, a totalização sintética de experiências vividas e de uma interação social. Uma narrativa biográfica é inteiramente distinta de uma ocorrência; é uma ação social através da qual um indivíduo retotaliza sinteticamente sua vida (a biografia) e a interação social em curso (a entrevista) por meio de uma narrativa – interação. A narrativa biográfica conta uma vida? Diremos mais precisamente que ela conta uma interação presente por meio de uma vida. Não existe mais verdade biográfica numa narrativa oral e espontânea do que num diário, numa autobiografia e em certas memórias. (FERRAROTTI 2014, p. 73-74).

E é durante o relato do caso de Sr. Lagos que o texto conduz o leitor ao universo de símbolos que circundam o ritual do *ebó*, não somente enquanto prática de cura espiritual, mas também enquanto experiência religiosa particular. E assim, aportada por Ferrarotti, recorro à narrativa de Sr. Lagos, para tornar pública uma das práxis sociais de maior representatividade do Candomblé: "Se somos, se cada indivíduo representa a reapropriação singular do universal social e histórico que o circunda, podemos conhecer o social partindo da especificidade irreduzível de uma práxis individual." (FERRAROTTI, 2014p. 72).

Conjecturo de relevância mencionar que a entrevista com Sr. Lagos foi realizada no dia 08 de março de 2017, gravada em formato de áudio *mp3* em um gravador de voz, as perguntas já haviam sido elaboradas previamente, e eram perguntas direcionadas, e que

estimulavam narrativas abertas e de livre acesso as memórias dos acontecimentos. Em momento algum as narrativas foram interrompidas por mim para adendos ou reformulações de questões.

Ninguém conta sua própria vida e suas próprias *Erlebnisse* a um gravador, mas a outro indivíduo. As formas e conteúdos de uma narrativa biográfica variam de acordo com o interlocutor; depende da *interação representada pelo campo social da comunicação* e se situam no interior de uma reciprocidade relacional. (FERRAROTTI, 2014, p. 73).

De certo modo, foi estabelecido um laço relacional que possibilitou que Sr. Lagos narrasse um dos momentos mais difíceis de sua vida. E isso fora de suma importância para o processo narrativo.

As reais identidades dos sujeitos colaboradores desta pesquisa estão ocultas, substituídas por pseudônimos, para assim preservá-los de possíveis ataques e julgamentos, tendo em vista que o assunto abordado é um tabu<sup>13</sup>. Todavia, o conteúdo das falas e depoimentos permanece em transcrição literal.

Durante o período de imersão no campo de pesquisa levei comigo uma caderneta de campo, lápis e gravador de voz. Realizava observações, participava de alguns ritos, me distanciava e registrava na caderneta de campo. Numa tentativa de criar uma narrativa dos fluxos de coisas e símbolos que se experimentam na religiosidade afro-brasileira.

Pondero, ainda, a relevância de explicitar alguns adendos textuais, os termos em *Iorubá*, aparecem formatados em itálico e com escritos em português, conforme pronunciamos no terreiro, com notas de rodapé na página correspondente, e glossário ao final da dissertação.

Os áudios foram transcritos em sua forma literal, preservando neologismos, axiomas e dialetos. As falas e narrativas dos sujeitos da pesquisa, Sr. Lagos, Mãe Ilesá e Ogan Ibadan, aparecem no texto em formato de citação conforme sugere escrita acadêmica, assumindo pseudônimos, tendo seus nomes reais substituídos por cidades do continente africano. Os critérios de escolha desses três sujeitos foram os seguintes: a disponibilidade para participar da pesquisa e todos eles deviam ocupar postos diferentes perante a confraria religiosa (um cliente, uma sacerdotisa e um ogan).

---

<sup>13</sup> A questão do sacrifício animal nas religiões Afro-brasileiras é tida como um tabu, uma vez que a maioria dos preconceitos e juízos de valor que se faz acerca de tais religiões e de seus adeptos gira em torno da questão de se sacrificar animais. O estudo tenta mostrar o viés sagrado que há no ato sacrificial.

Busco proporcionar ao leitor deste texto uma gama de sensações: a visualização de um terreiro colorido, com cheiro e forma. As descrições dos rituais, as cantigas, as histórias de tradição oral, a fala dos filhos, líderes e clientes do templo são peças de um imenso quebra-cabeça que agora se monta, se encaixa e se apresenta para academia. As simples atividades cotidianas do terreiro assumem a preciosidade do registro escrito e acadêmico que percebe a relevância e a importância sabermos e desmistificarmos a religião ancestral: o Candomblé.

E assim, a presente pesquisa se amalgama em capítulos que entrelaçam em seu escopo textual o cotidiano de um terreiro de Candomblé da cidade de Fortaleza, cujo nome também real também fora substituído. O *Ilê Axé Orun Ayê* é o palco desta pesquisa, com seus ritos e tradições as práticas educativas.

Saliento, ainda, a importância da análise e estudo de práticas que escapam ao formalismo educacional e que permitem transcender e transmutar os conceitos e espaços pedagógicos.

Para tanto, organizo os capítulos que se desdobram entre os registros etnográficos do fazer religioso, cultural e pedagógico do terreiro, dialogando com os teóricos que fundamentam esta pesquisa: Clifford Geertz (1978), Jacques Le Gooff (2013), Lévi-Strauss (2003), Libâneo (2010), Carlos Rodrigues Brandão (2007), Muniz Sodré (1988), Pierre Fatumbi Verger (2009) e José Beniste (1997). Proponho também uma imersão no caso do Sr. Lagos. Tudo isso num sentido de aproximar o leitor da realidade observada e vivida durante esse estudo enfatizando os vínculos que emanam da prática religiosa à prática educativa.

O capítulo 1 (um) ficou a encargo de introduzir o presente estudo, enquanto o capítulo 2 (dois), intitulado: *Omolúwàbí<sup>14</sup>: quando a sociedade é a escola*, se fragmenta em três tópicos. O primeiro tece e desvela as relações entre as práticas religiosas do Candomblé e as práticas educativas. Apresenta o modelo educacional *Iorubá* também conhecido como *Omolúwàbí*, o qual a educação é uma prática e exercício diário, e revela o quanto deste modelo africano ainda pode ser encontrado nos terreiros de candomblé brasileiro.

No segundo tópico do capítulo 2, encaminho reflexões e um vislumbre para terreiro enquanto templo, patrimônio e espaço pedagógico. Relaciono conceitos, definições e marco histórico. E por fim, no terceiro tópico consubstancio o terreiro da educação e a

---

<sup>14</sup> Termo *Iorubá* que designa: um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que também se relaciona ao sentido educacional dos povos nagôs, ver *As Águas de Oxalá*, (BENISTE, 2005).

educação do terreiro, os modos e métodos de ensinar e aprender tradição e saberes litúrgicos ancestrais.

Na terceira seção deste ensaio me proponho registrar e desvelar um dos rituais mais tradicionais do Candomblé, a imolação ou sacrifício animal sob a forma de oferenda aos Orixás. Início com o estudo bibliográfico que fundamenta o Candomblé como religião brasileira, mas com tradições vindas do continente africano, apresentando a tenuidade entre a tradição do culto ao Orixá em determinadas regiões da África com a tradição do culto ao Orixá no Brasil.

No segundo segmento do capítulo 3 abordo aspectos sobre a memória e a tradição ritual, abordados juntamente com o importante o papel da educação na preservação e transmissão desses saberes. O terceiro tópico discorre sobre a oferenda e o processo de *relegare*. Em seguida, o orixá *Exu* revela-se em mito e rito, apresento o uso de dos mitos de tradição oral para explicar os ritos. E por fim, discorro sobre a forma tradicional do *Ilê Axé Orun Ayê* “cuidar” de *Exu* semanalmente e o ritual anual do sacrifício para *Exu* com seus símbolos, sujeitos e práxis.

Por fim, o capítulo 4 convida o leitor a conhecer o caso do Sr. Lagos e nesse processo, propõe um olhar para o templo religioso enquanto espaço de cura e acolhimento espiritual, apresentando o ritual do *ebó* em seus símbolos místicos e sagrados. Segredos são desvelados, as cortinas da tradição se abrem e as velas do conhecer e desmistificar se ascendem.

Então, vos proponho uma imersão nos processos religiosos que diferem muito da religiosidade ocidental, preconizo um completo despir de preconceitos, e asseguro um vislumbre de uma tradição que é muito mais que religião, é culto, é fé, é educação, é história, é memória, é resistência e é beleza que existe em identidade, corpo e experiência religiosa. Portanto, venham!

## **2 OMOLÚWÀBÍ<sup>15</sup>: QUANDO A SOCIEDADE É A ESCOLA**

Com a finalidade de perpetrarmos inicialmente as questões das práticas educativas que ocorrem de forma espontânea no fazer religioso dos templos de Candomblé, se faz necessário, antes de tudo desvelar, ou tornar visível o interior dos chamados Terreiros de Candomblé. Um espaço repleto de histórias, ritos, signos, tradição e experiências de culto ancestral.

Deste modo, as linhas que seguem procuram apresentar os modos de ensinar e aprender que circundam a religiosidade do Candomblé. Uma religião que não possui um livro sagrado e que seus dogmas e fundamentos religiosos são transmitidos na prática das atividades litúrgicas sob a forma oral.

Considero importante, de antemão reverenciar Mãe Ilesá líder religiosa do *Ilê Axé Orun Ayê*, que em sua enorme generosidade e pensamento vanguardista abriu as portas e o coração de seu terreiro para que este estudo pudesse acontecer, percebendo a relevância de tais reflexões não somente àqueles que buscam por leituras que abarquem o universo mítico-histórico-religioso do Candomblé, com também à academia em geral.

### **2.1 Tecendo e desvelando relações entre a prática religiosa e a prática educativa**

O presente capítulo se volta às práticas de educação tidas como informais, sobre as maneiras de ensinar e aprender os elementos tradicionais da religião. Para tanto, lanço a clichê indagação: O que seria educação? Estaria, portanto a educação fadada às instituições de ensino regular? O que fundamenta a educação informal e não-formal? Essas e outras ansiedades, compartilhadas com tantos outros colegas de profissão serão debatidas sob a luz de Paulo Freire (1994), Calos Rodrigues Brandão (1981) e José Carlos Libâneo (2004).

Além disso, a educação assume significado e viés que podem diferenciar ou até mesmo invalidar determinado objeto de estudo caso não fique explícita a área de conhecimento a qual se aplica. Sendo mais específica, sociólogos, psicólogos, administradores, médicos, historiadores, e muitos outros já abordaram e até arriscaram conceituar a educação.

---

<sup>15</sup> Termo Iorubá que designa: um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que também se relaciona ao sentido educacional dos povos nagôs, ver *As Águas de Oxalá*, (BENISTE, 2005).

Não busco generalizações, e pretendo, desta forma, deixar claro que o âmbito acadêmico o qual encaixo este estudo como uma pesquisa em educação se aproxima muito do conceito publicado pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1981), que apresenta uma educação com muitas faces e campos de atuação: casa, rua, igreja e etc, pois de muitos modos estamos envolvidos fazendo educação, ensinando ou aprendendo algo. A vida se amalgama à educação, nosso conviver em sociedade e nas organizações sociais se apresentam, desta forma, como grandes palcos de educação.

A educação tange aos processos de comunicação e interação, nos quais integrantes de uma dada sociedade captam saberes, habilidades, técnicas, atitudes e valores existentes no meio organizado, o que oportuniza o estágio necessário para construir outros saberes (LIBÂNEO, 2004).

De todo modo, para Paulo Freire (1994, p. 33) “A educação é, por si mesma, uma dimensão da cultura”. O autor ao por a educação enquanto cultura me leva refletir a respeito das práticas culturais enquanto práticas educativas. Logo, um terreiro de Candomblé com seus rituais, e formas de cultuar suas divindades, são mantenedores de uma tradição cultural e religiosa que se preserva viva por gerações, e o que sustenta, alimenta e perpetua essa tradição está justamente nos modos de ensinar e aprender do terreiro.

Ao mesmo tempo, Libâneo (2004) ressalta a educação e sua prática educativa como um processo inerente às sociedades, e deste modo, um terreiro de Candomblé sendo parte do todo social, se configura enquanto sociedade religiosa, portanto, sua prática religiosa é também uma prática educativa, segundo este autor:

A educação – ou seja, a prática educativa – é um fenômeno social e universal, sendo uma atividade humana necessária à existência e funcionamento de todas as sociedades. Cada sociedade pode cuidar da formação dos indivíduos, auxiliar no desenvolvimento de capacidades físicas e espirituais, prepará-los para a participação ativa transformadora nas várias instâncias da vida social. Não há sociedade sem prática educativa nem prática educativa sem sociedade. A prática educativa não é apenas uma exigência da vida em sociedade, mas também o processo de prover os indivíduos dos conhecimentos e experiências culturais que os tornam aptos a atuar no meio social e a transformá-lo em função de necessidades econômicas, sociais e políticas da coletividade. (LIBÂNEO, 2004, p.16-17).

Colocando em diálogo Brandão (1981), Libâneo (2004, 2010) e Freire (1994), posso afirmar que a educação estabelece uma relação processual e, de múltiplas faces, uma vez que não se restringe em um recorte temporal da vida, muito menos a um campo de

atuação, a educação acontece nos mais variados lugares e ocorre nas mais diversas modalidades.

Em Libâneo (2010) a educação é categorizada de três maneiras: a primeira é a *educação formal*, que se trata de uma educação escolarizada, aquela que certifica, planeja e avalia. A segunda é a *educação não-formal*, que seria uma ação que condiz com uma educação direcionada, com finalidades e até mesmo um estatuto institucional que a legitima, contudo a educação não formal não é escolarizada e não acontece em âmbito escolar. E ainda, a *educação informal*, que seria uma educação que não possui o intento direto de ensinar algo, embora isso ocorra, mas de forma não intencional.

Sendo mais específica, na citação que segue, o fragmento textual de Libâneo (2010) conceitua e diferencia a educação não-formal e a educação informal:

*A educação informal* corresponderia a ações e influências exercidas pelo meio, pelo ambiente sociocultural, e que se desenvolve por meio das relações dos indivíduos e grupos com seu ambiente humano, social, ecológico, físico e cultural, das quais resultam conhecimentos, experiências, práticas, mas que não estão ligadas especificamente a uma instituição, nem são organizadas. A *educação não-formal* seria a realizada em instituições educativas fora dos marcos institucionais, mas com certo grau de sistematização e estruturação. (LIBÂNEO, 2010, p.31).

Consequentemente, a educação não formal para Libâneo (2010) é aquela atividade que mesmo possuindo uma intencionalidade, existe um baixo grau de estruturação e sistematização, o que não anula as relações pedagógicas, mas estas são não formalizadas.

No terreiro de Candomblé, ora se pratica a *educação não-formal*, ora se pratica a *educação informal*. Por exemplo, no *Ilê Axé Orun Ayê* que é um templo religioso e também uma associação religiosa e cultural, possuidora de regras e um estatuto de regimento, mãe Ilesá ao preparar uma oferenda, ela requisita a participação de seus filhos, pois ela quer que os filhos mais novos, não somente a ajudem, mas que aprendam. A sacerdotisa convida-os à cozinha e direciona o seu fazer prático-litúrgico-religioso a ensinar a tradição. Nesse caso exemplificado, pode-se dizer que há uma prática de *educação não formal*, pois houve no ato litúrgico ritual a prática educativa conforme o conceito de Libâneo (2010), e no caso dessa oferenda, o ato de ensinar e aprender foi explicitamente direcionado.

A educação informal pode ser visualizada em outra situação. A saber, os cânticos no Candomblé, tradicionalmente são poemas que ao serem cantados assumem caráter de oração, e são executados da seguinte forma: em língua Iorubá, a sacerdotisa pronuncia os primeiros versos, e os filhos da casa os repetem em seguida. Essas cantigas são proferidas em

rituais e em outras situações também, e o caráter não intencional de ensinar como se entoam e se pronunciam cada palavra e termo, bem como seus significados e traduções configuram essa prática enquanto educação informal, uma vez que os filhos durante a repetição litúrgica religiosa estarão aprendendo fundamentos religiosos.

Então, o terreiro é um templo religioso que produz educação, segundo Brandão, (2007, p.13):

A educação existe onde não há a escola e por toda parte podem haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado. Porque a educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida. A vida que transporta de uma espécie para a outra, dentro da história da natureza, e de uma geração a outra de viventes, dentro da história da espécie, os princípios através dos quais a própria vida aprende e ensina a sobreviver e a evoluir em cada tipo de ser.

Libâneo (2010) coloca justamente, que a educação surge nessa transcendência de espaços, paredes e instituições, e que os processos educativos surgem, nas ações, nos exemplos e nas relações sociais entre indivíduos.

Educação é o conjunto das ações, processos, influências, estruturas, que intervêm no desenvolvimento humano de indivíduos e grupos na sua relação ativa com o meio natural e social, num determinado contexto de relações e classes sociais. (LIBÂNEO, 2010, p.30).

Isto é, nas interações sociais e trocas, no conviver e fazer coisas juntos que muito se aprende, o dia-a-dia numa roça de Candomblé e seus aprendizados e relações dialogam com o que disse Brandão (2007, p.17-18) sobre as situações de troca que se estabelecem no ensinar e aprender:

Tudo o que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de trocas entre pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo e a consciência. As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe e faz, para quem não sabe e aprende.

Em consonância, para Libâneo (2010) a educação liga-se diretamente aos processos de comunicação e interações e é justamente nesse processo livre e espontâneo que os membros de uma sociedade vão assimilando valores, saberes e habilidades técnicas.

Da mesma forma ocorre no terreiro de Candomblé, na convivência, na observação dos atos, nas histórias e mitos da tradição oral os saberes ancestrais e fundantes da religião vão sendo assimilados.

## 2.2 Terreiro: patrimônio, prática educativa e religiosa

No Brasil se convencionou chamar os templos ou casas de Candomblé de terreiro, a utilização desse termo é histórica uma vez que o culto africano no período da escravidão brasileira acontecia nos terreiros que ficavam nos fundos da casa grande. Hoje em dia o termo terreiro designa o templo onde se cultuam as entidades afro-brasileiras.

Muniz Sodré (1988) em sua obra *O terreiro e a cidade* apresenta elementos e marcos históricos temporais que fizeram as comunidades de negros se agruparem de forma patrimonial e denominarem esses agrupamentos de terreiro:

É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove – período de investimentos simbólicos marcantes por parte do Estado: Missão Artística Francesa (1816), inauguração da Academia Imperial do Rio de Janeiro (1826) – como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (SODRÉ, 1988, p.50-51).

Mas ainda, o pensamento acerca das agrupações dos negros deve ser norteado enquanto um movimento de resistência legítimo, que identificava na aglomeração coletiva de seus pares semelhantes uma forma de preservar suas culturas e história.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. (SODRÉ, 1988, p.50).

Esses terreiros desde sua concepção são possuidores de uma cosmovisão diferenciada, e se portam como uma espécie de África em miniatura, conforme sugere Roger Bastide (2001. p.69) “Constituem mundos à parte, espécies de ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental.”. E é justamente nesta maneira subjetiva de ver e entender o mundo, especialmente as relações humanas e os papéis dos indivíduos e o seu próprio papel na sociedade, que me debrucei ao realizar este estudo. Adentrando nas tradições, litígios, e suas particularidades no tocante ao ensinar e aprender. E considerando que os candomblés representam um sistema sócio-comunitário-religioso tradicional vindo além-mar, e que seus terreiros, embora independentes entre si, são representações do sistema de educação das comunidades Iorubás, tomo como referencia um padrão de educação africano descrito por José Beniste:

Houve uma época em que se convencionou que ser educado era ser europeizado. A sociedade yorubá era vista *Ará Oko*, gente da roça, pessoas analfabetas, ignorantes.

Cultura e educação eram vistas como primitivas e pagãs. Os princípios da educação são baseados sobre a concepção *Omolúwàbi*, ou seja, um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que inclui o respeito aos mais velhos, lealdade para os pais e a tradição local, honestidade, assistência aos necessitados e um desejo irresistível ao trabalho. É um processo de vida longa, onde a sociedade inteira é a escola. (BENISTE, 2005, p. 35).

É justamente nesse sentido que se alicerçam os fundamentos religiosos e educacionais em um terreiro de Candomblé, respeito aos ancestrais e aos mais velhos (pessoas que ensinam como ser e agir no terreiro e na sociedade como um todo). Respeito à tradição oral, instrumento de perpetuação dos saberes litúrgicos e da memória Iorubá, e a vontade de trabalhar e por em prática o que se aprende ensinando aos mais novos.

A tradição oral na transmissão dos saberes religiosos e culturais do Candomblé é o grande patrimônio da religião em si, não havendo outra forma de ensinar e aprender que não seja por meio da oralidade, como é posto por Armando Vallado:

Quando trato da transmissão do conhecimento no candomblé, devo lembrar que isso se faz oralmente, uma herança africana tradicional, ágrafa. No caso das religiões afro-brasileiras, a despeito de consumirem para uso interno certo conhecimento científico produzido por pesquisadores ao longo de mais de um século, os discursos nos terreiros permanecem assentados na oralidade. Livros não substituem ainda a transmissão pela palavra falada. (VALLADO, 2010, p.45).

O termo *Omolúwàbi* para além de sua designação de tradução etimológica, designa uma forma de viver e proceder na sociedade, seria uma espécie de práxis<sup>16</sup> pedagógica, ou até mesmo um método.

Isto é, o *Omolúwàbi* começa então a ser formado durante a sua gestação, ainda no ventre de sua mãe o feto recebe ensinamentos, e fundamentos da tradição oral, o que se aproxima muito ao que escreveu Libâneo, (2010-28): “Verifica-se, pois uma ação pedagógica múltipla na sociedade, extrapolando o âmbito escolar formal, abrangendo esferas mais amplas da educação informal e não formal.”

Uma combinação de métodos, portanto é empregada para moldar a pessoa num *Omolúwàbi*. A sociedade inteira é sua escola; moralidade não é somente ensinada, é vivida. Coragem não é ensinada, é demonstrada. Persistência e devoção para a obrigação são também exibidas. O número de certificados conquistados mede o sucesso, mas não o seu valor. São marcas de condecoração, mas não revelam uma pessoa como *Omolúwàbi*. (BENISTE, 2005, p. 38).

---

<sup>16</sup> Parte do conhecimento voltada para as relações sociais e as reflexões políticas, econômicas e morais.

Nessa oralidade tribal e familiar, os ensinamentos se introduziam na África e assim se pratica também no terreiro estudado, conforme a descrição de José Beniste (2005, p. 38): “Essa educação teórica e prática é introduzida através de uma combinação de preceitos e literatura oral, representada por textos de folclore, provérbios, poemas, mitos e canções tradicionais.”.

Esses conhecimentos não adentraram as terras brasileiras por meio escrito, mas por intermédio das memórias e sabedorias da tradição Iorubá, de acordo com Juana Elbein dos Santos aponta:

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e alimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática. (SANTOS, 2008, p. 51).

E José Beniste (2005, p. 39) acrescenta que: “Essa combinação de métodos define o sistema e esclarece, proporcionando uma base para o ritual e crença religiosa.”.

Portanto, em um processo histórico, o qual os métodos e maneiras educativas representam as tradições dos povos, os terreiros de Candomblé se configuraram enquanto espaços de educação e tais espaços transitam entre a educação informal e não formal, uma vez que, suas relações de ensino-aprendizagem surgem de maneira concomitante à formação humana e religiosa, e, desta forma, acabam se configurando em grande fonte para a análise pedagógica dessas práticas de educação múltiplas.

Identifico, todavia, como sendo de grande importância averiguar sobre tais espaços, suas práticas e meios de ensino e aprendizagens sob a ótica dos saberes e interesses pedagógico.

### **2.3 O templo da educação e a educação do templo**

No *Ilê Axé Orun Ayê* as pessoas aprendem fazendo, executando tarefas na prática. Não há tempo para aulas dogmáticas ou litúrgicas. Existe diariamente uma demanda de ações a serem executadas: limpeza da roça, manutenção dos quartos dos Orixás, preparo da alimentação das pessoas, preparo das oferendas para os Orixás, *ebó*, *bori*<sup>17</sup>, entre outras.

---

<sup>17</sup> Ritual religioso em que se oferece comida à cabeça de alguém (membro ou cliente do terreiro) com a finalidade de equilibrar questões que envolvam o bom funcionamento das faculdades mentais. O ritual em si envolve grande número de pessoas da confraria, são realizados sacrifícios animais, as pessoas vestem branco e entoam cantigas específicas para a situação.

Assim, os fundamentos e ensinamentos nas comunidades religiosas de Candomblé são transmitidos tradicionalmente seguindo um modelo histórico de educação e ensinamentos africanos trazidos para o Brasil.

Durante as observações, notei que com grande frequência os filhos da casa de Candomblé em questão, lavam louças e varrem os espaços. Tarefas cotidianas aparentemente banais. Varrer e lavar, contudo, são atividades que nos falam muito sobre o trabalho, a dedicação e o cuidado que os filhos possuem com o templo religioso. De maneira mais profunda, o empenho nessas atividades indica a predisposição dos filhos em se tornarem parte do universo religioso coletivo. Eles são educados para o respeito e para a obediência às normas de cuidado e conduta.

A mãe-de-Santo, não é líder por acaso, além de ser a mais velha, em idade cronológica e de iniciação religiosa, ela é a pessoa mais sábia, apontada e escolhida pelos Orixás para tal função: Ser a líder espiritual de um templo. Juntamente com essa liderança o papel doutrinador da educação litúrgica é assumido, e todos, sem exceção devem respeitar os desígnios dos Orixás. Desta forma, em todos os casos a Ialorixá é orientada e direcionada por uma energia suprema, uma força de comunicação espiritual. Inicialmente essa comunicação acontece entre os Orixás e a líder espiritual, e, posteriormente, entre a líder espiritual e seus filhos-de-santo.

Na citação seguinte poderemos ter uma mínima noção das relações espirituais e educacionais que circundam um templo de Candomblé. Monique Augras (2008) nos fala sobre tais desígnios e autoridade nos terreiros.

A autoridade suprema decide sobre os litígios, seus julgamentos não admitem apelação. A história dos candomblés é marcada por querelas sucessórias, geralmente resolvidas pelo êxodo dos dissidentes, que vão afundar alhures outro templo conforme os seus desejos. Mas nunca se ouviu falar em templo cuja autoridade suprema tivesse sido destituída. É impensável. Acontece que a autoridade não foi adquirida pelos méritos pessoais, por maiores que sejam, nem pela popularidade. São os próprios deuses que indicam quem deverá suceder ao sumo sacerdote ou suma sacerdotisa. (AUGRAS, 2008, p.184).

No período de observação e registro, tomei nota de que antes do início de qualquer ritual, por mais simples que seja, os filhos e filhas do templo religioso em questão permanecem sentados no chão enquanto aguardam o início do ritual:

Todos olham para a mesma direção, estão a ouvir a líder espiritual que do seu lugar, seja o quarto de algum Orixá, seja o barracão<sup>18</sup> ou qualquer outro espaço do terreiro, os avisa que está bem próximo de começarem os rituais. Eles e elas permanecem sentados em gesto de respeito, no ato de ouvir, observar e aprender. (DIÁRIO DO CAMPO 23/01/2017).

A dinâmica de ensino no *Ilê Axé Orun Ayê* acontece por meio das histórias, da tradição oral africana, e também, principalmente pelo trabalho. Numa roça de Candomblé sempre há o que fazer. Neste caso estudado não seria diferente a regra.

Armando Vallado (2010) nos diz que os membros de um terreiro estão juntos por muitas horas e até dias, e que juntos executam atividades de diversos segmentos, limpam a roça, preparam alimentos, costuram, lavam, passam. E todas essas horas de convivência e interação fortalecem os laços de família e as aprendizagens.

Os mais novos observam e fazem juntos com os mais velhos, neste caso a idade cronológica não se aplica, sim a idade de santo<sup>19</sup>, e nesse diálogo entre ensinar e aprender. Os mais velhos e os mais novos seguem fazendo coisas juntos.

O relacionamento dos *pais e mães* com seus *filhos* é muito íntimo e a autoridade se exerce com um mínimo de conflitos. Os *filhos* geralmente acatam e obedecem as ordens de seu *pai* ou sua *mãe-de-santo* sem protestos ou reservas e, quando acontece, aceitam com humildade o castigo ou a censura. Mas sempre entendido que a restrição e a punição são meios de se conseguir a melhoria do comportamento ritual e, portanto, uma vida melhor, em consequência, para seus filhos. (LIMA, 1998, p.65).

Recorrendo outra vez as anotações que relatam os períodos observados no ilê em questão, pude perceber que os *abians*<sup>20</sup>, participam apenas de algumas funções religiosas, pelo fato de ainda não serem iniciados. Geralmente, os *abians* ajudam e cooperam com os rituais em outras atividades que facilitam o fazer ritual, como limpar e varrer. A eles não é permitido ter acesso ou participarem de rituais em que se preparam oferendas aos Orixás, por exemplo, pois, pelo fato de não serem iniciados, eles não podem ter acesso as questões sagradas que são guardadas sob segredo iniciático.

Outros aspectos relevantes a cerca do educar e ser educado nas casas-de-santo, diz respeito às normas e condutas. A existência de uma líder espiritual faz aquela pessoa ser encarregada não somente pelos ensinamentos, mas também pelo zelo, disciplina e compromisso, para com cada fundamento religioso.

<sup>18</sup> Salão onde as festas e alguns rituais acontecem.

<sup>19</sup> Idade de Santo é o termo que se usa para referir-se ao tempo de iniciação na religião do Candomblé.

<sup>20</sup> Filho da casa que está se preparando para se iniciar no Candomblé.

O Candomblé é uma religião hierárquica, no topo da hierarquia religiosa se encontram os sacerdotes e sacerdotisas (pais e mães-de-santo), em seguida os *ogans*<sup>21</sup>, as *ekédes*<sup>22</sup>, os *ebomis*<sup>23</sup>, os *iawos*<sup>24</sup> e na base os *abians*. O Candomblé é também uma religião e de fundamentos litúrgicos que devem ser preservados conforme a tradição. Esses fundamentos religiosos juntamente com as questões hierárquicas fazem com que se exija de cada membro um exemplo de conduta moral e religiosa capaz de fazer do aprendiz mestre tão logo o tempo e as obrigações religiosas (ritos que reafirmam os votos religiosos a cada sete anos) se firmem perante a confraria.

Nesse sistema de ensino religioso de tradição e fundamentos, Mãe Ilesá é a pessoa de instância máxima, maior tempo na religião, e de vida. Ela acompanha o desenvolvimento de cada filho na religião, é a pessoa responsável por zelar e promover a boa conduta dos membros. É dela que partem as orientações e, em devidos casos, as repreensões, para que assim se aprenda com as consequências do erro. As repreensões geralmente são em tom de *rumbê*<sup>25</sup> explicitando onde se foi falho e a importância de melhorar a conduta.

Mas não se deve esquecer que o candomblé é um “grupo familiar” de tipo especial e, como grupo que é, pode apresentar situações de conflito entre seus membros; de rebeldia à liderança; de resistência à disciplina severa da *vida-de-santo*. É a mãe é que cabe corrigir e punir, censurar e re-orientar os filhos rebeldes ou impacientes. As sanções são sempre ratificadas pelo elemento sobrenatural e quando a *mãe* pune um filho em falta, a medida do castigo é sempre determinada pelos orixás. Este mecanismo isenta de algum modo a *ialorixá* dos sentimentos negativos por parte de seus *filhos*, pois que ela interpreta, também nesses casos, a vontade expressa dos santos, doutrinariamente postulada. (LIMA, 1998, p. 62).

Vivaldo Costa Lima em sua obra nos traz reflexões e vivências em casas-de-santo da Bahia, e no *Ilê Axé Orun Ayê* muito se aplica e se assemelha ao que fora citado à cima. O Candomblé é uma religião séria, hierárquica, de fundamento e tradição. Existe todo um cuidado em mantê-la tal e qual se foi aprendido em períodos remotos da história da humanidade. Perpetuando a ancestralidade a todo custo.

Os erros e falhas nos processos de ensinamentos devem ser reparados e reconhecidos como tal, e reconhecidos, caso contrário haverá uma punição. Com a finalidade

---

<sup>21</sup> Homens que não entram em transe e são responsáveis principalmente de tocar durante as cerimônias.

<sup>22</sup> Mulheres que não entram em transe e são responsáveis de cuidar dos filhos que entram em transe com o Orixá.

<sup>23</sup> Filhos e filhas-de-santo que possuem mais de sete anos de iniciação e que já realizaram os rituais de obrigação religiosa.

<sup>24</sup> Filhos e filhas-de-santo que possuem menos de sete anos de iniciação.

<sup>25</sup> Bronca.

de que se aprenda mesmo com o erro, e que os demais ao observarem a punição<sup>26</sup> também aprendam com o erro do irmão<sup>27</sup>.

Há uma série de fundamentos, dogmas e preceitos religiosos para tudo o que se faz dentro de uma casa de Candomblé, e existe também o cuidado de que essa tradição se mantenha que nada se modifique. Assim, Mãe Ilesá ensina o que aprendeu com sua mãe-de-santo, que ensinou tal e qual aprendeu também. Desta forma, a ancestralidade dos saberes se perpetua por meio dos ensinamentos da Tradição Oral. De forma cíclica esses fundamentos e religiosidades se transmitem por gerações e a tradição e linhagem ancestral se mantém.

Fazendo uso novamente das anotações realizadas durante o período de estudo descrevo o momento em que os filhos de santo estão em uma atividade ritual que é separar o dendê que será usado na função orixá *Exu*:

Os filhos-de-santo estão sentados no chão, a mãe-de-santo está sentada junto à eles, em uma cadeira e aos seus pés, também no chão, tem-se uma bacia de alumínio, nela há um funil, ao lado algumas garrafas de vidro e uma grande lata de ferro com azeite-de-dendê trazido da Bahia. A lata com o azeite é pesada, são necessárias três pessoas para suspendê-la, outro filho segura um funil na extremidade superior da garrafa que está posicionada no meio da bacia, enquanto o líquido é transferido da lata para a garrafa. A atividade é realizada de maneira fluída e descontraída, filhos e mãe-de-santo riem, ela conta histórias que povoam suas memórias e eles seguem realizando a atividade juntos, um coopera com o outro e a tarefa se encaminha, mãe Ilesá acompanha, observa, orienta e ensina como tudo deve ser feito. (DIÁRIO DO CAMPO 23/01/2017).

No *Ilê Axé Orun Ayê* Candomblé se aprende com os olhos: vendo os exemplos, vendo as danças, vendo como se faz. Aprende-se com os ouvidos: ouvindo histórias da tradição oral, os ensinamentos, os toques dos atabaques, as rezas e cantigas. Aprende-se também com a língua, sempre haverá alguém a ser ensinado, sempre existirá quem acabou de chegar ao ilê e todos devem usar o verbo, a língua e transmitir as boas condutas e respeito aos Orixás desde o primeiro momento.

Percebemos num terreiro de Candomblé, com sua ancestralidade, seu modo de fazer educação. A tradição oral que se perpetua por gerações de ensinamentos litúrgicos, que mesmo assim transcendem os muros do templo e se elevam à vida de cada membro, adepto o filho da Casa-de-Santo, o palco para a atuação dos estudos, comparações e descobertas relevantes ao saber pedagógico. (SANTOS, 2015, p. 45).

Tanto que há um provérbio Iorubá que diz: “*Ólôgbön kan ò ta kókó omi sèti ayö*” que em significado no diz que: “Não há sábio que consiga prender com um nó a água na

<sup>26</sup> Segredos que não podem ser revelados.

<sup>27</sup> Irmão é o grau de parentesco espiritual entre os membros da Casa-de-Santo.

roupa”. Por isso, é preciso continuar ouvindo, vendo e usando a língua com sabedoria para transmitir aos mais novos as permanentes novas lições que se recebe a todo dia, a todo instante. Viver é aprender! Aprender é ensinar! Ensinar é reaprender!

### 3 NÓS PEDIMOS LICENÇA CULTUANDO, LARÔÎÊ

Esta sessão pretende desvelar um dos rituais mais tradicionais do Candomblé, a oferenda em forma de sacrifício animal. Tecendo os caminhos da história cultural e religiosa que se perpassa oralmente. Deste modo, inicialmente trago alguns *itans* (mitos da tradição oral) que contam histórias sobre a figura emblemática do orixá *Exu*. Em seguida tem-se uma descrição densa do ritual *Orô para Exu* (Sacrifício, ou imolação para Exu), em uma rica e detalhada descrição dos elementos rituais, signos, cantigas e receitas tradicionais até o ato da oferenda em si.

#### 3.1 Candomblé: religião brasileira de divindades africanas

Pierre Fatumbi Verger, um dos mais populares e respeitados estudiosos das religiões dos Orixás no Brasil e na África, descreve um pouco das especificidades de cada culto africano em sua obra *Orixás*. Na citação que segue pode-se observar o relato etnográfico a respeito do culto ao orixá *Ogum*, o qual aponta as regiões africanas de culto e as formas distintas de cerimônias.

Cerimônias dignas de serem mencionadas celebravam-se com regularidade na região do Ahoi (no lado Nigeriano) ou Holi (no lado daomeano). Realizavam-se todas no dia da semana ioruba dedicado a Ogum, ou seja, de quatro em quatro dias. Os *Òsè nlá* (grandes domingos) alternavam-se com os *Òsè kékeré* (pequenos domingos); os primeiros tinham mais resplendor que os outros. Esta região Ahoi-Holi ficara relativamente preservada da ação “civilizadora” das administrações coloniais e daquelas que a sucederam. A estrada que atravessa Holi, ligando Kêto ao sul do ex-Daomé, só foi aberta em 1953. Em virtude da natureza pantanosa de algumas partes dessa região, ou seja, apenas sete anos da independência desses países. (VERGER, 2002, p. 88).

Ainda na obra *Orixás* de Pierre Verger (2002) tem-se que em determinadas regiões africanas se cultua o orixá *Xangô*<sup>28</sup>, que é um culto ligado a figura histórica (*Alàáfîn de Òyó*, rei de Oyó<sup>29</sup>) e divina *Xangô*, e que suas cerimônias, sacrifícios e oferendas se organizam em espaço temporal intrinsecamente relacionado às colheitas. Assim sendo, o culto a *Xangô* na África é um culto ancestral e familiar, que em gratidão e alegria pela colheita que alimentará toda família se oferece todas as honras ao Orixá, sob a forma de sacrifícios, oferendas e festejos.

A diferença entre as cerimônias para os orixás na África e no Novo Mundo decorre, sobretudo, de que, na primeira, evoca-se um só orixá durante uma festa celebrada

<sup>28</sup> Orixá masculino patrono da justiça.

<sup>29</sup> Região da África que hoje corresponde a capital da Nigéria.

em um templo reservado para ele, enquanto no Novo Mundo vários orixás são chamados em um mesmo terreiro durante uma mesma festa. E ainda na África tal cerimônia é celebrada geralmente pela coletividade familiar e um só *elégùn*, é normalmente possuído. No novo Mundo, não existindo essa coletividade familiar, o orixá tomou um caráter individual, e acontece que, durante uma mesma festa, vários “iaôs” são possuídos pelo mesmo orixá, para satisfação própria e a de todos aqueles que cultuam esse orixá. (VERGER, 2002, p. 74).

Permanecendo em diálogo com mesmo autor, exemplificarei o culto ao orixá *Exu* na África, onde o orixá também é cultuado enquanto divindade e figura histórica, sempre personificando aspectos transgressores, havendo registros de que o mesmo teria sido um dos reis de Kêto, *Èsù Alákétu*<sup>30</sup>.

Os *elégùn* de Exu participam das cerimônias celebradas para outros orixás. Alguns acompanham Xangô e trazem nas costas uma tralha curiosa, onde se encontram em desordem, duas ou três estatuetas de Exu, feiras de búzios, pentes, espelhos e as indispensáveis cabacinhas àdó, contendo elementos de seu poder. Outros, chamados *olúpòna*, participam das cerimônias que se realizam a cada quatro dias, para Ogum, na região de Holi. (VERGER, 2002, p. 78).

Todavia, conforme explicitado anteriormente, o culto africano aos Orixás está restrito aos laços familiares ou regionais. Na literatura estudada pude verificar que o culto ao orixá *Exu* acompanha o culto a outros Orixás, como visualizamos na citação anterior, em que os filhos de *Exu* acompanham as cerimônias do orixá *Ogum*, por exemplo.

A seguir, a pertinente definição histórico-cultural de Candomblé posta por Verger faz alusão à ancestralidade, tradição africana no Brasil.

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto de suas religiões, além de adotar a religião de seus senhores. (VERGER, 2002, p. 24).

O culto aos Orixás no continente africano acontecia de maneira isolada, cada divindade era cultuada em uma região geográfica distinta. Com o flagelo da escravidão brasileira esses cultos às divindades chegaram aos nossos portos juntamente com os negros africanos que entenderam que uma forma de se fortalecerem e de resistirem às explorações e aos maus tratos seria a união. Assim, eles uniram as diversas etnias, reuniram seus cultos, suas culturas e sua fé e então os Orixás começaram a ser cultuados no Brasil.

---

<sup>30</sup> Pierre Fatumbi Verger (2002)

### 3.2 Memória ancestral, tradição oral e educação

O Candomblé brasileiro veio de navio negreiro da África trazendo a bordo, fé, tradição e modos de fazer e ensinar a religiosidade que cultua os Orixás. Não trouxeram livros, manuais ou escrituras sagradas, trouxeram os dogmas litúrgicos na memória, essa memória ancestral e a Tradição Oral que se fundamentam como sendo a base do sistema religioso Iorubá. Desta forma, pesquisar, observar, ouvir as histórias orais, buscar fontes, origens, fotografias, para mim representa mais que uma imersão no dito “objeto de estudo”, é como se fosse uma reconstituição de um cordão umbilical espiritual.

Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o *àse* concentrado dos antepassados a gerações do presente. (SANTOS, 2008, p.47).

A História oral por muito tempo tem sido uma das ferramentas pedagógicas presentes no ensinar e aprender nos terreiros, uma vez que a ausência de um livro sagrado legitima a oralidade dos mais velhos que ensinam elementos da tradição e preservam a ancestralidade, para Xavier (2014, p. 110), as narrativas dos sujeitos nos contam mais que suas memórias, as narrativas nos contam por meio da oralidade histórias e testemunhos de uma História:

A História Oral é concebida por meio de narrativas de sujeitos sociais sobre os mais diversos assuntos presenciados ou que, de uma forma ou de outra, deles tomaram conhecimento. Trata-se de testemunhos de seres vivos que, ao serem interpelados, discorrem narrativamente o que sabem sobre certos acontecimentos, pessoas, locais, instituições, governanças e sobre tantos outros assuntos. Esses testemunhos são exclusivos, únicos e servem como medula para o trabalho de investigação sobre o qual o pesquisador se dedica e busca com intensidade descobrir verdades.

Além disso, com o apoio de Brandão (2007, p.32) tem-se que: “O espaço educacional não é escolar. Ele é o lugar da vida e do trabalho: a casa, o templo, a oficina, o barco, o mato, o quintal. Espaço que apenas reúne pessoas e tipos de atividade e onde o fazer faz o saber”. Como tal, o espaço religioso *Ilê Axé Orun Ayê*, configura-se em um lugar educacional, uma vez que, nele se reúnem pessoas e que o ensinar e o aprender são dois verbos que se conjugam a todo o momento.

Noto também, que no terreiro de Candomblé estudado a educação informal se dá como o processo constante de obtenção de sapiência, competência, habilidades e potencialidades. Assim sendo, o ato educacional informal dos ensinamentos litúrgicos e

religiosos atentam para o conhecimento empírico, destacando a escuta, a apreciação e a realização de atividades.

Transcendo desta forma, no *Ilê Axé Orun Ayê* a prática religiosa é uma prática educativa empírica, os mais velhos ensinam aos mais novos, utilizando a oralidade como legitimação da tradição ancestral e os mais novos, sob supervisão dos mais velhos executam na prática os ensinamentos rituais.

[...] só aprende verdadeiramente aquele que se apropria do aprendido, transformando-o em aprendido, com o que pode, por isto mesmo, reinventá-lo; aquele que é capaz de aplicar o aprendido-apreendido a situações existenciais concretas. (FREIRE, 1992, p. 27-28).

E assim, os processos de ensino e aprendizagem vão existindo simultaneamente a prática religiosa diária. Os filhos mais novos têm a obrigação de aprender e os mais velhos devem ensiná-los, esse é o ciclo de transmissão de saberes de da tradição.

Mãe Ilesá costuma dizer que não somos nós que escolhemos nosso axé, muito menos escolhemos o nosso Orixá, mas é o Orixá que nos escolhe, que escolhe também aonde irá “nascer”. E é justamente sobre esses caminhos e dizeres da fé afro-brasileira que este estudo aprofunda.

### **3.3 A oferenda e o *religare***

No Candomblé tudo se começa pela cozinha, todos comem, os Santos comem, os filhos da casa comem, as visitas comem, as autoridades comem. A cozinha é o epicentro de tudo o que se faz, tanto para as divindades, quanto para os homens e mulheres. Na cozinha é o lugar onde alquimia do terreiro acontece, é uma espécie de laboratório, lá se ensina e se aprende sobre fé, respeito e beleza tudo no sentido de agradar as divindades. O axé que se faz em forma de comida e oferenda é expansivo, sai da cozinha, passa por todos ambientes do terreiro, quartos de santo, barracão até tocar as pessoas.

Esse axé em forma de alimento sagrado se sacraliza em um processo de fé, devoção e respeito que transcendem o ato de cozinhar alimentos. Os alimentos já são selecionados para esta finalidade, são lavados, as pessoas que irão preparar devem estar de corpos limpos, o ambiente ritualmente preparado, somente pessoas iniciadas na religião podem preparar ou tocar nas comidas de santo, essas pessoas iniciadas levam consigo o axé da casa e do seu orixá, o axé que fora plantado em seu *Ori*<sup>31</sup> no momento da iniciação e que se

---

<sup>31</sup> Topo da cabeça.

renova com o passar dos anos e dos ciclos iniciáticos, axé esse que se exala pela fala, pela voz, pelo suor, pela mão e olhos que preparam aquela comida. Para Roger Bastide (2001-93) o sentido da oferenda na tradição africana está em ninguém pode comer frutos da nova colheita sem que tenham sido realizados sacrifícios às divindades e aos antepassados.

O refratário em que será servida a comida votiva à divindade e a maneira que será montado o prato tem um fundamento litúrgico religioso que diferencia a comida de santo de qualquer outra comida. Na tradição oral do Candomblé existe um ditado que diz: Se orixá comer, *Exu* come. Se *Exu* não comer, orixá não come. O seja, *Exu* sempre será o primeiro a comer, em qualquer função que seja, seja qual for o orixá que vá receber sacrifício em forma de alimentação, *Exu* deve receber o seu sacrifício primeiramente.

Recorrendo mais uma vez às anotações realizadas durante a pesquisa, recorto o momento em que para a função do *Orô* para *Exu*:

Os filhos da casa estavam preparando os *ekós*<sup>32</sup> vermelhos. Alguns filhos, os mais altos, usando facões, cortavam folhas de bananeira, retirando os talos. Em seguida, duas outras filhas recolheram as folhas e foram ao fogão esquentá-las diretamente no fogo para a retirada do leite, segundo uma delas, sabe-se que o leite foi retirado aquando a tonalidade verde da folha se modifica, ressalta ainda que a folha não deve ser queimada, apenas aquecida. Enquanto isso, a mulher responsável pela cozinha, geralmente uma *ekede*, prepara os *ekós* vermelhos, específicos para *Exu*. Numa panela ela mistura farinha de milho e azeite-de-dendê e leva ao fogo para cozinhar, mexendo sempre até atingir o ponto de uma papa consistente. Na bancada de mármore, as folhas de bananeira já estão cortadas em formatos retangulares em tamanhos aproximados a 10 x 15 centímetros, e nelas o *ekó* já cozido é posto usando como medida uma colher-de-pau grande para cada folha. A folha, cortada e aquecida agora embrulhará e dará forma ao *ekó*. Que servirão para coroar as oferendas. (DIÁRIO DO CAMPO, 22/01/2017).

O registro da caderneta de campo possibilita a percepção da complexidade que é o preparo da comida sagrada que se oferece aos Orixás. Desta forma, se é para falarmos de comidas de Santo, oferendas, devemos começar pelo fundamento principal nesta comunicação que se estabelece no ato de alimentar Deuses. Alimentar os Orixás, oferecer-lhes animais em sacrifício e devoção representa um signo máximo da tradição do Candomblé, e é justamente sobre esse ato tradicional que escrevo agora, partindo das análises etnográficas, imersão direta no rito sacrificial e conseqüentemente a reflexão acerca das imolações totêmicas<sup>33</sup> ocorridas num templo de Candomblé.

<sup>32</sup> Bolinho feito de milho, envolto em palha de bananeira utilizado para coroar os alimentos sagrados.

<sup>33</sup> As imolações elegem um emblema, um símbolo definido nas ciências sociais como totem. Tal totem é simbolizado por animais ou vegetais e segundo Durkheim são acessíveis e fáceis de significar. O totemismo Hoje.

O sacrifício religioso é assunto de grande polêmica e debates em qualquer meio em que possa se vincular, entretanto, este texto não se propõe questionar a legalidade ou a legitimidade de tal ato, uma vez que ela já se mostra de forma evidente. As imolações sagradas apresentadas aqui representam um conjunto de tradições religiosas e culturais que se legitimam e que se repassam por gerações no fazer religioso e são elementos fundantes da religião dos Orixás. Sobre o ato sacrificial de totens Levi Strauss (2003, p. 13) nos traz: “O totemismo aproxima o homem do animal, e a pretensa ignorância do papel do pai na concepção leva à substituição do genitor humano por espíritos, mais próximos ainda das forças naturais”.

Durante as observações do ritual de sacrifício para *Exu*, acompanhei o lido e cuidado que os filhos-de-santo empregam com cada animal que será ofertado. Os animais são tratados como totens sagrados, e aos olhos da confraria religiosa é uma honra para o animal ser servido enquanto alimento às divindades.

Faltavam algumas horas para o ritual de imolação iniciar e dois filhos já cuidavam dos animais, os filhos vestiam branco, calça e camisa de algodão, estavam descalços. O relógio marcava dez horas da manhã, e o sol começava a esquentar o terreiro. Eles procuraram uma sombra debaixo de uma mangueira e levaram o garajau com os galos e galinhas que seriam sacrificados naquela função religiosa. Havia um balde com *abô*<sup>34</sup> e duas escovinhas de cerdas de nylon. Os filhos-de-santo se agacharam e começaram a higienizar animal por animal. Bicos, asas, peito e papo, tudo é lavado com *abô*. As patas e unhas foram limpas com as escovinhas e o banho de *abô* que estava no balde. (DIÁRIO DO CAMPO, 23/01/2017).

Ainda dialogando com Strauss, o totem representa aquele ser sagrado capaz de atingir Deus, aquele que por meio da imolação ultrapassaria as barreiras entre o humano e o divino, e é justamente esse o significado que os animais que serão oferecidos em sacrifício assumem para os adeptos do Candomblé.

Todo sacrifício implica uma solidariedade de natureza entre o oficiante, o deus, e a coisa sacrificada, quer esta seja um animal, uma planta ou um objeto tratado como se fosse vivo, já que a sua destruição só é significativa sob a forma de holocausto. Assim a ideia do sacrifício tem em si o germe de uma confusão com o animal, que se arrisca mesmo a ultrapassar o homem, estendendo-se até a divindade. Amalgamando o sacrifício e o totemismo, obtinha-se o modo de explicar o primeiro como uma sobrevivência ou um vestígio do segundo, e de esterilizar assim as crenças subjacentes, ao desembaraça-las de tudo o que pudesse ter de impuro uma ideia de sacrifício viva e activa; ou, pelo menos, ao dissociar esta noção para distinguir dois tipos de sacrifício, diferentes pela origem e pela significação. (STRAUSS, 2003, p. 14).

---

<sup>34</sup> Banho feito com ervas maceradas que os filhos e filhas-de-santo usam para limpar o corpo e o espírito de energias ruins.

O Orixá em devoção será alimentado, ele irá comer, e comer no Candomblé está intimamente ligado ao ato de comunicar, a comunidade religiosa se comunica com os Orixás pela oferenda, trocamos axé e temos a fé fortalecida. Desta forma, a fé do adepto se fortalece e o laço entre a divindade e o homem/mulher se renova.

### 3.4 Exu é o primeiro a receber os agradados dos adeptos

Tradicionalmente nas casas de Candomblés, nada se inicia sem antes passar por *Exu*. Todo ritual só acontece por permissão de *Exu*. Ele é o Orixá que come primeiro, aquele que deve ser reverenciado antes de qualquer função litúrgica, pois ele é o senhor que garantirá a boa execução dos ritos.

*Òse-tùwá*, representante direto de *Èsù*, simboliza um de seus aspectos mais importantes, o de ser encarregado de transportar as oferendas. *Òjise-ebo*, evidenciando seu caráter de *Èsù Elebo*, o proprietário, o que controla, o que regula o *ebó*, a oferenda ritual. *Èsù* também é chamado *Elèrù*, Senhor do *erù*, cargo ritual [...] por ser a única entidade para quem são abertas as portas do *òrun*, quando a relação *òrun-àiyé* fica abalada e a seca ameaça transportar, fazer aceitar o *ebó* e, conseqüentemente, trazer a chuva, fertilizar a terra, reestabelecendo ao mesmo tempo a relação dinâmica *òrun-àiyé*. (SANTOS, 2008, p.161).

As cantigas de tradição oral também representam enorme fonte de informações acerca dos saberes e fundamentos no tocante aos Orixás, essas cantigas são cantadas nas rodas de *Exu* e remetem em grande parte ao universo litúrgico e tradicional, são conhecimentos e ensinamentos que se transmitem na prática religiosa. Os adeptos cantam as cantigas em *Iorubá*, muitas vezes respondendo as chamadas que são feitas pela mãe-de-Santo ou pelos *ogans* que estão nos atabaques.

A seguir temos um trecho de uma cantiga de tradição oral, em que *Exu* é reverenciado como o senhor mensageiro:

*A pàdé Olóònòn e mo júbà Òjisé*  
*Àwa sé awo, àwa sé awo, àwa sé awo*  
*Mo júbà Ojisè.*  
*Vamos encontrar o Senhor dos Caminhos,*  
*Meus respeitos àquele que é o mensageiro,*  
*Vamos cultuar, vamos cultuar, vamos cultuar*  
*Meus respeitos que ele é o mensageiro.*

Seguindo na tentativa de definir Aquele que não se define, mantendo o foco nas características fundantes no que concerne à figura mítica de *Exu*. Todavia, dentre tantas características que *Exu* assume, a principal seria a polifonia, pois ele é encarregado de fazer as comunicações, transitando entre o *Orún* (Céu) e o *Ayè* (Terra), levando os nossos pedidos e

presentes (*ebós*), sendo ainda aquele que abre o caminho para que a oferenda seja bem recebida e sucedida. Assim, ele é o senhor que estabelece a comunicação entre os Orixás e entre os Orixás e os homens.

Partindo agora para aspectos físicos encarnados pela figura de Exu nos terreiros, há uma regra geral, uma vez que em grande parte dos templos os assentamentos de *Exu* se localizam bem próximos às portas de entrada dos terreiros de Candomblé, quando muito ficam ao ar livre, o que garante a boa transição de informações e a entrada apenas do que for de bom grado aos *ilês*. No terreiro em questão, não é diferente, o primeiro quarto de Orixá é o de *Exu*, que fica a direita de quem entra.

Em Rogê Bastide (2001) tem-se a explicação do motivo que faz os terreiros possuírem um assentamento de *Exu* logo na entrada.

Todavia, todos os que pertencem às nações iorubas têm caracteres comuns. Em primeiro lugar, a existência de pelo menos dois Exus. O primeiro encontra-se situado numa casinha perto da porta de entrada, vela pelo candomblé, abre e fecha-lhe às portas, e de certo modo o porteiro do local. (BASTIDE, 2001, p.78).

Muitos são os *itans* (histórias de tradição oral) que podem explicar esta indicação de conduta religiosa. No mito que segue, publicado na obra de Adilson Martins, *Lendas de Exu* (2005, p.19) trata sobre como *Exu* obrigou *Orunmilá* a fornecer-lhe comida<sup>35</sup>.

*Exu*, que não queria saber de trabalho, vivia pedindo de tudo a *Orunmilá*. Um dia era um etú, no outro um preá e às vezes, até mesmo, um cabrito, sempre sob a alegação de que sentia muita fome e precisava se alimentar. O tempo foi passando e a situação tornou-se de tal forma desagradável que *Orunmilá*, sentindo-se explorado, decidiu não dar mais nada para o sustento de *Exu*. No entanto, *Oxun*, que na época era esposa de *Orunmilá*, aconselhou-o a continuar a sustentar o vadio. “Afinal de contas, *Exu* sempre fora um amigo fiel e muito prestativo”, argumentava *Oxun*. *Orunmilá*, porém, permaneceu irredutível em sua decisão, não daria mais nada a *Exu* e se este quisesse comer, que providenciasse o próprio sustento. No dia seguinte *Exu* dirigiu-se à casa de seu amigo e, mais uma vez alegando estar com fome, pediu que lhe fosse oferecido um galo. *Orunmilá*, irritado, disse já estar cansado de sustentá-lo e que, se ele quisesse comer, tratasse de arranjar um trabalho para ganhar dinheiro e assim comprar sua própria comida. *Exu*, sem dizer uma só palavra, retirou-se, e foi sentar numa encruzilhada bem próxima dali. Após esse incidente, *Orunmilá* notou que seus clientes escasseavam, ninguém mais batia à sua porta em busca dos seus poderes divinatórios. Sem entender o que estava se passando, comentou com *Oxun* sobre o que vinha ocorrendo. Então, *Oxun* perguntou a *Orunmilá*: - Não sabes quem está morando na encruzilhada que conduz à nossa casa? - Então saberás agora: é *Exu*! E ele está sentado lá, desde o dia em que lhe negaste alimento. Depois que *Exu* mudou-se para a esquina, por estranha coincidência, teus clientes sumiram! – disse *Oxun* de forma zombeteira. - É verdade! – retrucou *Orunmilá*. – Desde aquele dia nunca mais veio ninguém para se consultar... Vai *Oxun*, disfarça-te numa mulher comum e procura saber o que está acontecendo. Curiosa como ela só, *Oxun* cobriu-se de panos comuns, retirou todas suas joias e, muito bem disfarçada, rumou para o

---

<sup>35</sup> Mito de tradição oral, coletado e transcrito pelo pesquisador na obra mencionada.

local onde, tinha certeza que iria encontrar Exu. Lá chegando foi logo interpelado por ele: - Boa tarde, boa mulher, o que está procurando aqui, em um lugar tão remoto? - Procuo por um certo adivinho muito famoso, conhecido como Orunmilá. Poderias me informar sua direção? – disse Oxun disfarçando a voz. - Orunmilá?... – perguntou Exu, fazendo-se de tolo. Sim, claro! Pois não é que este tal adivinho mudou-se sem que ninguém saiba para onde foi? Pois é... é mesmo uma pena... pois até eu costumava consulta-lo de quando em vez. Mas agora... Infelizmente... Depois que ele se mudou... - Deixa de ser mentiroso, exu! Bem sabes que Orunmilá continua morando no mesmo lugar em que sempre viveu! Exclamou Oxun deixando-se reconhecer. - Continua é? Pois enquanto não voltar a me dar o alimento que sempre me deu, não permitirei que ninguém passe desta encruzilhada em direção à sua casa! – sentenciou o malandro. No mesmo dia Orunmilá convocou exu à sua presença e, depois de pedir desculpas, assumiu com o amigo o compromisso de lhe dar uma parte de tudo o que obtivesse de seus clientes. E, a partir desse dia, sua casa voltou a ficar cheia de gente e a prosperidade pôde novamente ali residir. É por isto que, até hoje, Orunmilá pede tudo em dois às pessoas que a ele recorrem, sendo que uma parte oferece de bom grado ao seu amigo Exu.

Nesse mito, verificam-se muitos aspectos que *Exu* encarna, pois seria *Exu* aquele que gosta de ser agradado, o vingativo, aquele que abre caminhos e aquele que sempre anda junto com os jogos divinatórios. Logo, por esse mito muitas tradições podem ser explicadas, a exemplo disso: a tradição de dar comida para *Exu* para garantir o bom andamento dos ritos e garantir clientes nas casas de Candomblé.

O *itan* que segue, confirma e afirma aquela máxima de que o mito precede o rito. Reginaldo Prandi (2001) relata os caminhos que Exu percorreu até conseguir as oferendas para todos os Orixás.

Em épocas remotas os deuses passaram fome. Às vezes, por longos períodos, eles não recebiam bastante comida de seus filhos que viviam na Terra. Os deuses cada vez mais se indispunham uns com os outros e lutavam entre si guerras assombrosas. Os descendentes dos deuses não pensavam mais neles e os deuses se perguntavam o que poderiam fazer. Como ser novamente alimentados pelos homens? Os homens não faziam mais oferendas e os deuses tinham fome. Sem a proteção dos deuses, a desgraça tinha se abatido sobre a Terra e os homens viviam doentes, pobres, infelizes. Um dia Exu pegou a estrada e foi em busca de solução. Exu foi até Iemanjá em busca de algo que pudesse recuperar a boa vontade dos homens. Iemanjá lhe disse: "Nada conseguirás. Xapanã já tentou afligir os homens com doenças, mas eles não vieram lhe oferecer sacrifícios". Iemanjá disse: "Exu matará todos os homens, mas eles não lhe darão o que comer. Xangô já lançou muitos raios e já matou muitos homens, mas eles nem se preocupam com ele. Então é melhor que procures solução em outra direção. Os homens não tem medo de morrer. Em vez de ameaçá-los com a morte, mostra a eles alguma coisa que seja tão boa que eles sintam vontade de tê-la. E que, para tanto, desejem continuar vivos". Exu retornou o seu caminho e foi procurar Orungã. Orungã lhe disse: "Eu sei por que vieste. Os dezesseis deuses tem fome. É preciso dar aos homens alguma coisa de que eles gostem, alguma coisa que os satisfaça.. Eu conheço algo que pode fazer isso. É uma grande coisa que é feita com dezesseis caroços de dendê. Arranja os cocos da palmeira e entenda seu significado. Assim poderás conquistar os homens". Exu foi ao local onde havia palmeiras e conseguiu ganhar dos macacos dezesseis cocos. Exu pensou e pensou, mas não atinava no que fazer com eles. Os macacos então lhe disseram: "Exu, não sabes o que fazer com os dezesseis cocos de palmeira? Vai andando pelo mundo e em cada lugar pergunta o que significam esses cocos de palmeira. Deves ir a dezesseis lugares para saber o que significam esses cocos de

palmeira. Em cada um desses lugares recolheras dezesseis odus. Recolherás dezesseis histórias, dezesseis oráculos. Cada história tem a sua sabedorias, conselhos que podem ajudar os homens. Vai juntando os odus e ao final de um ano terás aprendido o suficiente. Aprenderás dezesseis vezes dezesseis odus. Então volta para onde moram os deuses. Ensina aos homens o que terás aprendido e os homens irão cuidar de Exu de novo". Exu fez o que lhe foi dito e retornou ao Orun, o Céu dos Orixás. Exu mostrou aos deuses os odus que havia aprendido e os deuses disseram: "Isso é muito bom". Os deuses, então, ensinaram o novo saber aos seus descendentes, os homens. Os homens então puderam saber todos os dias os desígnios dos deuses e os acontecimentos do porvir. Quando jogavam os dezesseis cocos de dendê e interpretavam o odu que eles indicavam, sabiam da grande quantidade de mal que havia no futuro. Eles aprenderam a fazer sacrifícios aos Orixás para afastar os males que os ameaçavam. Eles recomeçavam a sacrificar animais e a cozinhar suas carnes para os deuses. Os Orixás estavam satisfeitos e felizes. Foi assim que Exu trouxe aos homens o Ifá. (PRANDI, 2001, p 78-80).

No *Ilê Axé Orun Ayê* a semana se inicia com as comidas para *Exu*, ele tradicionalmente recebe *osé*<sup>36</sup> em seu quarto, suas farofas são arriadas, as bebidas são servidas e suas quartinhas são cheias. Desta forma, a semana começa nos conformes da tradição, em que *Exu* é o primeiro a comer, aquele que possibilita e garante que os outros Orixás comam.

### 3.5 Exu e a importância do *Osé* semanal

No *Ilê Axé Orun Ayê* toda segunda-feira é dia de *Osè* no quarto de *Exu*. A função de “Cuidar de *Exu*” é rotativa, na casa ainda não existe um filho ou filha apontados para tal cargo. Durante algumas semanas pude acompanhar de perto um filho e uma filha-de-santo que dividiam tal encargo.

Para o terreiro, a função semanal de *Exu* cumpre o preceito religioso que se diz que tudo começa por *Exu*: *Exu* come, Orixá come. Orixá não come sem *Exu*. Assim sendo, *Exu* é o primeiro a receber *osé* de limpeza e agradados dos adeptos.

No terreiro em questão, o primeiro quarto de Orixá é o de *Exu*:

Fica a direita de quem entra. Antes da entrada do quarto onde estão os assentamentos de *Exu*, podemos notar que atrás de um portãozinho de ferro há o assentamento de um *Exu*, *Exu Onã*, o senhor dos caminhos, ele é quem guarda a porta de entrada e saída do *ilê*, e também do quarto de *Exu*. *Exu Onã*, segundo mãe Ilesá, é o assentamento que no ato da fundação do terreiro foi firmado juntamente com os outros axés fundadores. (DIÁRIO DO CAMPO, 23/01/2017).

A função de cuidar de *Exu* consiste em fazer um *osè* de limpeza no quarto, suspender os *erùs*<sup>37</sup>, ofertar a farofa de dendê, encher as quartinhas, servir uma bebida

<sup>36</sup> Limpeza.

<sup>37</sup> Oferendas da semana anterior.

destilada quente, ascender velas, preparar o “*Padê*”<sup>38</sup> cantar, colocar *Exu* na rua e despachar os *erùs* e lixos.

A função tem início à noite, o filho e a filha-de-santo chegam ao ilê, tomam seus banhos de banho de *abô*, em seguida vestem suas roupas de ração, o filho usa calça e camisa de algodão branco. A filha veste calça, saia comprida, camisa, pano-da-costa amarrado na altura dos seios que a encobre até o seu ventre e um torço chamado *ojá* na cabeça, todas as peças brancas e de algodão. Após isso ambos pedem a benção à mãe Ilesá, em seguida iniciam a função. De pés descalços, a primeira coisa que eles fazem ao entrar no quarto de *Exu* é bater um *paó*, que são as sequencias rítmicas de palmas que despertam o sagrado, pedindo licença e que a função seja *odara*<sup>39</sup>. O quarto de *Exú* é pequeno, possui chão de cimento vermelho, há uma parede livre, à esquerda de quem entra pela porta, a parede da frente e a que se localiza à direita de quem entra possuem duas prateleiras largas em toda a sua extensão, nelas estão os *ibás*<sup>40</sup> e as quartinhas dos *Exus* de cada filho da casa. (DIÁRIO DO CAMPO, 18/01/2017).

Os cuidados iniciais são os seguintes:

Eles suspendem as farofas, as bebidas e retiram as ceras das velas (choro) que foram oferecidas na semana anterior. Após suspender as oferendas, elas viram *erú*<sup>41</sup> e precisam ser despachadas, tudo é posto em uma sacola plástica e deixado em um local a parte. Feito isso, o filho-de-santo faz o *osè* de limpeza, varrer e espanar as prateleiras em torno dos *ibás* enquanto a filha-de-santo prepara a farofa de dendê. (DIÁRIO DO CAMPO, (18/01/2017).

O *osé* se encaminha com o preparo da oferenda semanal de *Exu*:

A farofa de dendê é feita numa bacia de ágata, ela mistura dois quilos de farinha amarela, um pouco de azeite-de-dendê e um pouco de cachaça. Essa farofa é feita na cozinha em seguida levada para quarto de *Exu*. A farofa é colocada em pequenos pratinhos de barro, a cachaça é servida em copinhos, geralmente de vidro e ascendem uma vela, tudo isso aos pés dos *Ibás*. Com tudo pronto eles servem *Exu*, cada assentamento recebe farofa, bebida, vela e água na sua quartinha. (DIÁRIO DO CAMPO, (18/01/2017).

No quarto de *Exu* do *Orun Ayê* há em torno de quarenta *Exus* assentados. Na casa ainda tem *Exu Onan*, que em tradução significa senhor dos caminhos, que fica fora do quarto, assentado próximo a porta de entrada. *Exu Tiriri*, senhor valoroso, que fica em um espaço público da casa, *Exu Aquesan*, senhor dos mercados, das trocas, que fica no quarto de jogo de búzios da Mãe-de-Santo e o *Exu Ijibonã*, senhor temeroso, que protege a casa e fica próximo a pracinha do *Ogun*.

O ritual do *osé* prossegue com o “*Padê*”, *padê* é um ritual para *Exu*, conhecido como despachar *Exu* ou colocar na rua. No ilê em questão o *padê* é feito em dois momentos, no dia do *osè* de *exu*, e na quarta-feira, onde é ritualizado o *Amalà de Xangô*, e todos os *Orixás* comem. Neste *padê*, é posto no chão do quarto de *Exu* uma

<sup>38</sup> Ritual de colocar *Exu* na rua. Coloca-se uma vela, farofa e água, como forma de deixar *Exu* de guarda e alerta na porta da casa.

<sup>39</sup> Adjetivo que designa coisas boas.

<sup>40</sup> Vaso de barro ou ferro onde se assenta fisicamente *Orixá*.

<sup>41</sup> O *Erú* encerra o ciclo da oferenda, pois ele volta à natureza.

quartinha de barro com água no ao centro, ao lado um alguidar de barro com farofa de dendê e do outro lado uma vela acesa. A mãe-de-Santo canta cantigas que saúdam *Exu* e enquanto toca uma sineta, os presentes respondem as cantigas, em um dado momento, o filho-de-santo pega a farofa e a vela, a filha-de-santo pega a quartinha com a água. Saem do quarto, cantando e atentos para despachar a rua. O filho-de-santo abre o portão e sai para a rua, joga a farofa nos dois lados e ao meio do portão, em seguida coloca a vela no canto esquerdo do portão de entrada. Em seguida a filha-de-santo derrama a água da quartinha nos dois lados e a frente da porta de entrada, ambos se olham, entram e fazendo gestos que significam que estão deixando na rua tudo de ruim, voltam então, ao quarto de *Exu*, guardam a quartinha, e o pratinho de barro, batem o *paó*, fazem preces e pedidos, contemplam o quarto com olhos de devoção. O templo está limpo, servido e iluminado com as chamas das velas e dão a função por encerrada. (DIÁRIO DO CAMPO, (18/01/2017).

Estas linhas não versam somente sobre a função semanal de *Exu*, bem como boa parte desta dissertação, carrega consigo o meu “olhar nativo”, uma vez que sou adepta, iniciada e realizo uma pesquisa participante abordando da religião a qual escolhi para cuidar do meu caminho espiritual. Tudo isso com a intenção de registrar, de difundir e de principalmente desmistificar os conceitos pré-estabelecidos em nossa sociedade.

Na imagem 1 temos um dos raros registros de um Orixá abençoando uma pessoa. O Orixá em questão é *Oyá*, a pessoa em transe ou cavalo sou eu, que estou abraçando uma amiga da casa durante uma cerimônia pública. A utilização desta fotografia é uma tentativa de demonstrar iconograficamente a minha relação com tema e com a religiosidade. Portanto, mesmo sendo pesquisadora sou iniciada no Candomblé, sou *Iaô* e tenho a obrigação de aprender sobre a tradição religiosa, e essa aprendizagem e os ensinamentos só me são possíveis por minha condição de iniciada na religião. Se fosse apenas pesquisadora em um terreiro qualquer, as informações que porventura chegassem à minha caderneta, não passariam de apontamentos gerais de ritos públicos.

**Imagem 1: Orixá em momento de bênção**



Fonte: Édén Barbosa (2016)

O osé semanal para os filhos e filhas-de-santo seé parte de uma prática religiosa e a também é uma oportunidade de aprender os saberes e fundamentos litúrgicos.

### 3.6 O Sacrifício para Exu

Procurando seguir uma ordem cronológica dos procedimentos rituais, o registro da caderneta de campo é do dia 21/01/2017, sábado logo após o almoço, quando grande parte dos filhos e filhas-de-santo começaram a chegar ao *ilê* para a função.

A casa vai se animando, ganhando vozes, se vestindo na cor branca das roupas, o cheiro de dendê que vem da cozinha começa a se expandir por todo terreiro. Ao chegarem da rua, no *ilê* todos devem tomar tomam seus banhos de *abô*<sup>42</sup>, e começam a trabalhar. Uns varrem, outros cuidam das plantas, há aqueles que cuidam da cozinha, e pintam até as paredes. Mãe Ilesá desde cedo está envolvida com tudo, acompanha cada atividade, orienta e vê numa função como esta grande oportunidade de seus filhos aprenderem sobre a religião e seus papéis. (DIÁRIO DO CAMPO, (21/01/2017).

Dos afazeres que movimentam uma roça de Candomblé, um dos mais importantes está na cozinha, a cozinha representa o coração do axé, ela pulsa, exala o cheiro, que se espalha por todo terreiro, perpassa as mãos de quem prepara as comidas, toca todos os membros que lá estão, chegando aos quartos dos orixás. Na cozinha se prepara o alimento dos filhos da casa e a oferenda do Orixá.

O calendário litúrgico da maioria das casas de santo se inicia com a função anual de *Exu*, o *Orô* para *Exu*. Na casa onde este estudo aconteceu a matança se inicia bem antes do dia do sacrifício propriamente dito.

A função do *Orô* de *Exu* teve início na quarta-feira que antecede o domingo da matança. Nesta quarta foi dado o *osé* de limpeza em todos os *ibás* dos *Exus* que irão comer e se organiza o quarto da seguinte forma: três grandes grupos: ao meio, ficam os *Exu mejt*<sup>43</sup>, à esquerda de quem entra ficam os *Exu Bara*<sup>44</sup> e à direita as *Lebara*<sup>45</sup>. (DIÁRIO DO CAMPO, (18/01/2017).

---

<sup>42</sup> Banho de ervas específicas maceradas e consagradas através do ritual chamado Sassanha. Tem finalidade de purificar os adeptos de energias ruins.

<sup>43</sup> Exus que são fêmea e macho ao mesmo tempo.

<sup>44</sup> Exus masculinos

<sup>45</sup> Exus femininos.

### Imagem 2: Quartinhas



Fonte: Madelyne dos Santos (2017)

As quartinhas ficam em um local a parte, somente os *ibás* são organizados no chão seguindo a ordem mencionada. Na fotografia 2 temos o registro fragmentando do quarto de *Exu* ou *Ilê Exu*, e as quartinhas de cada assentamento postas em um local separado do seu *ibá* excepcionalmente para o dia do *Orô*.

Para que este estudo pudesse ter acesso às particularidades históricas da matança para *Exu* do *Ilê* em questão foram entrevistados alguns filho-de-santo mais velhos na religião, bem como a mãe-de-santo. As entrevistas foram realizadas nos dias 22 e 23 de janeiro de 2017 durante o acompanhamento da função religiosa.

No dia 22 de janeiro de 2017, entrevistei *Ogan Ibadan, Ogan Axogun*<sup>46</sup>, um dos filhos mais velhos do terreiro, que segundo relato feito para este estudo, pai Ibadan afirma ter mais de vinte e dois anos de casa. E fala sobre a importância da função de *Exu* e sobre o motivo desse ser o primeiro evento do calendário litúrgico anual: “É essencial, tudo se começa com *Exu*, tanto na comida, até uma feitura de santo. Começamos por *Exu*. Assentar *Exu*, comida de *Exu*, então passamos para os *Orixás*, na ordem do *xirê*. ” [IBADAN, Ogan. Em entrevista realizada no dia 25/02/2017].<sup>47</sup> .

Como já mencionado no parágrafo anterior, Pai Ibadan estava dando *osé* em *Exu*, me deu um *agô* (termo em iorubá que dentre tantos sentidos, neste caso significa licença e permissão) e me consentiu essa entrevista, que mais tinha tom de conversa, sentei-me ao seu

<sup>46</sup> Ogan que tem a mão de corte, ou mão de faca, aquele que pode realizar sacrifícios no *ilê*.

<sup>47</sup> Fragmento extraído de entrevista concedida por Ogan Iban, gravada no dia vinte e dois de janeiro de 2017, data da função anual de *Exu* do *ilê Axé Orun Ayê*.

lado, pedi que ele em hipótese alguma parasse de fazer a sua função, que iríamos conversando enquanto ele trabalhava, ressaltando a utilização do gravador de voz para melhor captação das falas que seriam transcritas em sua forma literal, preservando as narrativas e emoções do momento.

Neste momento solicitei ao nosso *Axo Ogum* que revisitasse suas memórias e me contasse alguma história ou caso em que *Exu* cobrou sua comida. E então ele me contou:

Aconteceu aqui em casa, tínhamos de tirar um *ebó*, e sempre que a gente faz *ebó* na roça tem que dar comida pra *Exu*. Fizeram o *ebó* e não deram comida pra *Exu* e aí teve uma confusão medonha, discussão, briga entre irmãos, *ejó*<sup>48</sup>, então depois, conversando que nós viemos meditar que não tinha dado comida pra *Exu* durante o *ebó*. . [IBADAN, Ogan. Em entrevista realizada no dia 25/02/2017].

Para tanto, ele, *Exu* encarna o próprio princípio da inversão, sendo Aquele que se não comer antes de um *ebó*, matança e até mesmo antes de uma cerimônia pública pode, e colocará tudo a perder.

O *ebó* se acontecer dificilmente terá êxito, na matança pode ocorrer de algum animal morrer antes do sacrifício, de irmãos brigarem entre si e nas festas públicas elas podem simplesmente não ocorrer, ou incidir trazendo muitos prejuízos de ordem material e ou espiritual para as pessoas da casa. *Exu* é o primeiro a comer por *Exu* ser o mensageiro, ele quem leva nossas preces do *Ayê* (terra) para o *Orun* (céu) e também atua como um grande defensor de demandas, pois ele transita por todos os segmentos e que se comunica com todos os Orixás.

Voltando aos relatos da caderneta de campo:

Já é meio da tarde, do sábado de 22 de janeiro e um dos pratos a ser arriado no grande banquete de *Exu* é o alguidar de farofas, são sete tipos ao todo, que tem como ingrediente base a farinha de mandioca. Em ordem prepara-se a farofa de *omi* (farinha de mandioca misturada com água), farofa de mel (farinha de mandioca misturada com mel de cana-de-açúcar), farofa de cachaça (farinha de mandioca misturada com cachaça), farofa de dendê (farinha de mandioca misturada com azeite-de-dendê), farofa de licor verde (farinha de mandioca misturada com licor de menta), farofa vermelha (farinha de mandioca misturada campari) e a farofa azul (farinha de mandioca misturada com pó de *Arô*), elas são dispostas no vasilhame de barro de maneira que não se misturem, em cima para coroar se colocam grãos de feijão, milho e amendoim torrados, juntamente com um *ekó* vermelho. (DIÁRIO DO CAMPO, (22/01/2017).

---

<sup>48</sup> Confusão.

**Imagem 3: *Obi* e pimenta da costa no *pepelê***



Fonte: Madelyne dos Santos (2017)

A imagem 3 retrata o *pepelê* (mesinha de cimento) instantes antes do ritual de sacrifício para *Exu*. Temos uma caneca de ágata com água, um pote com *ataré* (pimenta da costa) um refratário com *obi* (noz de cola), um prato branco, e alguns pacotes de velas brancas. Esses itens são alguns dos elementos mais tradicionais para a realização do ritual do sacrifício animal.

Seguindo nos preparativos, com a intenção de antecipar ao máximo os afazeres para o grande dia. Os filhos e filhas-de-santo vão arrumando o *pepelê* (mesinha de cimento) quarto de *Exu*, dispendo todos os ingredientes necessários para temperar a matança. Dendê, sal, mel-de-cana, *dengue*<sup>49</sup>, cachaça, pimenta da costa. Nessa mesa também são postos elementos que irão isoladamente para os *ibás* como *ekós* e cebolas, e as bebidas que serão misturas com o *ejé*<sup>50</sup> e os temperos.

Para mãe Ilesá este trabalho realizado na véspera é tão importante quanto o rito do *Orô* em si, pois sem a organização e dedicação é impossível realizar uma matança de tamanha magnitude.

Mãe Ilesá logo após a matança sentou-se em uma cadeira na sombra do pé de Aroeira eu me sentei aos seus pés, num cantinho, com a minha caderneta com a finalidade de conversarmos sobre particularidades da matança, e então, dentre tantas coisas conversadas e

<sup>49</sup> Líquido obtido do cozimento do milho branco.

<sup>50</sup> Sangue do animal imolado

perguntadas, indaguei a líder religiosa se ela poderia me informar a lista dos materiais e ingredientes usados nesta função.

Ressalto, ainda que, ao perguntar à líder religiosa sobre os ingredientes da matança, não significa que eu não saiba quais são, uma vez que sou iniciada e já participei de inúmeras funções semelhantes a esta que aqui relato, na verdade ao fazer tal indagação assumo um posicionamento de iniciada e pesquisadora que respeita os dogmas religiosos e pede autorização para tornar público este fundamento. E mediante autorização, segue relação de materiais utilizados, tal qual me foi relatado pela líder religiosa, especificamente para este *Orô* que no caso era para Exu.

**Quadro 1: Lista de totens sacrificados na função**

<b>Totens para imolação</b>	
Quantidade	Tipo do totem / entidade que receberá
1	Galinha para sacudimento ou <i>ebó</i> da roça
1	Galinha para <i>egungun</i> <sup>51</sup>
1	Galinha arrupiada para <i>yamixorongá</i>
2	Galos para <i>Ogum</i> <sup>52</sup>
1	Bode para <i>Bara</i>
4	Galos para <i>Bara</i>
1	Cabra para <i>Lebara</i>
4	Galinhas para <i>Lebara</i>

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

**Quadro 2: Lista de ingredientes e temperos**

<sup>51</sup> Espíritos dos ancestrais, que devem ser reverenciados antes de qualquer função

<sup>52</sup> Orixá dos caminhos e patrono dos metais e da guerra.

<b>Ingredientes usados no <i>Orô</i></b>	
Quantidade	Tipo
2 litros	Azeite-de-dendê
2 litros	Mel de cana-de-açúcar
3 litros	Aguardente
2 litros	Vinho tinto
6 garrafas	Champanhe
1 litro	Licor de menta
1 litro	Whisky
5 quilos	Farinha de mandioca
4 quilos	Banana nanica verde
4 quilos	Cebola vermelha
30 unidades	<i>Obi</i> africano
1 quilo	Milho torrado
1 quilo	Feijão torrado
1 quilo	Amendoim torrado
60 unidades	<i>Ekó</i> vermelho
20 unidades	Cana-de-açúcar
10 unidades	Cabacinhas
14 vasos	Flores (sete vasos para Exu e vasos para os quartos de santo)

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Com acesso a essa lista, que é uma referência ritual de tradição, em que tudo que está contido nela representa a tradição dos elementos rituais que personificam o ato de agradar aos Deuses, prossigo refletindo sobre a o ato de alimentar as divindades. Desta forma, me ponho agora dialogando com os depoimentos de *Ogan Ibadan*, quando eu lhe perguntei sobre o tipo de comida Exu mais gosta, e assim ele me respondeu:

Os bichos de quatro pés são, cabrito ou cabrita, e de pena, o capote. No caso é essencial, capote ele gosta que é forte, como se fosse uma vitamina. Exu também gosta de bicho novo. Então, tem *Lebara*, que é fêmea, tem o *Meji* que come os dois, no caso um casal. Por exemplo, o *Escravo de Logun*, só come dois, uma franga e um frango, não pode comer só um. O *Bara Ilê* come duas galinhas ou dois frangos, pois é duplo. . [IBADAN, Ogan. Em entrevista realizada no dia 25/02/2017].

A tradição implícita na fala de Ogan Ibadan também esta presente no fragmento de texto extraído da obra *Orixás* de Pierre Verger (2002, p.78): “A Exu são oferecidos bodes e galos, pretos de preferência, os pratos cozidos em azeite-de-dendê (epo), porém nunca se lhe deve oferecer o óleo branco (àdí), que é extraído das amêndoas contidas nos caroços de dendê.”.

Ainda na consonância entre Pierre Verger e os saberes litúrgicos que a vivência e tempo trouxeram ao *Ogan Ibadan*, perguntei-lhe ainda sobre as comidas secas, e o seguinte me foi falado:

Exu gosta de grão, qualquer grão, menos *ebô*<sup>53</sup>. Pode ser milho, qualquer tipo de feijão torrado, e a farofa, sem exceção, pode ser a farofa de água, pode ser de cachaça, farofa de mel de cana, farofa de dendê. . [IBADAN, Ogan. Em entrevista realizada no dia 25/02/2017].

Antes de adentrarmos no relato do *Orô*, matança ou sacrifício votivo a divindade Iorubana Exu. Considero de extrema importância e relevância que aspectos filosóficos, históricos, sociais e, sobretudo fenomenológicos possam transitar e dialogar com os dados que foram observados para este estudo, ressalto ainda, que os rituais aqui relatados representam uma tradição milenar, trazida pelos africanos com o flagelo da escravidão, e que tentaram reunir religiosamente seus festivais litúrgicos vividos na África e que aqui se preservaram e se ressignificaram. Para Levi Strauss (2003, p.13): “O totemismo aproxima o homem do animal, e a pretensa ignorância do papel do pai na concepção leva à substituição do genitor humano por espíritos, mais próximos ainda das forças naturais”.

---

<sup>53</sup> Grão de milho branco que se oferece à Oxalá.

O adepto de Candomblé, ao sacralizar um animal e oferecer em forma de alimento sagrado às divindades iorubanas se põe em uma situação de pedido e devoção, e o animal assume um caráter de totem sagrado capaz de chegar até a divindade e ser recebido em seu valor místico.

Todo sacrifício implica uma solidariedade de natureza entre o oficiante, o deus, e a coisa sacrificada, quer esta seja um animal, uma planta ou um objeto tratado como se fosse vivo, já que a sua destruição só é significativa sob a forma de holocausto. Assim a ideia do sacrifício tem em si o germe de uma confusão com o animal, que se arrisca mesmo a ultrapassar o homem, estendendo-se até a divindade. Amalgamando o sacrifício e o totemismo, obtinha-se o modo de explicar o primeiro como uma sobrevivência ou um vestígio do segundo, e de esterilizar assim as crenças subjacentes, ao desembaraça-las de tudo o que pudesse ter de impuro uma ideia de sacrifício viva e activa; ou, pelo menos, ao dissociar esta noção para distinguir dois tipos de sacrifício, diferentes pela origem e pela significação. (STRAUSS, 2003, p. 14).

Seguindo no relato da caderneta de campo, procurando manter uma ordem cronológica dos procedimentos rituais, temos o domingo, 23/01/2017 em que pela manhã, conforme combinado com bastante antecedência pelos integrantes do Candomblé, parte dos filhos e filhas-de-santo começam a chegar, outra parte já pernoitou no terreiro.

Os que chegam da rua, primeiramente tomam seus banhos de *abô*, colocam suas vestes brancas e em seguida se encaminham em silêncio para pedir a bênção a cada *orixá*, flexionando-se na frente de cada casa/altar específico através do *dobalé* ou *iká*<sup>54</sup>. Ao final pedem a bênção à mãe Ilesá e aos irmãos mais velhos e assim começam a trabalhar na função. (DIÁRIO DO CAMPO, (23/01/2017).

A visão do quarto de *Exu* é a seguinte:

Os *ibás* ficam organizados no chão do quarto. Ao centro ficam os *ibás* dos *Exus* mais importantes, como os *Exus* da casa e da *ialorixá*, à esquerda de quem entra ficam os *exus bara* e à direita as *lebara*. A mãe-de-santo reúne todos fora do quarto, onde são rezados *orikis* e esclarecidas questões sobre o preceito. Em seguida alguns filhos já vão lavando de *abô* as patas e extremidades dos animais que serão imolados. Dois *ogans* banham e higienizam a cabra e o bode que serão sacrificados, os rapazes usam o *abô* e enquanto banham os animais seguem conversando e cantando para os animais, um deles segura a cabeça da cabra e olha bem nos seus olhos enquanto vai cantando cantigas em *Iorubá*. O clima é de alegria e os sorrisos estampam os rostos. Após o banho, uma filha da casa traz duas peças de tecido para enfeitar os animais. Ela amarra esse pano, que mais parece um torço, fazendo um laço em cima das costelas. Os animais estão vestidos para agradar. Eles são os presentes que chegarão às divindades. (DIÁRIO DO CAMPO, (23/01/2017).

---

<sup>54</sup> Ver Meu tempo é Agora. Mãe Stella de Oxossi.

#### Imagem 4: Obí africano



Fonte: Madelyne dos Santos (2017)

Desvio meu olhar e vejo um filho-de-santo que vai passando pelo terreiro com bastante pressa, carregando cuidadosamente consigo um alguidar com alguns *obis* africanos que serão utilizados na função de *Exu*. O *obí* africano é um elemento ritual tradicionalmente utilizado nos rituais de sacrifício, e ele representa também o elo com as raízes africanas, uma vez que sua espécie que só existe na África.

Para cada *ibá* Mãe Ilesá corta um *obi* africano ou uma cebola em quatro partes, e faz o *jogo do obí*, que consiste em deixá-los cair em um prato de louça, se der *aláfia* (suas partes caírem com a o lado aberto para cima) o *Orixá* concorda em receber a matança. Neste caso, todos os *Exus* concordaram. Esse *obi* ou cebola cortado para o jogo é colocado no *ibá* de cada *Orixá*.

Faltam apenas alguns minutos para a matança se iniciar, todos os filhos e filhas-de-santo estão posicionados ao redor do quarto de *Exu* do lado de fora. Na posição de *surrão*<sup>55</sup> *batem paó* e rezam o *oriki exu*, e em prece fazem seus pedidos individuais. Segue, portanto, a transcrição do *oriki* rezado no dia da função. Um dos filhos pronuncia cada verso em Iorubá por vez seguido de sua tradução. Os filhos em silêncio apreciam a oração e refletem sobre cada verso:

*Èsù òta Òrìsà. / Èsù, o orixás da pedra.*

<sup>55</sup> Em quatro apoios no chão, joelhos e cotovelos apoiados no chão com uma mão sobre a outra onde repousa a cabeça.

*Osètùrá ni oruko bàbá mò ó. / Osètùrá é o nome pelo qual você é chamado por seu pai.*

*Alágoḡo Ìjà ni orúko iyá npè é / Alágoḡo Ìjà é o nome pelo qual você é chamado por sua mãe.*

*Èsù Òdàrà, omokùnrin Ìdólófin / Èsù Òdàrà, o homem forte de ìdólófin*

*O lé sónsó sí orí esè elésè / Èsù, que senta no pé dos outros.*

*Kò je, kò jé kí eni nje gbé mì / Que não come e não permite a quem está comendo que engula o alimento.*

*A kù lówó láì mú ti Èsù kúrò / Quem tem dinheiro, reserva para Èsù a sua parte*

*A kù lóyò láì mú ti Èsù kúrò / Quem tem felicidade, reserva para a Èsù sua parte*

*Asòntún se òsì láì ní útíjù / Èsù que joga nos dois times sem constrangimento*

*Èsù àpáta sómo olómo lénu / Èsù que faz uma pessoa falar coisas que não deseja*

*O fi okúta dípò iyò. Èsù / que usa pedra em vez de sal*

*Lòḡemo òrun, a nla kálù / Èsù, o indulgente filho de Deus, cuja grandeza se manifesta em toda parte*

*Pàápa-wàrá, a túká máse sà / Èsù, apressado, inesperado, que quebra em fragmentos que não se poderá juntar novamente*

*Èsù máse mí, omo elòmíràn ni o se / Èsù, não me manipule, manipule outra pessoa.*

Após a reza do *oriki* a função tem seguimento, e no quarto da matança ficam apenas a mãe-de-santo, os *oloiês*<sup>56</sup>, e algumas pessoas específicas para ajudar na função. Os filhos mais novos e os *abians* ficam do lado de fora inicialmente sentados, e em seguida de surrão, respondendo as cantigas.

Ao passo em que os animais vão sendo sacrificados, seguem os louvores. Em um tacho de ágata o *ejé*, sangue do animal sagrado, é aparado. Esse *ejé* é misturado com os temperos já mencionados anteriormente na lista e servido com uma caneca de ágata em cada *ibá*. As penas dos galos e galinhas também são colocadas em cima dos *ibás* sacralizando e enfeitando a alegria de alimentar e a alegria de comer. Para José Beniste (2015, p.289) “A cabeça do animal sacrificado é, igualmente, considerada de suma importância. O sangue (que é a vida) e a cabeça (que é o símbolo da essência do ser) são oferecidos em troca da vida e da cabeça da pessoa.”

---

<sup>56</sup> Idem.

Os filhos e filhas-de-santo esperam alguns instantes após o *orô*, e em seguida os *ogans*<sup>57</sup> suspendem os totens, para que os axés sejam retirados. No caso dos animais de pena, galos e galinhas, qualquer *omórixá*<sup>58</sup> iniciado na religião pode retirar o axé.

Tive a oportunidade de observar o quarto de *Exu* logo após a matança, eu fiquei em frente à porta que estava aberta e podia ver com clareza tudo. Segue o registro da caderneta de campo:

No chão vermelho havia gotas da mistura que é feita com o sangue animal e os temperos. Havia muitas penas no chão, os *ibás* estavam completamente cobertos por penas, mas era possível ver gotas de sangue, *ejé* dos animais imolados, *obí*, cachaça, mel de cana, azeite-de-dendê, roletes de cana, farofa e as penas dos galos e galinhas sacrificados. Este é o memento em que se diz que o *Orixá está comendo*.e quartinhas. O quarto tinha cheiro de carne, tinha cheiro de sangue misturado com bebida, tinha cheiro da vida que agrada a Exu. (DIÁRIO DO CAMPO, (23/01/2017).

Em continuidade com as oferendas, é dado o momento de cuidar de retirar os axés dos animais que foram sacrificados, bode, cabra, galos e galinhas são postos para fora do *ilê Exu* e os filhos um por um, vão pegando cada animal para iniciar os cuidados. Os galos e galinhas imolados são colocados em bacias de ágata.

Em uma área externa do terreiro há uma mesa de madeira grande que servirá de apoio para a retirada dos axés. Os filhos e filhas-de-santo carregam a bacia de ágata com os animais imolados até a cozinha onde há panelas com água fervente. Com cuidado e atenção eles seguram o galo ou a galinha pelo pescoço e o mergulham na água quente, esperam alguns segundos e novamente colocam os animais na bacia para em seguida retornarem para a mesa e retirarem as penas. . (DIÁRIO DO CAMPO, (23/01/2017).

Duas filhas da casa estão encarregadas de retirar o axé dos galos e galinhas que já estão sem penas.

Usando facas elas abrem os animais e retiram os órgãos vitais e os levam até a cozinha, onde outra filha-de-santo, nesse caso uma mais velha, está a esperar para prepara-los. Todos os axés serão fritos no azeite de dendê, refogado com cebola e sal, colocados em um alguidar de barro para ser servido ao orixá. O restante da carne do totem é lavada em água corrente e servirá para alimentar a comunidade religiosa que ali estava trabalhando. (DIÁRIO DO CAMPO, (23/01/2017).

O bode e a cabra que foram imolados são tratados pelos *ogans*, inicialmente, que suspendem o totem já sacrificado pelo pescoço em uma pilastra, retiram sua pele pelo tórax, essa pele servirá para cobrir os atabaques do terreiro em outro momento.

---

<sup>57</sup> Cargo masculino que tem a responsabilidade de tocar os atabaques nas cerimônias.

<sup>58</sup> Filhos-de-Santo

Durante esse procedimento temos a execução e a manutenção de uma tradição milenar, o templo religioso se veste em prece, devoção e alegria, pois a comunicação com as divindades se estabelece e se renova.

A confraria religiosa ali presente não esconde o contentamento, o sorriso estampa os rostos, a imolação e o sacrifício em devoção e afirmação de uma tradição mantém a fé e os laços de irmandade, a união entre todos que estão a trabalhar reforça os valores ancestrais, litúrgicos e sociais também.

Além do sangue, outras partes dos animais são tratadas de forma especial: fígado – *èdò*, pulmões – *fúnkufúkù*, moela – *iwe*, coração – *okàn* e rins – *iwe inú*. São consideradas partes vitais e oferecidas às divindades num ritual denominado *iyànlé*. (BENISTE, 2015, p. 288).

Em seguida serão retiradas algumas parte vitais do animal, que para os adeptos do Candomblé são tidas como preciosas, que também são caracterizadas como *axés*, que alimentam os Orixás, que logo serão tratadas e fritas no azeite de dendê, refogado com cebola e sal, colocados em um alguidar de barro para ser servido ao orixá. Sobre as partes que sobram José Beniste (2015, p. 288-289) aponta: “As partes restantes, dependendo do tipo de sacrifício, são preparadas para serem comidas pelos praticantes, numa manifestação comunitária em que a vida é celebrada em ritual de festa e confraternização.”.

Na cozinha o dendê vai esquentado uma panela, se mistura com a cebola e os outros ingredientes, o cheiro se espalha pela casa, uma ou duas pessoas ficam encarregadas deste preparo, que exige muita atenção. Em hipótese alguma comida de santo pode queimar.

Mãe Ilesá nos ensina que a comida que será servida ao Orixá deve ser feita com muito zelo, carinho e capricho, e além de tudo isso deve ser apetitosa, deve agradar o paladar e os olhos. “*Os pratos devem ser bem apresentados e ter um sabor inigualável. Para o Orixá somente o melhor.*” [Ilesá. em entrevista realizada no dia 25/03/2017].

Desta forma a função se encaminha, a coletividade que movimenta a engrenagem da fé se mostra enquanto uns filhos limpam o quarto de *Exu*, para que o grande banquete seja servido aos pés dos *ibás*, outros ficam na cozinha, preparando os *axés*, outros também ficam na pia lavando as louças. Tudo se encaminha e todos trabalham com afinco.

Mãe Ilesá prossegue na função, ela é a mais velha, de idade física e de santo, como costumamos nos referir ao tempo de iniciação na religião, possui autoridade litúrgica no templo, e segue orientando, ensinando e verificando se todos os fundamentos religiosos são

preservados e se a tradição continua a ser construída. Em seu semblante fica nítido a exaustão física de tantos dias e noites em função, e também a satisfação de que os Orixás estão sendo agradados e louvados conforme a tradição e, sobretudo, que seus filhos estão aprendendo Candomblé tal e qual ela aprendera e hoje ensina.

A função religiosa já está quase no fim, falta montar o banquete no quarto de *Exu*. Com todas as oferendas. O quarto se ornamenta com sete vasos de flores do campo, o *erã*<sup>59</sup>, que significa carne, da matança fica exposto em cima de suas peles próximo aos *ibás*. As oferendas preparadas no sábado e os axés já compõem a mesa do banquete em alguidares de barro arriados, ascendemos sete velas entorno do grande banquete.

Neste momento todos os que participaram do ritual, reunidos, contemplam a magnitude desta função, a magnitude da fé e das possibilidades, ficam de joelhos, com o *orí* próximo ao chão, em prece agradecem a chance de cultuar Orixá, pedem por familiares e por si, mãe Ilesá agradece a participação e empenho de todos que se doaram para o axé naqueles dias e assim a função se encerra e todos em respeito devem guardar sete dias de preceito religioso.

**Imagem 5: Banquete servido**



Fonte: Madelyne dos Santos (2017)

---

<sup>59</sup> carne

Segundo Mãe Ilesá em depoimentos anotados em caderneta de campo no dia 22 de janeiro de 2017, “Para que aconteça a matança para Exu, toda a comunidade religiosa precisa se envolver. Precisamos da força de trabalho de cada filho de santo, e também de sua ajuda financeira. Sem o trabalho e sem a contribuição monetária a casa não tem como bancar uma função de tamanha magnitude.”. [Ilesá. em entrevista realizada no dia 25/03/2017].

Geralmente Mãe Ilesá estabelece um valor fixo para a contribuição, cada filho deve contribuir com isso. Entretanto, se alguém não dispuser do valor estipulado, poderá contribuir de outra forma, com valores menores, ou até mesmo levando algum item da lista. O importante é que cada membro se empenhe e contribua, pois é uma forma de demonstrar dedicação e compromisso com o Orixá.

O ritual do sacrifício animal no Candomblé é um exemplo apresentado neste estudo das práticas educativas que ocorrem no interior do terreiro. O respeito, a disciplina e o fazer diário são as únicas formas de aprender sobre os saberes litúrgicos, e são, também, nuances das relações educação nos templos de Candomblé.

#### **4 BARÁ, SENHOR E PAI DO EBÓ. EBÓ, A CURA DA ALMA**

A sessão que segue se propõe apresentar um ritual sacrificial do Candomblé que se destina a expurgação de malefícios, doenças e atrapalhos, o *ebó*. Dialogando com antropólogos brasileiros e internacionais trago um pouco da tradição e da história dos rituais de cura realizados pelos africanos no Brasil.

Proponho também uma apreciação do referido procedimento ritual de perto, com o caso do Sr. Lagos, que em dado momento de sua vida tivera que recorrer à rituais espirituais para alcançar equilíbrio nos seus dias.

##### **4.1 O espaço religioso para cuidar dos malefícios do corpo e da alma**

Diversos são os males que avassalam o cotidiano das pessoas, males que vão desde problemas físicos como complicações de saúde, problemas psíquicos, como depressão e até os empecilhos de ordem social, como dificuldade para conseguir empregos, ou terminar um relacionamento amoroso, ou até mesmo iniciar um novo. Uma vez que, tais problemáticas são atemporais e recorrentes a qualquer pessoa, todos nós em algum momento já passamos por questões semelhantes às citadas em qualquer aspecto da vida.

À medida que, a medicina tradicional é o meio mais usual para averiguações de ordem psíquicas e fisiológicas, contudo uma enorme lacuna tem se tornado recorrente nos dias atuais: a questão da espiritualidade, uma espiritualidade enfraquecida culmina numa série de problemas da ordem física, emocional e social.

A medicina popular brasileira tem raízes profundamente vegetais. São plantas, conhecidas e usadas pelo povo através das gerações, que constituem a base de nossa farmacopeia popular, tradição cultural que nos veio sem dúvida dos primeiros imigrantes portugueses – eles próprios impregnados da cultura árabe –, de nossos indígenas e, depois dos vários povos africanos que contribuíram para a nossa fisionomia cultural. (LIMA, 2010. p. 48).

Inúmeras são as pessoas que buscam no tratamento espiritual o equilíbrio para diversos aspectos de sua vida, e os templos de candomblé são um dos segmentos esquadrihados por aqueles que anseiam por explicações e tratamentos distintos à medicina tradicional.

Deste modo, esse capítulo debruçará seus versos e linhas sobre um dos procedimentos espirituais que acontecem no Candomblé: o *Ebó*. O caminho que levou até esta definição específica deste objeto de estudo neste capítulo dialoga diretamente com o capítulo

anterior deste estudo dissertativo. Os sacrifícios ou imolações de fé, uma vez que durante o procedimento *ebó* as imolações são realizadas conforme a tradição litúrgica.

É nas concepções religiosas africanas – preservadas e aculturadas no Brasil, nas casas de Candomblé ou na memória coletiva do povo – que vamos encontrar a origem da maioria das práticas medicinais de nossa gente. Nos candomblés é que se encontram os fundamentos teóricos do empirismo terapêutico da medicina popular brasileira. (LIMA, 2010. p. 48).

As relações não ficam somente no aspecto da oferenda, um dos maiores aspectos que conectam este capítulo ao anterior é *Exu*, que conforme título desse capítulo: *Bara Baba Ebo – Bará*, senhor e pai do *ebó*, *Exu* por ser o orixá da comunicação ele é o senhor que leva os *ebós*.

Juana Elbein dos Santos juntamente com Deoscoredes Maximilano dos Santos (mestre Didi), e seu livro *Esù*, uma das questões que se aborda inicialmente é no tocante ao *ebó*, enquanto ritual mágico que reúne elementos da natureza em equilíbrio total e a sua intrínseca relação com o orixá *Exu*.

Não foram apenas os seres humanos que se beneficiaram do *ebó*, mas toda a natureza: árvores, plantas, sementes, água... *Exu* é o princípio reparador do sistema *nagô* e neste aspecto ele é o rígido controlador dos sacrifícios. Todos os castigos infringidos por *Exu* só acontecem quando os sacrifícios prescritos não são observados, sendo eles a base essencial da harmonia entre os elementos que regem a vida. (SANTOS, 2014, p. 98).

Na verdade, o termo *ebó*, em sua tradução literal significa sacrifício ou oferenda, ou seja *ebó* em seu sentido mais bruto está ligado ao ato de alimentar. Todavia, o *ebó* se distingue em suas formas e sentidos. Conforme José Beniste (2016, p.239) elenca em seu livro *Jogo de Búzios*: “Existe o *ebo òrìsà* (sacrifício ou oferenda para as divindades), *ebo Odù* (oferenda para o Odú) ou *èbun odù* (presentear o Odù)”.

Esses sacrifícios representam oferendas distintas àquelas estudadas e apresentadas no capítulo anterior, no caso do *ebó* trata-se de uma oferenda e assume um sentido expurgatório e de limpeza, onde são oferecidos alimentos e animais em um ritual tradicional da religião do Candomblé em troca de uma limpeza física e espiritual da pessoa que se submete em tal procedimento.

Tanto este, quanto o capítulo anterior são de imensa relevância para academia e para os estudos no tocante à área da educação. Uma vez que abordam fragmentos históricos e litúrgicos que representam a memória, a filosofia e a ciência de povos que perpassam seus ensinamentos de forma oral.

Portanto, averiguar ritos e tradições de uma religião de tradição oral é propor compreender uma maneira de ensinar e aprender que ultrapassam os limites do letramento e da leitura de escrituras sagradas. Sob a luz da educação acadêmica, não pretendo, em absoluto, verificar a eficácia, tão pouco a legitimidade do processo de transmissão de saberes, não obstante, me encanta a possibilidade de registrar, participar e apreciar uma suntuosa tradição de ensinamentos que se mantém vivo por gerações.

Consequentemente, ousou neste momento usar duas metodologias distintas, mas que dialogam e complementam o estudo o qual me propus realizar: a etnografia da pesquisa o estudo de caso.

Sobre o estudo de caso, para Goode e Hatt (1977), trata-se de um método que organiza dados e que mantém no objeto (nesse caso, sujeito) seu caráter unitário, considerando a unidade como um todo refletindo e incluindo seu desenvolvimento, pessoa, família e conjunto de relações. Em Yin (2001), tal método se associa a um tipo de investigação empírica e bastante abrangente, se pensarmos no planejamento, coleta e análise de dados. Assim sendo, apresento inicialmente o caso que será estudado neste capítulo.

Sr. Lagos é um rapaz de 32 anos, solteiro, músico e residente em Fortaleza, e que há dois anos passou por um momento muito tumultuado em sua vida. Segundo seus próprios relatos, esse período pode ser definido como um momento de muitos conflitos em seu casamento, relações afetivas abusivas, traições e muita culpabilização que acabaram desencadeando um estado depressivo no rapaz.

A entrevista com o sujeito foi realizada no dia 08 de março de 2017, no estúdio do espaço *callworking* o qual Sr. Lagos aluga salas para artistas da cidade. Portanto, signifiquei a entrevista com perguntas direcionadas e previamente esquematizadas. Os áudios de Sr. Lagos foram gravados em formato *mp3* e transcritos de forma literal. Os depoimentos aparecem no corpo do texto em forma de citação e dialogando com o relato do caso, juntamente com os referenciais teóricos: José Beniste (2015) e Júlio Braga (1988) que etnografaram ritos semelhantes.

Desta forma, considero pertinente adentrarmos no caso de Sr. Lagos partindo do relato sobre a estrutura religiosa de sua família. A qual possui uma pluralidade religiosa em sua formação familiar:

E dentro da minha família tem todo um sincretismo religioso, meus pais católicos, minha irmã já foi de igreja universal, e meu irmão é de um terreiro, e eu ficava muito assim em cima do muro[...] Me lembro também de um amigo do meu pai que era da umbanda, o Lourenço, era do maracatu, lembro demais, minha mãe odiava o cara. [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Ao que parece, conforme relatado e transcrito de forma literal, a constituição familiar religiosa de Sr. Lagos é mista, os pais são católicos e um dos irmãos é candomblecista.

Além disso, na fala de Sr. Lagos fica nítida a percepção do modelo religioso de uma família tipicamente brasileira, sobretudo, pela diversidade religiosa. Entretanto, com os problemas passados por Sr. Lagos, que obviamente afetaram toda a família, sua mãe solicitou ao seu irmão, Sr. Luanda que o ajudasse, pois ela temia que algo ruim acontecesse ao filho. E foi assim que Sr. Lagos chegou ao terreiro.

A seguir Sr. Luanda, irmão mais velho de Sr. Lagos, conta um pouco sobre o contexto vivido pela família naquele ano (2015), e também sobre a problemática vivida por seu irmão sob uma ótica externa.

Eu estava vivendo um momento de isolamento, nesse processo eu não estava sabendo o que estava acontecendo com o Sr. Lagos, ele é muito reservado, e a gente respeita muito isso, eu também não estava indo muito na mamãe [...] Quando a mamãe me ligou fazia muito tempo que eu não falava com ela e nem com o Sr. Lagos. E aí ela falou de toda uma situação, ela chorava, foi uma ligação de muito tempo, e ela pedia que eu o ajudasse de alguma forma, que eu fosse a casa dele, que conversasse com ele. Ela dizia que ele estava com o comportamento estranho, obsessivo, não dormia, nem comia direito, tinha crises de choro, falou também que ela tinha medo que ele fizesse uma besteira, e aí me deu uma coisa ruim, porque sendo *ogan*<sup>60</sup> tive um estalo, e aí eu traduzi essa situação como algo urgente [...] logo eu liguei pro Sr. Lagos, e ele já atendeu ao telefone chorando, ele falou que estava se sentindo culpado. Pedi que ele se acalmasse, orientei que ele tomasse um banho, vestisse roupas claras, e levasse uma roupa branca na mochila, e disse que ele fosse para o terreiro que eu encontraria lá. Liguei para Iá e ela disse que estava externo, mas que uma *Ekede*<sup>61</sup> estava no terreiro e iria recebê-lo. Então, eu cheguei ao ilê e vi uma cena muito pitoresca: eu vi meu irmão deitado numa esteira, no barracão, assistido pela *ekede*, com um *eko*<sup>62</sup> na cabeça e um pano amarrado. Quando eu o vi assim, eu já percebi que ele por hora já estava fora de risco, já havia esfriado a cabeça. E aí ele jogou com a Iá, esse jogo eu não vi, e depois a Iá de uma forma muito ética me falou umas coisas que o jogo apontou, não falou as caídas, mas me alertou de uma sugestão do meu irmão atentar contra a própria vida. Depois disso eu fiquei desestabilizado, e eu liguei pra mamãe, falei que o Sr. Lagos estava no terreiro, que ele tinha passado por um procedimento, e que ele precisaria passar

<sup>60</sup> Cargo religioso de religiões afro-brasileiras destinado a homens que não são médiuns e que nos rituais tocam tambores.

<sup>61</sup> Cargo religioso de religiões afro-brasileiras destinado a mulheres que não são médiuns e que nos rituais cuidam dos orixás.

<sup>62</sup> Bolinho feito com uma mistura de farinha de milho branco e água, cozido em panela e em seguida enrolado em palha de bananeira.

por uma espécie de limpeza espiritual. E eu expliquei para a minha a minha mãe desta forma, por conta da formação católica dela, eu falei procedimento para me referir ao jogo de búzios, e limpeza espiritual a me referir ao *ebó*. E aí foi indicado pro Sr. Lagos um *bori*, o quanto antes, mas por questões financeiras Sr. Lagos não pode pagar o *bori*, sendo substituído por um *ebó* e um preceito rigoroso, e além disso levei uma garrafa contendo *abô* para o apartamento do Sr. Lagos para que o mesmo pudesse ser lavado e neutralizar energias estranhas. [Sr. Luanda. Em entrevista realizada no dia 23/03/2017].

Mãe Ilesá em seu jogo de búzios havia diagnosticado Sr. Lagos com problemas no *ori*<sup>63</sup>, devido ao uso de drogas, e também identificou a presença de espíritos desencarnados em sua vida *egún*. Sr. Lagos devia passar por um ritual chamado *bori*, que significa alimentar o *ori*, a cabeça, com a finalidade de resolver os problemas e perturbações mentais. E também tinha que passar por um *ebó* de limpeza para afastar espíritos ruins

Tradicionalmente qualquer pessoa que for passar pelo ritual do *bori* deve anteriormente retirar um *ebó*. São etapas que não podem ser puladas. Como o Sr. Lagos não dispunha do valor solicitado para pagar o *bori*, ele pagou apenas o *ebó*. O *ebó* feito no Sr. Lagos não tratava e nem cuidava das questões relativas ao *bori*, mas as amenizava.

Sr. Lagos em sua narrativa apresenta elementos bem mais subjetivos relativos à situação vivida e como foi sua chegada ao terreiro:

Era um momento da minha vida que eu estava muito vulnerável neste sentido. Estava passando por uns problemas pessoais também, questões internas minhas, que eu senti necessidade de ser um pouco mais transparente no meu processo de vida, então foi uma busca pessoal dentro deste período que eu estava na minha vida. [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

A saber, considero importante ressaltar que esse estudo de caso não tem o propósito de estabelecer ou estimular um juízo de valores, morais, éticos ou religiosos, na verdade, o caso de Sr. Lagos que aqui se apresenta, possui o intento de elucidar, exemplificar e fornecer elementos de natureza física e real ao tema abordado. Uma vez que os dados não são fictícios, e que uma série de questões familiares são expostas no caso escolhido.

#### **4.2 O Candomblé e o equilíbrio do corpo e da alma**

Tradicionalmente a medicina popular brasileira é lugar comum dentre aqueles que por dificuldade de acesso aos centros médicos convencionais encontram nos mercados, feiras, na companhia de raizeiros, benzedeiros e de rezadeiras uma possibilidade de cura e equilíbrio do corpo com a alma.

---

<sup>63</sup> cabeça

A predominância da tradição oral, na transmissão de saberes, juntamente com os elementos culturais no lido com as ervas oriundos dos povos indígenas brasileiros são elementos que fazem com que, em pleno século XXI a busca por tais tratamentos ainda seja frequente, assim como os relatos de cura.

Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória. (LEGOFF, 2013, p.435).

Nesta tradição oral, de ensinar e aprender métodos e maneiras de cura e equilíbrio, presentes na prática religiosa do Candomblé a educação vai sendo concebida por meio das experiências e das situações em que os indivíduos se põem a observar e ajudar o lido dos mais velhos na realização do preparo de um *ebó*, *bori* ou até mesmo uma oferenda. Potencializando-se através de uma troca mútua de conhecimentos e percepções, Brandão (2007 p. 17 -18) expõe:

Tudo o que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de trocas entre pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e a-consciência. As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não -sabe -e- aprende.

Desta forma, enquanto pesquisadora e adepta do Candomblé identifico nas relações litúrgicas e educativas da religião que tais processos de cura e da medicina popular oriundos de tradições orais são recorrentes. De modo que, no Candomblé o tratamento dos malefícios arraigados como doenças da pós-modernidade, ajuda a equilibrar o corpo, a alma, a espiritualidade e o *ori*<sup>64</sup>, o que traz à pessoa tratada não somente a cura, mas um novo ânimo para a vida. Não obstante, retomando o caso do Sr. Lagos, o qual estava evidente o processo depressivo, e frente à situação e solicitação de ajuda, seu irmão Sr. Luanda o levou ao terreiro o qual faz parte, como uma tentativa de apaziguar o turbilhão de sentimentos que assolavam seu irmão.

A seguir, Sr. Lagos descreve o momento em que chegou ao templo de Candomblé e os sentimentos em relação a si e em relação ao mundo. Descreve também, a forma como o terreiro o recebeu. Torna-se muito evidente em sua fala, que além do período conflituoso o rapaz necessitava de um reencontro com sua prática de fé. E desta maneira, o tratamento espiritual se apresentou mais pertinente para o momento.

---

<sup>64</sup> Cabeça.

Para mim foi de uma forma bem acolhedora, vamos dizer assim, pelo regimento da casa, de ter podido ter acesso a isso, e também pelo acolhimento numa fase meio depressiva e que precisava de um acolhimento, desacreditado da minha pessoa, em atitude, em atos, desacreditado com pessoas também, de mágoas que eu já fiz e que eu já recebi. Então era uma busca pessoal minha de busca interna, pois a gente está vivendo um momento na humanidade de agnosticidade, e se prolifera uma descrença, a questão de não precisar acreditar em algo, então eu vi um ordenamento pessoal de: ah, o que eu posso fazer? Como eu posso me alinhar? Foi muito uma busca pessoal e de acesso ao conhecimento assim. [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Consequentemente, a sacerdotisa que tratou do caso de Sr. Lagos, Mãe Ilesá ao ser perguntada, em entrevista no dia 27 de março de 2017, onde narra sobre suas lembranças em relação ao caso em específico, há um momento em que ela expõe sua compreensão sobre a vida, falando que viver é a relativizar as suas esferas, e conta também da relação entre dessas esferas com as situações de equilíbrio e desequilíbrios individuais.

Eu falo muito que na vida, nós não nascemos para sofrer não. Por que perfeição não existe, mas se existe um desequilíbrio no triângulo da vida: amor, saúde e finanças, e a gente precisa desses três elementos né? Então quando existe desequilíbrio a gente conserta isso, vê no oráculo onde é que tá. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

Lembrando que o Candomblé é uma religião brasileira de influência e origem nos cultos africanos, os quais possuíam uma cosmovisão religiosa completamente diferenciada de tudo o que as religiões de predominância popular brasileira estão acostumadas a viver, executar e ver. Pois, no candomblé o culto se engloba unificando o corpo, a alma e a vida social que emprega os reinos vegetal, mineral e animal como elementos motrizes do axé.

Sobretudo, é muito importante ressaltar que os procedimentos e tratamentos realizados no Candomblé não são invenções cotidianas, trata-se de uma tradição litúrgica, espiritual e ancestral. Ao macerar folhas para um banho, ao cantar uma cantiga, e até mesmo no ato de combinar elementos essa tradição ancestral se evoca e se renova no fazer. Juana Elbein dos Santos em sua obra *Os Nagôs e a Morte* (2008, p.47) enfatiza que toda a tradição de mitos e ritos sobrevive graças a oralidade: “A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica *Nägô*.” Desta forma, deve-se compreender que o ato sacrificial religioso se transveste de presente no momento em que se solicita as divindades a cura de um malefício, a oferenda precisa ser realizada para que a deidade sinta-se agradada e assim nos ajude! Eis a lógica dos *ebós*. Que se diferenciam dos *orôs* tradicionais em alguns aspectos e se assemelha em tantos outros.

E assim, Sr. Lagos chegou ao Candomblé numa tarde, era quarta-feira, chegou chorando, de ônibus.

*Ekede* Iaundé foi atender a porta, abriu e logo viu o rapaz aos prantos que a abraçou. Ela já sabia quem era, Sr. Lagos era muito parecido com seu irmão que é *ogan* da casa. *Ekede* Iaundé o recebeu, ofereceu-lhe água para beber, e logo separou um *abô* para que ele se banhasse enquanto esperava a mãe-de-santo que não estava no terreiro naquele momento. O rapaz se banhou, vestiu roupas brancas da casa e não conseguia conter o choro, *ekede* lhe serviu um chá de folha de colônia, e o levou ao barracão onde estendeu uma esteira de palha e disse que ele podia dormir, ele agradeceu e sentou-se e começou a contar a falar sobre suas aflições, à medida que contava chorava mais. *Ekede* ouviu tudo, pediu que ele esperasse um pouco, pegou um ojá ou pano de cabeça e um ekó , colocou o ekó sobre o ori do Sr. Lagos e amarrou-lhe o ojá para segurar. O rapaz foi se acalmando, e logo adormeceu. . (DIÁRIO DO CAMPO, (08/03/2017).

Ainda que tenham se passados dois anos, desde o dia em que Sr. Lagos chegou ao terreiro, hoje o rapaz reflete sobre o ocorrido de forma lúcida e descreve sob sua percepção o processo de acolhida:

O que foi legal pra mim foi o processo de escuta, o processo de escuta para mim foi um processo muito importante, porque as pessoas escutavam o que eu falava. E também dentro de um processo de travamento meu de desabafo, eu sou uma pessoa muito fechada, sou uma pessoa que guarda muita mágoa, que guardava, mas que continua guardando muito, então eu tenho essa questão do rancor interno. Então para mim foi muito a ideia da escuta do conselho do acalanto, tá entendendo? O tempo que eu passei lá, digamos que de certa forma recluso, eu pude perceber as relações pessoais também, então tive até o cuidado de me abrir mais, por que eu sou uma pessoa que até dentro da educação que tive católica ortodoxa romana, vamos dizer assim, e que teve nesse sentido do mal, do pecado, do martírio. No final das contas foi muito nessa ideia do alinhamento pessoal para mim. Era uma fase da minha vida que eu estava muito sem acreditar em algo que transcendia a minha pessoa. A gente é muito terreno, muito mundano, sei lá, muito racional, e uma racionalidade muito ruim, vou dizer assim, e pra mim foi muito bom nesse sentido da escuta, do meu desabafo e dessa escuta que se tinha. [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

As ideias de acolhida e de escuta são muito marcantes na descrição acima, mesmo dois anos após o acontecido, são as características que Sr. Lagos mais enfatiza quando pensa no terreiro, lugar onde ele tratou de sua espiritualidade por um período de tempo e pôde se fato se reestabelecer. Porém, Sr. Lagos ainda precisava ser recebido por Mãe Ilesá, a sacerdotisa do templo de Candomblé em questão, para saber ao certo que tipo de procedimento deveria ser feito para seu caso.

Todavia, a indagação sobre o que causa tamanho estado de debilidade e fragilidade humana, bem como o tratamento às questões e ainda como se proceder muitas vezes leva ao seguinte ponto: como saber da necessidade de tal tratamento? Como saber se preciso de uma cura espiritual?

### 4.3 O Jogo de búzios

A resposta, no tocante ao Candomblé só pode ser uma: através do jogo de búzios. O jogo de búzios é um oráculo jogado e lido pelo sacerdote ou sacerdotisa do templo religioso que além de fazer uma leitura panorâmica espiritual e física do consulente (aquele que consulta o oráculo), se pode também fazer perguntas específicas.

Todavia, temos em José Beniste (2015), um dos apontamentos mais relevantes sobre a chegada e utilização do sistema oracular dos búzios no Brasil e sua incorporação no universo religioso do Candomblé:

O sistema de consulta utilizando búzios foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades religiosas ao tempo de Ìyá Nàsó, pela sua possível opção de ser utilizado tanto por homens como por mulheres. Enquanto o Ifá e o Òpèlè são, ainda hoje, utilizados somente por homens, os búzios foram opção viável se considerarmos que os primeiros Candomblés foram dirigidos exclusivamente por mulheres. Foi Bámbgósé que implantou um sistema de jogo apoiado em 16 odù, que se dividiam em 70 caminhos; para cada caminho, uma revelação diferente, o que faz o odù ter personalidade variada, na sequência das jogadas efetuadas. (BENISTE, 2015, p. 109-110).

Ainda em Beniste (2015), a definição explícita do búzio objeto, bem como sua inclusão no universo místico e mítico oracular do Candomblé facilita a compreensão de termos usualmente recorrentes ditos em uma mesa de jogo: “- quem responde é...” ou até mesmo: “- o jogo está falando para...”, desta forma, a citação que segue possibilita o entendimento de tais termos, que são de fundamentos histórico-religiosos:

São conchas marinhas compostas de duas faces: dianteira e traseira. A face dianteira contém uma fenda dentada de cima a baixo, a qual podemos chamar de boca, e, segundo a totalidade dos bàbáláwo, é a parte falante do jogo. A face traseira, originalmente fechada, é aberta para propiciar equilíbrio e queda aos búzios em duas posições, aberto e fechado, com idênticas probabilidades. [...] E mais, observando a face dianteira do búzio, verificamos que se assemelha a uma boca, onde vemos os lábios superior e inferior, os dentes da arcada superior e inferior. Esta é, portanto, a parte da frente e a boca pela qual o búzio fala. (BENISTE, 2015, p. 110-111).

Quem responde ao jogo de búzios são os Orixás, o sacerdote ou sacerdotisa faz a pergunta com os búzios em suas mãos semicerradas e em seguida os joga na mesa, a caída e abertura indica a resposta. Essa resposta muitas vezes mostra razões físicas e espirituais para determinadas perguntas ou problemas. Para cada uma dessas caídas de búzios ou resposta dada por um Orixá há um tipo específico de tratamento, que na maioria das vezes é um *ebó* ou um *borí*.

Júlio Braga (1988, p. 54) descreve os momentos iniciais de um jogo de Candomblé “A consulta começa com uma prece endereçada aos orixás numa linguagem

incompreensível para o consulente e quase inaudível, balbuciadas as palavras numa evidente expressão de concentração do pai-de-santo.”.

Mãe Ilesá faz seu jogo de búzios em um tabuleiro de madeira maciça em formato de círculo, no centro do tabuleiro há o símbolo de um ofá<sup>65</sup> esculpido e talhado, no tabuleiro de jogos há ainda uma extremidade um pouco mais protuberante em torno onde estão esculpidos símbolos de cada orixá do panteão afro-brasileiro cultuados no Candomblé de nação Ketu.

O jogo de Mãe Ilesá se inicia com a prece que ela sussurra saudando todos os Orixás, solicitando sua presença naquele momento de jogo, o nome completo do consulente é anotado no caderno de jogo, juntamente com a data de nascimento.

Na prece o que menos importa é o seu sentido literal. O que conta verdadeiramente, nesse diálogo com o universo sagrado, é a sua natureza e o seu poder de ação [...] essas preces se restringem a um apelo aos orixás mais cultuados e especialmente aos que respondem pelo jog. Esse apelo é feito no sentido de que eles interfiram na solução dos problemas do consulente. [...] Não existe consenso quanto à ordem evocativa dos orixás. Exceção deve ser feita para o caso de Exu. Como em todos os rituais do Candomblé, Exu é o primeiro a receber as premissas votivas da gente-de-santo. (BRAGA, 1988, p. 55-56).

O jogo se inicia logo após as preces iniciais em que se reverencia e se clama pela presença dos orixás, no momento do jogo e da caída dos búzios, Mãe Ilesá solicita que Sr. Lagos pronuncie seu nome completo e data de nascimento, e então ela faz a primeira caída dos búzios, nesta caída os Orixás apresentam uma síntese da questão vivida pelo consulente, em seguida se inicia o ciclo de perguntas.

Júlio Braga (1988, p.80) aponta que nem todos podem usar o oráculo: Dizer que não joga búzios, por que o santo não lhe deu permissão é o suficiente para que a comunidade aceite essas justificativas como irrefutáveis. Dialogando com o texto de Júlio Braga, Mãe Ilesá explica sobre o jogo de búzios, que se trata de um fundamento religioso, que somente pessoas com a espiritualidade preparada para o oráculo que deve fazê-lo:

Para ter condições de jogar o nosso oráculo, os búzios, a pessoa tem que receber depois dos sete anos iniciáticos, o odujé. Porque se você joga, claro que tem a caída, mas não significa que seja a resposta do orixá, que o jogo de búzios é por onde o orixá fala. Então para se jogar tem que ter condição, tem que receber o jogo de búzios da mãe de santo, nocasó tem que lavar a vista, e tem que ter no mínimo sete anos de santo com a obrigação arriada, então é um série de fundamento religioso que fazem do jogo de búzios, o nosso oráculo sério. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

---

<sup>65</sup> Arco com uma flecha apontada para cima, símbolo da nação Ketu.

Ainda em conversação com Júlio Braga (1988) a fala de mãe Ilesá condiz com a tradição oracular do Candomblé pesquisada e vivenciada pelo pesquisador:

Embora estejamos convencidos de que a prática da adivinhação se apoia fundamentalmente num conhecimento especial e numa capacidade excepcional de observação crítica, ela só terá funcionalidade social quando o adivinho empregar suas observações na solução de um determinado problema. (BRAGA, 1988, p.80).

Pergunto à sacerdotisa em questão sobre as caídas que acontecem no jogo de búzios, incitando e acreditando que ela possa me responder com algum fundamento religioso ou ainda que me aponte algum sopro sobrenatural que por ventura aconteça durante o ato divinatório, entretanto: *“Tem fundamento pra isso, não é qualquer pessoa. Até uma criança que jogar os búzios no chão, os búzios irão cair, tem a leitura, tem a parte técnica, mas isso não significa que o orixá tá falando.”* [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

Em absoluto, não é qualquer pessoa que joga búzios, tem que estar preparado, a analogia que Mãe Ilesá faz ao dizer que até uma criança que jogar os búzios no chão terá uma leitura técnica, diz muito da leviandade daqueles que fazem do oráculo uma brincadeira de ganhar dinheiro. Contudo questões sobre idoneidade e charlatanismo passam longe daquele objeto o qual esse estudo se detém.

No dia 08 de março, durante a entrevista com Sr. Lagos, pergunto se ele teria alguma memória sobre o a consulta aos búzios naquela época, e ele me conta que aquela fora a única vez em que ele se consultou de maneira oracular, e ainda solicito que Sr. Lagos me relate as impressões que ele teve do jogo, e também que o caracterize, o rapaz então, vasculha sua memória e traz um relato sobre o jogo de búzios que fizera naquela ocasião.

Assim, dentro da vivencia com o oráculo, foi a minha primeira vez, e no meu jogo eu me lembro de que deu todo 13 (treze), umas coisas que eu me lembro bem e me marcou muito, foi que várias vezes se jogadou e sempre dava o número 13 (treze). [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Sr. Lagos em depoimento revelou que em consulta ao jogo de búzios as caídas eram em número 13, que são treze búzios abertos e 3 fechados, nesse tipo de caída quem responde é *Nanã*<sup>66</sup>, *Ikú*,<sup>67</sup> *Omolú*<sup>68</sup> e *Egun*<sup>69</sup>, seria este o caminho que representa a *Àísí*- a morte como parte da vida, o pó.

---

<sup>66</sup> Orixá feminino do panteão afro-brasileiro encarna o próprio é o princípio, o meio e o fim; o nascimento, a vida e a morte.

Realmente o caso era preocupante, medidas de tratamento espiritual deveriam ser encaminhadas com a finalidade de um realinhamento e reestabelecimento da saúde do Sr. Lagos. A seguir, José Beniste explica que cada caída indica um *odu*, ou caminho e que esse caminho se relaciona a um *itan*, que são mitos da tradição oral e no caso do jogo de búzios encaminham para um tipo de tratamento, *ebó* ou oferenda.

Para cada caminho uma história, *Ìtàn*, que será analisada por analogia como forma de orientação ao consultante, e que determinará o tipo de Ebo a ser realizado, se for o caso. (BENISTE, 2015, p. 111).

Contextualizando de forma genérica, mas nem por isso de menor valia, pelo contrário, a possibilidade de ter tido acesso à publicação impressa do caderno de jogo de búzios de um dos maiores babalaôs<sup>70</sup> do país, Pai Agenor Miranda Rocha que teve seus escritos e anotações de jogos publicados em formato de livro intitulado: *Caminhos de Odu*<sup>71</sup> ilustram muito bem o que fora tratado anteriormente, que a caída de búzios se relaciona a um *Itan* que por consequência indica um *ebó*.

Logicamente que o exemplo aqui citado é aleatório, não tenho conhecimento se esse teria sido o *odu* indicado ao estudo de caso aqui realizado, mais uma vez ressalto que a utilização deste se vale principalmente da força hipotética de uma premissa que possibilita a visualização e a compreensão do fluxo esotérico que permeia a consulta oracular de búzios no Candomblé.

#### 2º Ejiolobom

Ebó: carne de galinha, galos, boi, carneiro, enfim, de tudo o que sirva de carniça para urubu comer etc.

Diz-se que antigamente estava o povo de uma cidade assolado por cizânia anárquica e que ninguém se entendia, com desordem por todos os cantos. Então, resolveram conferir o ebó já mencionado para reestabelecer a paz e a concórdia. Dito e feito, as coisas chegaram aos seus devidos lugares.

Quando o Odu indica esse caminho, diz-se estar numa desinteligência, com vexame por todos os lados. Mas fazendo com a devida consideração o que se determina, a pessoa, provavelmente, estará, em breve tempo, livre e fora de semelhante situação. (ROCHA, 1928, p.152).

<sup>67</sup> Ikú, a Morte é um Orixá, designado por Olodumare para uma função derradeira. Existem e são raríssimas, pessoas de Ikú que, evidentemente, não são iniciadas, cumprem normalmente seu destino e tem funções específicas num Ilê Axé.

<sup>68</sup> Orixá masculino também conhecido por Obaluaê que é o patrono das doenças, pestes e curas.

<sup>69</sup> Egum ou Egum-gum em Nagô, quer dizer Osso. Mas o seu significado é mais amplo, significando também “alma de pessoa morta” ou espírito ancestral.

<sup>70</sup> Sacerdote iniciado no Oráculo ifá.

<sup>71</sup> Livro compilado a partir de anotações sobre as caídas do jogo de Ifá de Pai Agenor Miranda.

Desta forma, no exemplo citado a cima, o *Odu Ejiolobom* equivale à caída de búzios número 13, ou seja, treze búzios abertos e três búzios fechados, nesta citação o fundamento litúrgico equivale a segunda caída do referido *odu*. É muito importante ressaltar que trata-se de uma tradição milenar se representam traços fundantes da etnicidade, religiosidade, história, memória e tradição dos povos que aqui se firmaram e construíram o Candomblé.

O *odu* indica o caminho e forma para melhor tratar cada situação, o tipo de sacrifício que deve ser realizado em cada caso, o sacrifício geralmente se configura no *ebó*. Mãe Ilesá explica que somente as caídas do jogo podem indicar se o consulente precisará ou não de um *ebó*, por exemplo. Essas caídas indicam sempre caminhos os caminhos de *Odu*.

Por que temo os *odus*, existem os *odus* negativos, e também os positivos, então durante o jogo você o vê o que está acontecendo e quais são os *ebós* indicados para cada caso, então se encontra a cura e a vida se estabiliza e marcha melhor e tudo. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

Por isso, devemos pensar nas indicações apontadas no jogo de búzios como algo que representa a história e manutenção da tradição oracular oral dos africanos no Brasil, que por meio dos caminhos de *odu* muitos dos nossos ancestrais puderam explicar suas vidas e transcende-las.

Os *odùs* posicionados representam a Ciência, Filosofia e Religião de um povo. Explicam o Ser Humano, a razão e origem de todas as coisas, a Vida e a Morte, determinam a Ética e Moral seguidas; explicam os *Òrìsà* e seus fundamentos, as folhas e tabus, as cores e razões dos ritos religiosos. (BENISTE, 2015, p. 114).

Voltando agora ao jogo de búzios feito por Mãe Ilesá para Sr. Lagos, o rapaz conta que durante a consulta ao oráculo, a sacerdotisa solicitava que ele citasse nomes de algumas pessoas e em seguida ela jogava os búzios em seu tabuleiro de madeira. É importante ressaltar, que estes nomes eram pedidos no sentido de averiguação, e de respostas para as perguntas realizadas ao jogo.

A principal função do oráculo é de promover uma resposta para a necessidade dos indivíduos, a fim de restaurar e manter o desenvolvimento de uma vida harmoniosa para os consulentes. A resposta simbólica, através do *odu* e suas respectivas fábulas, envolvem sempre uma oferenda, sem a qual o oráculo permaneceria um mero jogo de palavras sem eficácia. É a realização da oferenda, que tão somente Exu *Òjìsè-ebo* é capaz de conduzir e tornar aceitável, que possibilita ao consultante alcançar seu objetivo. (SANTOS, 2014, p. 108).

O jogo de búzios começa então, a circular em torno das barreiras que o oráculo, juntamente com o relato do consulente já começara a mostrar, funcionando como um meio investigativo da origem do problema.

Me lembro também de nomes que se pediam, me era pedido que eu falasse nomes de pessoas, e você dentro desse pré-julgamento, você acaba citando nomes que necessariamente são pessoas que estão lhe magoando, então eu citei nomes de pessoas que eu até por influencias de outras pessoas: ah esse fulano está despeitado contigo, ou ah, essa sicrana tem algo contigo. [ Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Em seguida Sr. Lagos conta como o fato de ser ouvido, o estimulou falar sobre questões que ele nunca falara antes, e desta forma o jogo de búzios transita do universo divinatório oracular ao universo terapêutico.

E para mim foi muito da ideia do número, desse número, e dessas várias repetições também, e uma das coisas que dentro jogo me levou a confissões que eu fiz, de traições que eu tive, das companheiras. E o que me marcou muito foi a ideia que a Iá disse que nós precisamos ter segredos, que o ser humano precisa ter segredo, e a questão do segredo como ela me falou que eu tenho tentando carregar. Uma das coisas que eu mais reproduzo relativo das experiências que eu tive dentro de um ilê, dentro de um terreiro, foi essa ideia do segredo, esse senso de verdade que a gente carrega e que a gente tem que ter. [Sr. Lagos. S. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Portanto, os terreiros acabam se personificando como espaços de multifuncionalidade, uma vez que suprem as demandas em atividades religiosas (praxe) e também nas atividades sociais. Na tentativa de ser mais clara em relação a esse assunto, a confraria religiosa não presta auxílio apenas aos adeptos, mas a comunidade em geral que assim deseje ou precise de acompanhamento ou tratamento religioso.

A umbanda e o candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande a sua clientela, mas ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo oraculares. Concorrem entre si e concorrem com os outros. Por fim, foram deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio. (PRANDI, 2004, p. 229).

E, é justamente, nesse auxílio que surgem no terreiro de Candomblé as pessoas que frequentam o ilê, que não são iniciadas na religião, mas precisam dos cuidados espirituais que a casa oferece, são os clientes. Essa clientela busca a casa por problemas pessoais das mais variadas ordens, físicos, espirituais, familiares.

Ao passo em que, o templo religioso oferece o auxílio espiritual possibilitado por meio do oráculo e pelos *ebós* e *borís*, esses clientes amparam o terreiro ao pagar pelo serviço oracular e seu tratamento, indiretamente ajudam a manter o *ilê* de portas abertas e funcionando. Nesse pagamento que o cliente faz acaba configurando como um esforço e gratidão pelo

acolhimento e ajuda recebida, o que gera no universo a lei do retorno, como mãe Ilesá lucidamente explica:

Minha filha, tudo tem um retorno, a pessoa não pode ter somente o saco de receber, tem o de receber e o de dar. E na religião também é assim, e não só no candomblé, em todas as religiões que eu conheço, tudo o que você faz na vida tem um retorno. Então, se você ganha um presente, na cultura védica, você deve retribuir, não no mesmo preço, não é uma troca de valores, mas se você ganha um presente, você dá outro. Se você dá uma palavra amiga, você recebe uma palavra amiga. Porque tudo o que se faz existe um retorno. E sobre a parte monetária da história, que aqui em casa não rola dinheiro como chama, aqui em casa não existe a exploração, os meus filhos não pagam mensalidade para serem da religião, e quando a pessoa não tem realmente como pagar um ebó, uma feitura, quando não tem como, e o oráculo indica a necessidade à gente se reúne e ajuda quem não tem, porque nós somos uma família. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

Desta forma, o templo religioso no ato do jogo inicia uma relação com aquele consulente, que busca ajuda e que também a leva.

No interior do espaço religioso são acionadas identidades adormecidas, como por exemplo, a tentativa de demonstrar uma ancestralidade pertinente ao orixá patrono do indivíduo ou, através da construção de “novas identidades” que gerarão eficácia no tratamento, estabelecendo interações entre as identidades individuais e de solidariedade no interior do grupo social. (GOMBERG, 2011 p.123).

Ao agendar uma consulta, ao realizar um procedimento *ebó* ou *bori*, parte da comunidade religiosa se movimenta para que tudo isso aconteça, e para que principalmente, trazer ao consulente o acolhimento, no templo religioso, durante a consulta oracular a atenção à todas aflições e subjetividades do indivíduo são consideradas e as possibilidades de ajuda muitas vezes acalentam.

O jogo me trouxe uma força de lucidez, o jogo falava disso, e ele pelo fato de eu compartilhar muito as minhas coisas pessoais eu sou uma pessoa que eu cabo agregando, ela falou isso, você tem o poder de agregamento você consegue agregar muita gente, você é um espelho pra muita gente nesse sentido. 2015 foi minha crise pessoal, a mágoa que eu carregava para com a raiva das outras pessoas. Então tinha a culpa e a raiva. Ela falava assim, raiva e culpa não bate legal, não carregue culpa, levante a cabeça e vá, então pra mim foi uma fase muito turbulenta, mas no meu ponto de vista criativo foi uma das minhas melhores fases, que eu não tinha medo de fazer nada, o que eu quis fazer, eu fiz, [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Consequentemente, para Sr. Lagos, a sua chegada ao terreiro, a acolhida, a consulta ao oráculo, as conversas e o *ebó* em si, se configuraram em momentos os quais se vivenciou uma experiência religiosa. Michel Meslin a define da seguinte forma:

Portanto, não é possível separar a experiência religiosa do sujeito que a experimenta; ela não tem outra realidade senão no sujeito; mas é esse último que lhe dá uma objetividade pela fé, pela crença, que nela se encerra. É a fé que, acrescentada pelo sujeito ao sentimento de emoção que ele sente, confere à experiência que ele vive o estatuto de experiência religiosa. (MESLIN, 2014, p. 137).

Ou seja, Sr. Lagos na busca desesperada de sair do turbilhão de coisas que lhe afligiam chegou ao terreiro e lá encontrou o inesperado para a situação a qual vivia, uma experiência religiosa transcendental, signatária e concreta no fazer e extremamente subjetiva no sentir. Para Michel Meslin (2014, 149) Sr. Lagos após encontrar o Ser divino pode se encontrar: “da experiência de si na descoberta do Ser divino é que a experiência religiosa tira sua própria verdade.” e desta forma estar em paz.

#### **4.4 O tratamento espiritual: *Ebó***

Neste momento textual, o acesso às cadernetas de campo e às memórias do que vi e vivi durante as observações participantes que tenho realizado no terreiro de Candomblé de nação *Ketu Ilê Axé Orun Ayê* desde o ano de 2015, na ocasião de outras pesquisas e projetos, e que, contudo adicionam-se aos dados levantados por meio de entrevistas orais direcionadas realizadas durante o ano de 2017, com o intuito de obter fontes nas narrativas religiosas de alguns membros e amigos do templo em questão.

Entretanto, como já mencionado anteriormente, quando Sr. Lagos chegou ao terreiro, abalado e chorando, buscando ajuda, no ano 2015, eu estava lá, estava em momento de obrigação religiosa. Acompanhei seu caso como pesquisadora. Contudo ao iniciar os escritos deste ensaio, bem como os relatos de Sr. Lagos, minha memória se refez, e nessa reconstrução me sinto na propriedade de escrever sobre fatos que realmente os vi acontecer.

Ecléa Bosi (1994, p.55), em seu estudo sobre memória e sociedade nos diz exatamente isso, que a memória se constitui de coisas (acontecimentos e cenas físicas) do passado e que quando lembradas no presente são capazes de serem reconstruídas em sensações até lugares: “Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho.”.

Portanto, as cadernetas e as observações no tocante aos *ebós* foram registradas em um recorte temporal distinto do recorte das entrevistas orais, toda essa tenuidade temporal na religião dos orixás se explica e legítima pelo fato de estarmos tratando de uma religião de tradição oral, o fazer religioso não se reinventa diariamente, ele se mantém, se conserva. A preocupação de manter a tradição milenar religiosa dos africanos no Brasil é uma questão que toca aspectos da memória, da história e do respeito ancestral.

Os processos de cura e a medicina alternativa (banhos, *ebós*, *borís*) apontados no jogo de búzios acabam caindo em maledicências sociais, uma vez que historicamente tudo que se relaciona ao saber dos negros, que anteriormente eram escravizados, não tinha valor, tão pouco respeito. E ainda pelo fato de que cada vez mais o saber que se valora é o científico, aquele legitimado pelas universidades e indústrias farmacêuticas.

Toda cultura religiosa nagô está centrada no ebó. Não há um único ritual, individual ou coletivo, em que não esteja em questão a necessidade de se fazer oferendas, em sua gama extensa de intenções e realizações, com a única intenção de manter a harmonia e garantir a existência (EVANS-PRITCHARD, 1954, p. 21-33).

Em sua significância etimológica o termo *ebó* vem do Iorubá e quer dizer sacrifício, o radical *bo* significa alimentar ou alimento, assim sendo no Iorubá a palavra *ebó* sempre significará sacrifício, seja ele de animais, de plantas ou até mesmo oferendas.

Somente as pessoas detentoras de um poder mágico, oriundo de seus compromissos com os candomblés, podem realizar ou prescrever esses trabalhos propiciatórios, uma vez que a eficácia mágica está intimamente relacionada com o poder iniciático de quem a deseja. (BRAGA, 1988, p. 108).

José Beniste (2015) elenca uma série de tipos e especificidades de *ebós*: *Ebó Opé* – Sacrifício de agradecimento; *Ebó Èjé* – Sacrifício Votivo; *Ebó Ètùtù* – Sacrifício de Apaziguamento; *Ebó Ojúkòrìbì* – Sacrifício de Prevenção; *Ebó Ayèpínùn* – Sacrifício de Substituição; *Ebó Ìpilè* – Sacrifício de Fundação; *Ebó Onje Gbigbe* – Oferendas de Comidas Secas; *Ebó Èjè* – Sacrifício com Sangue Animal.

Todos estes *ebós* são indicados pelo oráculo, e sua execução só pode ser realizada por um sacerdote ou sacerdotisa iniciado na religião e consciente dos preceitos e implicações espirituais de cada procedimento específico.

Um ebo pode ser definido como um ato de se fazer uma oferenda, do reino animal, vegetal ou mineral, de comidas, bebidas e qualquer objeto, a uma divindade ou entidade espiritual. É um ato mágico-religioso que se utiliza das forças naturais existentes nesses elementos para um determinado fim. Por este motivo, costuma-se dizer que o ebo revela-se como maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo. (BENISTE, 2015, p. 280).

Como já elencado anteriormente, somente o oráculo pode indicar por meio de suas caídas qual o tipo de oferenda indicada para cada situação específica.

José Beniste, professor e pesquisador de Cultura Iorubá, *ogan* do *Ilê Axé Opò Afonjá* – RJ e grande colaborador no tocante aos registros da memória Iorubá no Brasil, assinala de maneira muito pertinente sobre as modalidades de *ebós* existentes numa casa de Candomblé:

Usualmente, este sacrifício é prescrito pelo jogo ou pelo òrìsà, em resposta a uma indagação, como o que pode ser feito para uma pessoa em razão de alguma crise ou enfermidade. Uma oferenda animal servirá como um acordo de paz entre o òrun e o àiyé. Em outros casos, pode-se fazer um ritual de purificação. (BENISTE, 2015, p. 281).

No caso específico de Sr. Lagos, o jogo de búzios apontou para problemas físicos e emocionais causados por terceiros, como já citado anteriormente, em sua consulta oracular as caídas dos búzios eram em sua grande maioria 13 (treze) búzios abertos, o que indica um *odu* de cuidado urgente, em que o risco de tragédias acontecerem é bem grande.

Sr. Lagos necessitava dar um *bori*<sup>72</sup>, todavia, por motivos financeiros<sup>73</sup> o *bori* não seria possível. E o oráculo indicou um *ebó*. Conforme indicação de Rogê Bastide (1978, p.122): “Cada *odu*, simétrico ou complexo, tem um significado diferente; está ligado a certos sacrifícios que o consulente deve fazer, e que variam em importância e composição de sinal para sinal”.

O consulente nos relata a partir de suas memórias e representações como foi o processo do *ebó*, o que significou para ele ter que passar por tal procedimento.

Mãe Ilesá explica os processos de busca e cura espiritual acontecem na maioria das vezes.

Eu considero o nosso oráculo muito importante para o diagnóstico de alguns problemas em nossas vidas, posso até comparar a medicina tradicional com a medicina espiritual. Quando a matéria o seu estado físico, está doente você procura um médico, quando é o espírito você procura um sacerdote, uma sacerdotisa, para encontrar as curas. Porque se você vai a um médico, para cuidar da matéria, faz a consulta, e você não faz o tratamento que o médico passou, então não adianta o dinheiro e o tempo que você gastou com médico. Sem encontrar nenhum retorno, né? A cura não vai encontrar. Da mesma maneira é o jogo de búzios né, oráculo é uma consulta feita, da parte espiritual da pessoa e se você não seguir as normas. E no caso os nossos remédios são os nossos *ebós*, se você não fizer, você não vai encontrar a cura por que o oráculo vai dizer na realidade aquilo que você já sabe, e por que tanto a matéria precisa do espírito e tanto o espírito precisa da matéria. Então se um adoecer vai ao outro. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

Iá Ilesá conta a seguir sobre os processos de cura que em toda sua jornada enquanto líder espiritual já pode possibilitar que acontecesse.

Aqui em casa, que eu não vou citar nomes, já aconteceu até a cura de doenças tidas como incuráveis, pessoas desempregadas, desesperadas, sem nenhum motivo de

<sup>72</sup> Ritual do Candomblé em que se dá comida à cabeça (orì)

<sup>73</sup> Os templos de Candomblé são mantidos dos atendimentos oraculares e tratamentos espirituais. Como qualquer casa, possui despesas regulares. Geralmente os templos de Candomblé não praticam caridade, ou seja, os rituais de tratamento espiritual e consultas oraculares devem ser pagos.

vida. Sem encontrar nenhuma luz, e dentro dos ebós a vida da pessoa vem. Então tudo melhora, questão de saúde, de emprego, uma coisa enganchada mesmo se resolve com o ebó e eu acredito que o ebó resolve mais ou menos uns 95% das questões. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

O depoimento de Sr. Lagos contrasta bem a fala de Mãe Ilesá, uma vez que o mesmo concebe a cura como algo processual e atribui sua estada no terreiro como um procedimento terapêutico que de alguma forma contribuía nas mudanças que ele tanto almejava:

Eu não vou falar da minha cura como uma coisa mágica não, é meio que uma ideia de uma auto-estima minha muito baixa que eu tinha, eu acho que o preceito me trouxe muito isso, essa força, no que ela falava que você tem uma força agregadora que você tem que usar, ela falava pra eu saber quem eu coloco dentro de casa, ela falava muito isso. Falava também de olho gordo, e eu acredito muito nisso. Mas cura, eu não vejo isso como cura, eu vejo isso como um processo de cura, um processo de descobrimento pessoal mesmo, eu acho que a gente não está nunca curado não. Não existe uma cura, eu continuo sendo escroto, sendo paia, mas é um processo cotidiano. É processual, acho que a ideia do tempo sabe, o tempo está solucionando muitas coisas sabia. Mas eu no processo de cura devo estar mais próximo, mais ligado a casa, meu semblante mudou, minha fala mudou, era pouca fala, sem expressão e pesada, e todo mundo falou que eu estava mais altivo, e aí nesse critério, mudou sim. [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

No terreiro pesquisado, como vimos no depoimento de Sr. Lagos a regra se mantém, o cliente passa primeiro pelo o oráculo, em seguida, após as caídas e *odus* retirados tem-se um tratamento em específico para que as curas se estabeleçam de fato.

Todo Ebo é determinado pelo jogo em suas várias modalidades; por meio do jogo a pessoa sabe o que o òrìsà deseja e o que a espera em determinado momento. Se for algo desagradável, uma oferenda é feita a fim de alterar a coisa para melhor; se for uma notícia agradável, uma outra oferenda é feita no intuito de agradecer e comemorar. Dessa maneira, deve-se entender que, tanto o jogo quanto as oferendas – ebo – estão interligados; enquanto o jogo indica uma solução teórica do problema, o ebo representa a resposta prática à solução do problema. (BENISTE, 2015, p. 284).

No *Ilê Axé Orun Ayê*, geralmente após a consulta oracular, em que se percebe a necessidade de um *ebó*, o mesmo é prescrito de acordo com a especificidade de seu *odu*. Porquanto, o consulente já sai do jogo de búzios agendando o melhor dia para realizar o procedimento espiritual.

O *ebó* tem um custo, e a casa, enquanto instância religiosa, não tem como manter ou ofertar *ebós* à comunidade, inclusive, são os *ebós* e *borís* que ajudam a manter a casa com suas despesas diárias. Como já mencionado anteriormente ao abordar a consulta oracular e o valor que se cobra para tal atendimento.

Iá Ilesá explica a seguir, que são os atendimentos e o fluxo de clientes que mantém a casa em pleno funcionamento, e que misticamente o pagamento do jogo de búzios, de ebós e borís funcionam como uma troca, para o cliente ajuda a casa a se manter aberta e a casa ajuda o cliente a se reestabelecer na vida.

E a casa pra se manter tem que ter o dinheiro né, porque se não tiver ela fecha. Como é que eu vou pagar água, luz, telefone, o jardineiro e assim por diante. Os santos são glutões, então toda quarta-feira aqui em casa é dada oferenda para todos os orixás, então pra manter infelizmente tem que ter o dinheiro, você não pode manter uma casa desta sem nenhum tostão. [Ilesá. Em entrevista realizada no dia 27/03/2017].

No dia do *ebó* tudo já se inicia com o preparo dos elementos que serão trabalhados para aquele caso específico indicado no *odu* do jogo.

Os materiais que entram na composição de um *ebo* são determinados de maneira diferente. O mesmo ocorre com os animais escolhidos. O sangue – *èjè* – é considerado um elemento indispensável na realização de determinados rituais. A vida do animal está no sangue; em consequência disso, o sangue que jorra é sempre oferecido à divindade. (BENISTE, 2015, p. 286).

Para o *ebó* de Sr. Lagos, seguindo o costume e a tradição do *Ilê Axé Orun Ayê, Ekede* Iaundé é a pessoa responsável por preparar os *ebós* e *borís* toma conta de tudo. Cedo ela chega ao *ilê*, toma logo seu banho de *abô*, veste sua roupa de ração e então inicia.

Iaundé verifica com Iá Ilesá, inicialmente qual o número do *ebó*, para saber a quantidade e quais elementos serão utilizados, busca também por orientações e especificidades do caso do rapaz.

Consequentemente, depois de conferir a dispensa da casa, e saber se o *ilê* dispõe de todo material da lista do *ebó* de Sr. Lagos. Iaundé, portanto, separa os grãos, os vegetais, as sementes, os tecidos e os condimentos, feito isso, ela põe os grãos para cozinhar, torra outros, prepara as bolinhas de farinha, executa tudo de uma forma ritual. Há muitos anos *Ekede* tem a prática do preparo de *ebó*, então ela consegue preparar tudo muito rapidamente e de forma leve.

Desse modo, as coisas do *ebó* vão sendo postas em pequenas bacias e levadas no quarto de *ebós* do *ilê*.

A seguir segue lista de materiais básicos necessários para *ebó*:

**Quadro 3: elementos utilizados no ebó**

Ekurú branco (bolas de farinha branca);
Ekurú vermelho (bolas de farinha amarela com dendê)
Farofa branca
Farofa vermelha;
Acarajés;
Pipoca;
Arroz com casca;
Ebô cozido;
Torrado (grãos de milho, feijão fradinho e preto torrados);
Cozido (grãos de milho, feijão fradinho e preto cozidos em ponto ao dente );
Couve, chuchu e abóbora;
Velas nº8;
Novelo de linha;
Fava aferventada;
Kit de pano e de velas (nas cores preta, branca e vermelha);
Ekó;
Quiabo cru;
Galinha viva

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

**Quadro 4: folhas utilizadas no ebó**

Pinhão roxo;
Folhas de Mangueira;
<i>Dracena (pergún);</i>
Espada de São Jorge;

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

**Quadro 5: banhos utilizados no ebó**

Banho abô Ilê ou abô Oxalá;
Banho de quiabo;
Banho de arô;
Banho de degüe;

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Mesmo assim, é importante ressaltar, que estas listas, dados de caderneta de campo, apresentam elementos básicos que são utilizados na maioria dos *ebós*, além disso, exceções são adicionadas dependendo da indicação do *odu*.

Assim, no *Ilê Axé Orun Ayê* os ebos geralmente são marcados para dias na semana e no horário compreendido entre o final da tarde e início da noite. Com Sr. Lagos não foi diferente. Como ele já estava no ilê desde o dia de jogo, e como a acolhida no axé foi oferecida e gratamente recebida, um dia após a consulta oracular Sr. Lagos tiraria o *ebó*.

As recomendações para o *ebó* são as mesmas para qualquer pessoa, e para qualquer caso, deve-se chegar ao terreiro mais ou menos uma hora antes do combinado. Não somente isso, mas também, deve chegar usando uma roupa que tenha sido usada durante todo o dia, que esteja suada e que possa ser rasgada durante o procedimento ritual. A roupa suada e o ato de rasgar a mesma durante o procedimento ritual, assume uma representatividade mística, em que a roupa suada está impregnada de toda negatividade que a pessoa traz consigo

e que essa mesma energia ruim é despachada com todo o atrapalho que possa haver na vida do indivíduo.

Como também, o cliente, deve trazer consigo uma roupa branca e limpa para vestir após os banhos ao final do *ebó*. E por fim, guardar os sete dias de preceito e em seguida retornar ao *ilê* para uma consulta oracular de verificação da atuação do procedimento.

Como o *Ilê Axé Orun Ayê* é um terreiro inserido num contexto social urbano, a casa não possui em seu espaço área de mata virgem, porventura disso, o ritual do *ebó* é realizado tradicionalmente no *ilê Exu*. Aspecto esse muito bem fundamentado liturgicamente, uma vez que *Exu* é o Orixá que leva as oferendas do *Ayiê* (terra) ao *òrun* (céu). Desta forma, o *ebó* acontecendo no quarto de *Exu*, sob seus olhos, Ele tão logo cuidará de leva-lo aonde deve levar, bem como levar aos céus e aos Orixás os pedidos por um reestabelecimento.

O preparo do *ilê Exu* para a realização do *ebó* consiste em levar todos os ingredientes já organizados pela *Ekede* para o *pepelê* que fica ao lado direito de quem entra no *ilê Exu*. A galinha que será sacrificada na ocasião já está no garajau, este fica do lado de fora. Por fim, no centro do quarto um recipiente vestido com uma sacola de algodão.

Enquanto alguns filhos da casa arrumam o *Ilê Exu* para o ritual, Sr. Lagos esta sentado em uma das áreas de convivência do terreiro, conversando com Mãe Ilesá e outros filhos da casa sobre os mais diversos assuntos. Na verdade, esse momento leve e de descontração é uma forma de deixar o cliente mais a vontade e mais confiante com a situação. Funcionaria como uma forma de retirar do foco o que está prestes acontecer.

Tudo está pronto no quarto de *Exu*, Mãe Ilesá diz que está na hora, e se encaminha juntamente com o *Babalaxé*<sup>74</sup> e Sr. Lagos. Eles então, adentram no recinto, as luzes estão acesas, Sr. Lagos é posicionado aos pés do recipiente que se encontra no meio do quarto. Já Ilesá fica a sua frente, enquanto o *babalaxé* fica em suas costas.

Ao Sr. Lagos são dadas as orientações de que durante todo o procedimento ele permaneça de olhos fechados, braços paralelos ao corpo, pernas separadas e que em seu pensamento ele imagine as coisas que ele quer que saiam de sua vida. Esse não é o momento de pedir, mas sim de retirar atrapalho e empecilhos.

---

<sup>74</sup> Cargo de função religiosa dada àquele que será o sucessor da líder religiosa em sua falta.

Então o ritual começa, para cada item há uma cantiga em Iorubá que mãe Ilesá canta e o *babalaxé* responde, à medida em que os ingredientes vão sendo passados de cima para baixo em Sr. Lagos. Inicia-se de cima, sem tocar a cabeça, descendo para os ombros, passando pelo coração, lateral do corpo, braços, pernas e finalmente descartado no recipiente que está no chão. Nunca os ingredientes do *ebó* poderão ser passados no sentido inverso, de baixo para cima, dos pés ao *ori*, uma vez que o sentido do *ebó* esta justamente em retirar do corpo e do espírito resíduos que se acumulam e desequilibram a vida.

Na tradição religiosa afro-brasileira, existe uma tríade que configura o processo litúrgico, os cânticos ou rezas, as ações que seguem a tradição e a participação da pessoa qualificada (religiosamente) para tal ato.

ORIN (Cânticos) revelam o pensamento doutrinário e filosófico; são narrativas contando histórias de seus antepassados e a exaltação de suas divindades. Inclui lendas e epopeias reduzidas à forma poética com características informativas e muito significativas para a invocação e a manifestação de suas divindades. . (BENISTE, 2015, p. 22).

Desta forma, no *ebó* para cada ingrediente que é passado há uma cantiga que se pronuncia em um ato de fé e que mantém a tradição. O ato de passar a pipoca, por exemplo, possui uma cantiga em *Iorubá* para tal momento, ao passar os ovos, as velas e os demais ingredientes também.

Para todos os trabalhos há sempre um cântico apropriado. Quando algum espírito está perseguindo uma pessoa, realiza-se o *Pana(n)* para Égun:

*Oya 'gbalè*

*Oya pana*

*Sese ko um nkolo*

*Oya "gbalè o*

*Oya pana*

*Sese ko um nkolo o*

Para passar Èkuru pelo corpo:

*So so so èkuru*

*Gbo 'ku nu (n) òsá èkuru.* (BENISTE, 2015, p. 285-286).

Precedendo de tal forma, os ingredientes vão sendo passados em Sr. Lagos, e as cantigas seguem sendo entoadas. Não obstante, alguns ingredientes são passados de maneira diferente, mas sempre seguindo a regra de começar de cima do corpo para baixo. Um exemplo

disso são os ovos, que tocam o *ori*, passam pelo corpo e são quebrados no recipiente aos pés de Sr. Lagos.

Enquanto as velas são quebradas durante o processo em que vão sendo passadas no corpo do Sr. Lagos. Elementos como acarajés, pipocas, e bolinhas de farinha (*ekurú*) seguem o mesmo padrão, são passados na cabeça e corpo e em seguida descartados no recipiente.

Segue agora a cantiga registrada no terreiro em questão, tradicionalmente cantada no momento de passar a pipoca no corpo, acompanha a tradução.

Ó Ìyá gbálè lérí ó, ó ìyá gbálè

Ó mãe varra sobre a cabeça dele, ó mãe varra.

Ó Ìyá gbálè lérí ó, ó ìyá gbálè

Ó mãe varra sobre a cabeça dele, ó mãe varra.

Gbálè, Gbálè Kiní sórí ó,

Varra, varra o que estiver sobre a cabeça dele,

Ikú Gbálè lérí ó, ikú gbálè ara nlo.

Varra Ikú de sobre a cabeça dele, varra Ikú para que ela vá embora do seu corpo.

A galinha representa o sangue animal e o sacrifício dessa grande oferenda que é o *ebó*, o animal foi passado no corpo do Sr. Lagos, e em seguida sacrificado, e depositado no recipiente do *ebó*.

Entre os animais domésticos, a galinha e o galo são utilizados frequentemente, e isto pelo fato de certas partes dessas aves possuírem diferentes sentidos. As penas, *iyé*, do peito dão proteção quando usadas cerimonialmente [...] O sangue dá a vida, e as penas, a proteção. (BENISTE, 2015, p. 306).

Em seguida fora passado, partindo dos ombros, costas, dorso, braços e pernas um grande ramo com as folhas do *ebó*, e também segue o caminho do recipiente de itens utilizados.

São, verdadeiramente, o sangue vegetal utilizado nos ritos religiosos e na cura de doenças. *Kò sí ewé, kò sí òrìsà* - “ sem folha não há *òrìsà* ”, revela exatamente a importância de sua utilização em todos os momentos cerimoniais. (BENISTE, 2015, p. 312).

Conforme se finaliza o *ebó* no *ilê Exu*, Sr. Lagos é orientado a passar por cima do recipiente onde estão os itens que compuseram o *ebó*, sem abrir os olhos, sem olhar para traz.

Feito isso o *babalaxé* segura pela mão do rapaz e o conduz até o banheiro, Sr. Lagos em hipótese alguma poderá tocar em alguém, olhar para traz ou sentar-se.

Ao entrar no banheiro o moço é orientado que fique de costas, as luzes são apagadas e a roupa suada, usada durante o dia e durante o *ebó* é rasgada em seu corpo, tal ato representa que o ultimo resquício do que havia de carrego no Sr. Lagos se rasgou e se foi juntamente com o *ebó*.

Em seguida a porta é fechada e se orienta que Sr. Lagos faça seu banho de higiene, após isso ele bate três palmas para sinalizar que concluíra, então o *babalaxé* pega o primeiro banho, que no caso é de *abô Ilê* e joga de sua cabeça aos pés. Banhando o rapaz.

A maceração das folhas é denominada *Àgbo*. De acordo com a cor, textura, habitat, funções curativas, elas são utilizadas para banhos, bebidas, recebendo denominações especiais. (BENISTE, 2015, p. 312).

A seguir o banho é de quiabo, nesse momento Sr. Lagos é orientado que faça suas preces e pedidos, enquanto vai pegando porções do banho, distribuindo e espalhando por seu corpo, feito isso Sr. Lagos toma uma chuveirada e novamente bate palmas e recebe o terceiro banho, de *Arô*. E por fim, o banho de *degië*.

Na medida em que, os banhos vão acontecendo, o *ebó* (enquanto ritual) vai se finalizando. Sr. Lagos então recebe suas roupas limpas e brancas, seus chinelos lavados, e é orientado que se vista sem se enxugar. Sr. Lagos então sai do banheiro, e seu semblante é outro, não há mais a expressão de dor, ou de desespero, sua fisionomia agora é de alívio e seu semblante é de quem está em paz e com sono. Realmente Sr. Lagos confessa que sentiu sono após o *ebó*. Contudo ele somente poderá dormir ou sair do ilê depois que o carrego<sup>75</sup> de seu *ebó* for despachado.

Carrego do *ébo*, é tudo aquilo o qual o *ebó* se transforma após o ritual, todos os itens ficam impregnados da energia que atrapalhava a vida de Sr. Lagos. E justamente por isso, que o carrego precisa voltar à natureza, encontrar. Alguns filhos da casa ajudam nessa função de muito cuidado e atenção. Eles pegam a sacola de estopa onde está o carrego do *ebó* de Sr. Lagos, colocam no porta-malas de um carro e seguem para despachá-lo. O lugar onde será depositado o carrego é de indicação do *odu* retirado no jogo de búzios, ou seja, depende do tipo de *ebó*.

---

<sup>75</sup> Carrego de *ebó* é tudo que se utilizou no ritual e que encontra caminho e fecha o ciclo vital voltando à natureza.

Os locais onde são depositados esses ebo estão relacionados com o odu e o motivo de sua elaboração. Pode ser dentro da mata, beira do rio, beira da praia, praça, lugares úmidos, lixeira, barrancos, encruzilhadas, caminhos etc. (BENISTE, 2015, p. 285).

Iá Ilesá, o *babalaxé*, bem como os filhos da casa que formam despachar o *ebó*, precisam tomar banho de *abô* para descarregar a energia do *ebó* que por ventura tenha ficado impregnadas em seus corpos.

Fica muito evidente que para Sr. Lagos, com sua fala e representações que o processo de cura e reestabelecimento espiritual aconteceu pelo *ebó*, sim, mas em absoluto, pelo preceito que o mesmo tivera que cumprir.

Assim, eu tirei o *ebó* e teve o preceito de sete dias. Eu não podia tomar banho de mar, que isso mexeu muito comigo também, no caso eu fumo maconha e também não podia fumar. Eu perdi muito peso, teve o lance da alimentação também, as frutas do preceito, eu fui buscando seguir muito a risca assim, teve o banho também, o banho de *abô*. [Sr. Lagos. S. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Os interditos, ou preceito de *ebó* e *bori* resguardam o corpo e o espírito por sete dias, contados a partir da retirada do *ebó*. Esse resguardo está intimamente ligado às restrições alimentares e à inibição de alguns hábitos. Com o objetivo que a situação desfavorável se desfaça por completo.

A tradição do Candomblé denomina de *èwò* os tabus religiosos, ou como Sr. Lagos colocou: *o período de preceito*. Que conceitualmente falando, são normas religiosas que regulamentam e orientam no os hábitos alimentares e sociais, determinam preceitos que devem ser respeitados.

O *ebó* pode ser de uma simples vela até o sacrifício de um bicho qualquer. Podem ser postos no mato, na estrada, no lixo, na encruzilhada, no cemitério, dentro de mangue ou enterrados. Os *ebós* podem ser comidos ou bebidos, tanto para o bem como para o mal. O *ebó* sempre é o ponto de partida para alguma coisa que se tenha de fazer dentro dos candomblés. O *ebó* tem suas cantigas e palavras apropriadas. É uma das coisas mais sérias. (BRAGA, 1988, p. 108).

Por ser uma tradição litúrgica, indicada pelas divindades e que se mantém por gerações, deve ser preservada e compreendida, pois são normas que transcendem o entendimento lógico do porque de não poder fazer tal coisa ou comer tal alimento.

Os tabus dão normas de conduta ao grupo, e transgredi-los são entendidos como afronta passível de punição. É quando fica estabelecida uma multa simbólica de reparação, que pode consistir na entrega de uma oferenda, uma comida seca, um animal para uma próxima obrigação ou o oferecimento de um simples mantimento. (BENISTE, 2016, p. 174).

Acredita-se também que esses tabus, *èwò* ou preceito religioso que se solicitam ao consulente que siga após o *ebó* participe do processo de cura, no sentido de que demonstra o esforço, a penitência, sacrifício e a fé daquela pessoa que busca realmente se reestabelecer.

E eu fiquei viajando nessa ideia do preceito justamente na questão do se privar, que se a gente se priva de certos alimentos, a gente também pode se privar de certos problemas, né?! Então ela fala, aprenda a lidar com as suas privações, então pra mim não teve nada, ah você vai pegar uma oferenda e jogar no mar, acho que cada caso é uma caso também. Também compete a mim ter que retornar também, eu não dei uma continuidade assim sabe... que eu acho que já que é um tratamento, é bom você acompanhar, você estar participando, mas eu acho que é o tempo de cada um também, hoje em dia eu até me encontro diversas vezes com pessoas terreiro, [Sr. Lagos. Em entrevista realizada no dia 08/03/2017].

Sr. Lagos, se consultou, tirou o *ebó*, passou por um período de preceito religioso e teve sua saúde reestabelecida. Segundo ele mesmo, o restauro de sua saúde não ocorreu por via dos símbolos religiosos, mas pela experiência humanitária religiosa. É justamente a experiência religiosa vivenciada pelos filhos e filhas-de-santo que possibilita que eles e elas aprendam sobre a religião Candomblé, sobre os fundamentos, sobre a tradição e sobre a memória ancestral. Sem essa prática educativa que caminha com o fazer religioso, e é concebida enquanto Educação Informal, os ensinamentos e a tradição litúrgica de milênios não se perpetuariam por gerações.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa aqui apresentada é fruto de um estudo processual das tradições, memórias, cultura, religiosidades e práticas educativas que sobrevivem de um terreiro de Candomblé. O estudo é contínuo, pois essas aprendizagens relativas ao Candomblé não se exprimem como um curso, ou seminário.

A oportunidade de adentrar no processo de descoberta do Candomblé e seus símbolos sagrados ocorre no instante em que me disponho a aprender sobre ancestralidade, respeito aos mais velhos e oralidade. Dá-se no momento em que percebo que a aprendizagem se dá na vivência, na prática, na observação e, sobretudo na escuta respeitosa. Portanto, expus aqui neste ensaio a realidade ritual da casa de Candomblé *Ilê Axé Orun Ayê*, sua cultura e representações simbólicas, com uma abordagem etnográfica e imagética, revelando as cores, formas, cheiros, ambientes e sorrisos que fazem do terreiro um espaço onírico, religioso e educacional, ao mesmo tempo.

A polissemia da religiosidade afro-brasileira ao ser observada, vivida e analisada, me possibilitou compreender quão múltiplo pode ser o espaço religioso e seus sujeitos, que compartilham de fé e saberes num moto-contínuo de fazer e ensinar os fundamentos da religião. O terreiro é um espaço histórico e identitário e o lugar onde os corpos experimentam o êxtase de uma religiosidade que é tátil, visual, sonora e deleitosa. Que facultam a visualização de práticas educativas que fogem ao padronismo formalizado de uma educação grafada, escrita e documentada. A educação no âmbito do terreiro se possibilita graças às tradições orais e às vivências religiosas. Não se aprende, nem ensina Candomblé em livros.

A essência desse estudo não se encontra apenas nas observações, embora essas tenham validado a percepção das práticas educativas do terreiro. Não obstante, as histórias por mim escutadas nas narrativas dos sujeitos: Mãe Ilesá, Ogan Ibadan e o músico Sr. Lagos, protagonizam o campo de pesquisa, e permite uma apreensão mais fiel dos processos que circundam as experiências religiosas individuais e os rituais coletivos e onde esses dois aspectos se tocam.

Substanciando a prática ritual do sacrífico e imolação animal enquanto elemento de tradição litúrgica, o intento desse estudo habitou também na proposta de tornar conhecido o desconhecido, de apresentar à academia como, por que e para quem se sacrifica um totem no Candomblé. A utilização da abordagem etnográfica com o instrumento estudo de caso possibilitou ao estudo um olhar íntimo dos rituais do Orô para Exu e do Ebó a ponto de encontrar em cada um deles a prática educativa que mantém a tradição e ensina os fundamentos religiosos a cada membro presente participante.

Os dados construídos apresentados nesta pesquisa são oriundos de um processo que teve como grande aliado o fato de pesquisadora ser nativa. Pois tive acesso a minúcias possibilitadas apenas aos iniciados. Foram apresentados o Ritual do Orô para Exu e o ritual do Ebó. Ambos aparecem em detalhes, falas e situações. Situando-os enquanto elemento de tradição Iorubá e, sobretudo enquanto momento em que o terreiro produz educação. Ensinando fundamentos religiosos e perpetuando uma tradição ágrafa.

De todo modo, o estudo identificou as práticas educativas intrínsecas no fazer ritual do templo religioso em questão. O ritual de sacrifício animal pode ser revelado de forma respeitosa e fidedigna à tradição do Candomblé. O ritual de purificação personificado no caso do Sr. Lagos aproxima de maneira sensível o leitor de uma situação mais comum do que se supõe, apresentando o templo de candomblé como uma alternativa mística para os devidos cuidados. Entretanto, não foi possível registrar e escrever sobre os rituais para outras divindades e orixás, pois cada um possui suas especificidades e detalhes o que exigiria mais tempo e dedicação. Tampouco fora possível abarcar a quantidade de cânticos e orações em Iorubá que são o fio condutor do rito.

Ressalva-se que estudo não focou na figura sacerdotal, tampouco na promoção do ilê em questão. Preferindo ampliar o campo crítico para a experiência religiosa e suas implicações no ensinar e aprender no terreiro. Muitas observações realizadas e dados de campo (fotografias, vídeos e entrevistas de áudio) não foram publicadas neste estudo por serem parte do (*awò*) segredo do Candomblé. Segredo esse que é a base religiosa desse culto, tradição essa que respeito como adepta.

Concluo e retomo dando sentido ao apontamento lançado no início destas considerações, aquele que trata o estudo enquanto processual e contínuo. Pois, adentrar no

universo simbólico da experiência religiosa é como imergir num grande jogo de história e tradição.

Aquilo que apresento aqui enquanto fruto de pesquisa e observação é um recorte temporal e espacial, que possui seu valor, relevância e significância àqueles que buscam por apontamentos que versem sobre Educação e Candomblé. Sobretudo, não posso deixar de manifestar meu desejo por uma imersão de maior abrangência, tanto em questões de tempo, quanto em questões territoriais, as quais me possibilitem averiguar a tradição, a memória e a educação dos mercados religiosos que são os provedores dos elementos físicos rituais que alimentam o cotidiano do culto afro-brasileiro e percebendo ainda as relações e práticas educativas que se estabelecem no seio do comércio de itens religiosos dos mercados.

Os símbolos e rituais sagrados até aqui apresentados insurgem como aspectos fundamentais mantenedores da tradição litúrgica, eles sobrevivem por meio de itens que se combinam e dão significados ao fazer religioso em si. Alguns desses elementos são: cereais, animais, louças, roupas, ferros, e afins que antecedem o rito e movimentam uma rede de sujeitos que não estão inseridos nos templos religiosos, e que por vezes se agrupam num só lugar, nos mercados públicos.

E é nesse contexto que um novo objeto de estudo me chama e conduz para continuidade e aprofundamento desta pesquisa: o mercado público enquanto lugar de memória afrodescendente e de práticas educativas. O aglomerado de elementos e itens que se sacralizam e chegarão aos terreiros e em seguida aos Orixás que movimentam uma rede religiosa de pessoas, me levará perceber a troca de saberes, e como esses saberes se constroem e se estabelecem no viés do mercado.

## REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a metamorfose**: A identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2008.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. 2.ed, São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. 4.ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENISTE, José. **Órun- Áiyé**: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô Yorubá entre o céu e a terra. 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.
- \_\_\_\_\_. **As águas de Oxalá**: Àwon omi òsàlá. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios**: Um estudo da adivinhação no Candomblé. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **The meaning of sacrifice among the Nuer**. Journal of the Royal Anthropological Institute, v.84 part I and II, January-December, 1954.
- FERRAROTTI, Franco. **História e histórias de vida**: o método biográfico nas Ciências Sociais. Tradução de Carlos Eduardo Galvão e Maria da Conceição Passeggi. Natal: EDUFRN, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?** 10. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.
- GOMBERG, Estélio. **Hospital de Orixás**: Encontros Terapêuticos em um Terreiro de Candomblé. Salvador: Edufba, 2001.
- GOODE, W.; HATT, P. **Métodos de pesquisa social**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977. 488p.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo : Centauro, 2004.
- LE GOFF, Jacques, **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70. 2003.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LIBÂNIO, José Carlos. **Didática**. São Paulo. Cortez. 2004.
- LIBÂNIO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos para quê?** São Paulo. Cortez. 2010.

- LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá: Nos pés do santo**. Salvador: Corrupio. 2010
- \_\_\_\_\_. **A anatomia do Acarajé e outros escritos**. Salvador: Corrupio. 1998.
- MARTINS, Adilson. **Lendas de Exu**. Rio de Janeiro: Pallas 2005.
- MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: A experiência do divino**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- MIRANDA, Agenor. R. **Caminhos de Odu**. 4 ed. Pallas: Rio de Janeiro, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. **A mitologia dos orixás**. São Paulo. Companhia das Letras. 2001.
- \_\_\_\_\_, Reginaldo. **Segredos guardados: Os Orixás na alma brasileira**. São Paulo. Companhia das Letras. 2004.
- REGIS, Olga Francisca. **A comida de Santo numa casa de queto da Bahia**. Salvador. Corrupio. 2010.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_, Deoscoredes Maxiliano. **EXU**. Salvador, Corrupio, 2014.
- SILVA, Vagner Gonçalves, **Legitimação e construção de um campo do saber acadêmico (1900-1960)**. REVISTA USP, São Paulo, n.55, p. 82-111, setembro/novembro 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo. Edusp. 2015.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes 1988.
- STRAUSS, Claude Lèvi. **O totemismo hoje**. 52 ed. Lisboa: Edições 70, 2003,
- VALLADO, Armando. **Lei do Santo**. Rio de Janeiro. Pallas. 2010.
- VERGER. Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador. Corrupio. 2002.
- VERGER. Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns**. Salvador. Corrupio. 2002.
- XAVIER, Antonio Roberto. Joana Paula de Morais: **história, memória e trajetórias educativas (1900-1963)**. 411 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014. (Capítulo 2, pp. 89 -144).
- Yin, R. K. (2001). **Estudo de Caso: Planejamento e Métodos**. Tradução: Daniel Grassi. ed. Porto Alegre: Bookman.

## GLOSSÁRIO

- **Abians:** Filhos que estão se preparando para a iniciação.
- **Abô:** Água para banho de limpeza espiritual feita com folhas, raízes e sementes maceradas.
- **Agô:** Licença.
- **Ajeum:** Termo em Iorubá que designa refeição.
- **Aláàfin Òyó:** Título tradicional para o rei de Oyó.
- **Alguidar:** Vasilhame em forma circular de barro.
- **Amalá:** Oferenda preferida do Orixá Xangô. Ritual do Candomblé tradicional que acontece as quartas-feiras.
- **Apooka:** Jaqueira. Outras vezes está relacionada ao culto de uma divindade feminina que mora na Jaqueira.
- **Arô:** Pó africano de coloração azul usado em banhos de descarrego.
- **Arriadas:** Levada, oferecida, posta no assentamento do Orixá em devoção.
- **Atabaque:** Instrumento musical de percussão Afro-brasileiro.
- **Ataré:** Pimenta-da-Costa.
- **Axé:** Embasamento místico da casa. O motivo pelo qual a casa ou terreiro existe. É a energia que é cultuada no Candomblé. Significa também resposta positiva como o “amém” ou “assim seja”.
- **Ayrá:** Tipo de Xangô que usa branco e não come dendê.
- **Barracão:** Espaço sagrado no terreiro, lugar onde são cantadas e tocadas cantigas e onde os orixás dançam.
- **Barracão:** Lugar onde as cerimônias públicas acontecem.
- **Bori:** Ritual de dar comida ao ori (Cabeça)
- **Camarinha:** Espaço sagrado no terreiro. Pequena sala localizada ao final do barracão onde os orixás são levados para descansar após o transe espiritual.

- **Candomblé Ketu:** Uma das nações do Candomblé que cultua orixás.
- **Candomblé:** Religião Afro-brasileira.
- **Daomeanos:** Relacionado ao reino africano pré-colonial. Diz-se Daomeanos os que vieram de Daomé para o Brasil.
- **Dengwe:** Líquido obtido do cozimento do milho branco. Utilizado para forrar as gamelas de Xangô.
- **Ebó:** Limpeza espiritual, ou presente ao orixá.
- **Ebô:** Milho branco cozido para Oxalá.
- **Ebomis:** Filhos e filhas-de-santo que possuem mais de sete anos de iniciação, com as obrigações e votos religiosos renovados perante toda confraria.
- **Egbé:** Comunidade religiosa
- **Ekédes:** Mulheres que não entram em transe mediúnicos e são responsáveis por cuidar das pessoas que em transe ficam.
- **Ekó ou Acaçá:** Alimento sagrado do Candomblé. Feito com farinha de milho branco e água, e embrulhado em uma folha de bananeira. Ele marca a sacralização da oferenda.
- **Ekós:** Bolinhos envoltos em palha de bananeira, feitos com farinha de milho e água.
- **Erùs:** Aquilo que deixou de ser axé.
- **Ewó:** Palavra em Iorubá que significa tabu ou quizila.
- **Exu Bara:** Exu de tipo macho.
- **Exu meji:** Tipo de Exu que é fêmea e macho ao mesmo tempo.
- **Exu:** Divindade ou orixá. É o senhor dos inícios.
- **Filho-de-Santo:** Ou filho-de-Orixá, termo empregado nas casas de Candomblé para nomear os que na religião dos orixás são iniciados.
- **Funções:** Trabalhos, atividades ou afazeres diários, pontuais e eventuais no terreiro.

- **Fundamento:** Expressão usada nos terreiros com frequência que se relaciona com os ensinamentos, quando algo tem fundamento, tem motivo, tem razão.
- **Gamela:** Vasilha de madeira onde é servido o Amalá de Xangô.
- **Ialorixá ou Yalorixá:** ou mãe-de-Santo, é a pessoa que assume o posto de liderança religiosa e social no terreiro.
- **Iawos:** Filhos e filhas-de-santo com menos de sete anos de iniciação.
- **Ifá:** Orixá da adivinhação e do destino. Também usado para designar o oráculo ifá.
- **Ijebu:** área localizada ao sudoeste da Nigéria.
- **Ijesá:** Nação africana formada pelos escravos vindos de ilesa na Nigéria.
- **Ilê Asè Iyá Nasso Okà:** É considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, Bahia.
- **Ilê:** Casa ou templo de Candomblé.
- **Iorubá:** Idioma africano usado em cantigas, rezas e expressões nos terreiros de Candomblé
- **Itans:** Histórias de tradição oral.
- **Iyá Agbá:** A mãe mais velha.
- **Ìyá Mésàn:** Título concebido a Oyá; saudação a Oyá.
- **Iyabá:** Orixá feminino.
- **Iyalussô Danadana:** Seria uma das mulheres que trouxe o Candomblé para Bahia.
- **Kòso ou Kossô:** Título que Xangô recebe ao fundar a cidade de Kossô nos arredores de Oió, tornando-se seu Rei.
- **Lebara:** Exu de tipo fêmea
- **Mãe de Santo:** Ver Ialorixá.
- **Nagôs Anagôs:** era a designação dada aos negros escravizados e vendidos na antiga Costa dos Escravos e que falavam o iorubá.

- **Negros Bantos:** Negros da África do Sul que foram vendidos como escravos
- **Obi:** Fruto da noz de cola, de origem africano.
- **Ogans:** Homens que não entram em transe mediúnicos e responsáveis pelos toques nas cerimônias públicas. Também são conhecidos como pais.
- **Ojá:** Torço usado para proteger a cabeça.
- **Olorum:** ente divino abstrato, eterno, onipotente, criador do mundo e cuja epifania é o firmamento
- **Omi:** Água
- **Omolúwàbí:** Termo que designa ensinar e aprender
- **Oranian:** foi um rei Ioruba da cidade de Ife, Nigéria. Era o filho mais novo de Odudua e foi o mais poderoso de todos, e mais famoso em toda nação Yoruba. Famoso como caçador e pelas grandes e numerosas conquistas.
- **Orí:** Cabeça.
- **Orikí:** Louvações para cabeça. Poemas que invocam forças ancestrais.
- **Orixás:** Entidades cultuadas no Candomblé
- **Orô:** Sacrifício animal.
- **Orun Ayê:** Céu e Terra.
- **Padê:** Cerimônia do Candomblé para Exu.
- **Paó:** Sequencia de palmas que é usada para iniciar e terminar rituais.
- **Peji:** no candomblé e em outras religiões e seitas com ele relacionadas, o altar das divindades.
- **Pepelê:** Parede ou mesa.
- **Roça:** Ilê ou terreiro de Candomblé.
- **Rumbê:** Bronca.

- **Senzala:** Espaço da cozinha sagrada onde as oferendas ficam até o momento de serem arriadas aos Orixás.
- **Xangô:** Orixá masculino cultuado no Brasil e na África na região de Oyó.
- **Xirê:** Dança sagrada aos Orixás: