



EXU: COSMOVISÃO, TRADIÇÃO E RITO NOS CANDOMBLÉS DE NAÇÃO KETU¹

EXU: COSMOVISION, TRADITION AND RITE IN CANDOMBLÉ OF KETU NATION

Madelyne dos Santos Barbosa

Éden dos Santos Barbosa

José Gerardo Vasconcelos

Universidade Federal do Ceará - UFC

Resumo

Esta pesquisa apresenta um dos rituais mais tradicionais do Candomblé: o *Orô*² para Exu. O campo de estudo foi um terreiro de Candomblé da periferia de Fortaleza e a abordagem dos sujeitos da pesquisa foi desde a figura mítica e religiosa de Exu até os membros da confraria religiosa. Para sua realização, fez-se necessária a participação no ritual e em tudo que o envolve. A metodologia é de enfoque qualitativo³, priorizando a etnografia com pesquisa e observações participantes. Apoiou-se teoricamente em Verger (2000), Strauss (2003), Libâneo (1994) e em outros autores de preciosa colaboração. O principal resultado se apresenta à academia de maneira subjetiva, uma vez que a essência deste estudo está no desejo de contribuir com o crescente processo de legitimação e difusão da cultura afro-brasileira nos meios textuais.

Palavras-chave: Candomblé. Exu. Rito. Sacrifício. Tradição.

Abstract

This research presents one of the most traditional rituals of Candomblé: *Orô* for Exu. The locus of study was a Candomblé yard in the suburbs of Fortaleza, and the approach of the subject of the research comprehended both the mythical and religious figure of Exu and members of religious brotherhood. For its accomplishment, it was necessary the participation in the ritual and in everything that involves it. The methodology has a qualitative focus, prioritizing the ethnography with research and participant observations. Theoretically, it is based on Verger (2000), Strauss (2003), Libâneo (1994) and other authors of valuable collaboration. The main result is presented to the academy in a subjective way, since the essence of this study is the desire to contribute to the growing process of legitimacy and dissemination of African-Brazilian culture in the textual media.

Keywords: Candomblé. Exu. Rite. Sacrifice. Tradition.

¹ Instituição financiadora da pesquisa: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² O termo se refere aos ritos de imolação de animais em contexto religioso, um ato sacrificial para fins totêmicos.

³ A pesquisa qualitativa é aquela que se utiliza dos referenciais de pessoas, locais e conversas, em que o investigador verifica *in loco* os fenômenos nos quais está interessado (BOGDAN; BIKLEN, 1994).



Candomblé uma abordagem transversal

Este artigo colabora com o crescente processo de legitimação e difusão da cultura afro-brasileira nos meios textuais, em sua maioria inseridos em estudos acadêmicos. Dentro desse percurso, o presente texto se situa como parte integrante de pesquisa sobre as práticas culturais no Candomblé. Objetivando, de um modo geral, a partir de um estudo etnográfico, a imersão e conseqüentemente a reflexão acerca das imolações totêmicas⁴ ocorridas num templo de Candomblé e suas relações nessa cosmovisão afro-brasileira.

O ato sacrificial religioso é sempre assunto de grande polêmica e debate em qualquer meio a que possa se vincular, entretanto este texto não se propõe a 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.

Todavia, faz-se necessária a compreensão de que o sacrifício animal, num contexto de abate religioso, não é algo novo, tampouco exclusivo das religiões de matriz africana. O sacrifício animal para fins religiosos é uma manifestação observada por diversos estudiosos há muito tempo. Um exemplo disso são os estudos de Émile Durkheim (1996), Lévi-Strauss (2003), Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) e René Girard (2008), que analisaram ritos totêmicos de várias culturas, destacando sua importância não apenas para o sistema religioso, mas também para o entendimento do próprio sistema social e para a compreensão antropológica dos atores sociais.

Contudo, não será neste estudo que as especificidades do sacrifício animal nos mais diversos ritos e esferas religiosas serão abordadas. Ainda assim, é importante saber

⁴ As imolações elegem um emblema, um símbolo definido nas ciências sociais como totem. Tal totem é simbolizado por animais ou vegetais e, segundo Durkheim (1996), são acessíveis e fáceis de significar.



que, enquanto no Candomblé a carne é dividida entre as divindades (em forma de oferenda) e os membros da confraria religiosa (em forma de alimento no terreiro), nas ulteriores manifestações religiosas a carne sacralizada assume outras apropriações, inclusive sendo comercializada em larga escala em lojas específicas para adeptos.

Portanto, o que será discutido neste artigo é justamente como acontece o tradicional ritual anual para Exu, o *Orô* para Exu, situando a religiosidade afro-brasileira e sua memória ancestral juntamente com os signos e os elementos sagrados que são mantenedores da ancestralidade cultural e religiosa fundante da nação brasileira.

Em função de tudo isso, especialmente no tocante ao ritual para Exu no Candomblé, José Beniste (2015, p. 22), em sua obra *Òrun Àiyé*, aponta três aspectos que configuram o ato religioso no Candomblé, todos eles extremamente ligados à tradição oral dos ensinamentos:

Em todo processo litúrgico há sempre três elementos a serem destacados: a) Palavras, cânticos e rezas (*adúrà*) a serem proferidos segundo uma ordem rígida; b) Atos e ações, até o oferecimento de sacrifícios e oferendas (*rúbo*); c) Participação do agente realizador de todas as tarefas. Distribuído entre todas as hierarquias religiosas da comunidade.

Dessa forma, essas tradições estão no fazer religioso cotidiano, nas rezas, nos cânticos, nos mitos, nos ritos e no oráculo. Todos esses elementos e fazeres tradicionais assumem no universo religioso dos adeptos marcos e legitimações, bem como a preservação da História, da Ciência, da Cultura e da Filosofia de um povo, aclarando acerca da natureza humana, da vida, da morte, da moral e da ética.

Os deuses Iorubás dançam e comem

Na religião dos Orixás, os deuses são atingíveis, visíveis, os quais, quando felizes, dançam e concedem graças. É costume ouvir em terreiro de Candomblé tais expressões: “*Vou dar um agrado a Ogum para agradecer uma graça concebida!*”. Ou então: “*Ah! Esse mês vou dar um presente para Iemanjá; ela haverá de me ajudar numa*



questão!”. Então, as oferendas estabelecem a ponte de comunicação entre as divindades e o seu povo, servindo tanto para agradecer quanto para pedir algo.

Os praticantes do Candomblé acessam seus Orixás de devoção alimentando-os, realizando oferendas, dentre as quais a imolação, ou *Orô*, assume grande importância para a confraria religiosa.

Sobre o ato sacrificial de totens, o sociólogo Lévi-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”. Ainda em Lévi-Strauss (2003, p. 14), o totem representa aquele ser sagrado capaz de atingir o Deus, aquele que, por meio da imolação, ultrapassaria as barreiras entre o humano e o divino:

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 idéia [*sic*] 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 desembaraçá-las de tudo o que pudesse ter de impuro uma idéia [*sic*] de sacrifício viva e activa; ou, pelo menos, ao dissociar esta noção para distinguir dois tipos de sacrifício, diferentes pela origem e pela significação.

A fim de organizar melhor a discussão deste artigo, de forma específica, propomos inicialmente o debate sobre os conceitos antropológicos de sacrifício religioso, em seguida descreveremos o ritual escolhido para observação e averiguação: a “matança anual para Exu, ou *Orô* para Exu”, juntamente com todas as especificidades desse rito que abre o calendário litúrgico do *Ilê Axé Omó Tifé*⁵; de maneira perene e intrínseca ao texto, debateremos ainda as práticas educativas e religiosas do ato religioso, bem como o ensino da tradição ritual.

⁵ Casa de Candomblé de nação Ketu, localizada na periferia de Fortaleza há mais de 40 anos.



Tal rito, em que são oferecidos animais em consagração da fé de toda confraria religiosa do terreiro, não é um fenômeno que ocorre apenas no campo de estudo desta pesquisa, pelo contrário, por ser elemento de uma tradição, esse rito porventura acontece de forma abrangente em cultos de matriz afro em todas as Américas, incluindo também outras localidades do mundo alcançadas pela diáspora dos povos africanos.

Para tanto, cada referência a Exu ganha outras nuances e influências, conforme a natureza dos cultos religiosos: Candomblé e Umbanda no Brasil; Santeria e Lucumi em Cuba; Vodou no Haiti; e os outros contornos que os novos estudos em religiosidades apontam sobre a presença do culto afro em outros continentes.

Dessa forma, foi analisado o culto Candomblé de nação Ketu, utilizando como base bibliográfica autores que subsidiam as análises de forma sólida. Importante afirmar que Bastide (1978), Beniste (2015), Santos (2008), Silva (2015) e Verger (2000) versam sobre muitos terreiros que são matrizes do culto aos Orixás, sendo necessário saber que tais registros confirmam que, mesmo com o distanciamento temporal e geográfico, a forma estrutural e organizacional e a cosmovisão permanecem quase inalteradas, comprovando que os mecanismos de educação oral e transmissão de saberes do Candomblé e sua tradição possuem uma eficácia ímpar.

Como forma de obtenção dos dados, a metodologia adotada abrange vários campos de estudos: as estruturações sistêmicas da Sociologia, o contato intrínseco com os sujeitos da pesquisa e as observações participantes da etnografia, essenciais neste tipo de pesquisa. Uma vez que a pesquisa analisa um ritual a partir do comportamento de seus adeptos, que são ações não verbalizadas, vivências e práticas, ficando a cargo do pesquisador as averiguações póstumas, comparações e diálogos posteriores.

Ser pesquisadora e “adepta” me facilita a imersão e favorece as observações e, por consequência, a obtenção dos dados, ademais de saber o que pode ser dito e o que é reservado aos segredos iniciáticos do culto.



Todavia, ponho-me ainda refletindo sobre a manutenção de uma memória ancestral e contundentemente trago-lhes que tal estudo dissertativo ultrapassa os limites de uma mera produção textual, tal temática representa o meu encantamento e respeito pelo mundo sagrado dos Orixás.

Sou *Iaô*⁶ iniciada em uma casa de Candomblé, onde sou filha de *Iansã*⁷. De fato, não nasci com esse encantamento pela religião dos Orixás, ele nasceu em mim, desde o primeiro momento, na primeira vez em que estive no *Ilê Axé Omó Tifé*, o meu axé, a casa da qual faço parte, onde parte das minhas pesquisas de campo acontece.

Tal magia que enaltece o objeto de minha pesquisa não vem apenas de um olhar “nativo”⁸, mas sim de um complexo amálgama de pontos de vista, que, ao ganhar o campo, complementa-se e amplia as duras e, por vezes, estreitas conceituações de levantamento de dados e de metodologia científica. No livro *O antropólogo e sua magia*, de Vagner Gonçalves Silva (2015, p. 27), a elucidação do conceito “campo” se aplica veementemente ao que me propus a fazer:

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”.

Da cozinha ao altar

Este texto problematiza a figura central do Orixá Exu e as especificidades de suas oferendas nascidas na cozinha de uma casa de Candomblé Ketu. O tradicional ato votivo do sacrifício e os desdobramentos rituais que o configuram se relacionam

⁶ Noviço, recém-iniciado.

⁷ Orixá feminino, definido pelo termo iorubá *Yabá*, que se caracteriza por sua feminilidade, sensualidade e astúcia. Tem como domínio os ventos, os raios e os trovões. Em alguns cultos, é sincretizada na imagem católica de Santa Bárbara.

⁸ Bourdieu (2005) nos relata que o pesquisador visa apreender estruturas e mecanismos que escapam tanto ao olhar nativo quanto ao olhar estrangeiro.



diretamente com a educação pela transmissão de saberes em um espaço de educação não formal, pedagogicamente falando, mas que ultrapassa as epistemologias da área pela forma que os conteúdos e as aprendizagens se difundem entre seus membros.

No Candomblé, tudo começa pela cozinha, todos comem: os santos comem, os filhos da casa comem, as visitas comem, até os objetos sagrados comem. A cozinha é o lugar da alquimia do terreiro e lá se ensina e se aprende sobre tradição, fé, respeito e beleza, tudo no sentido de agradar as divindades. A cozinha é um lugar sagrado.

Somente pessoas iniciadas na religião podem preparar ou tocar nas comidas de santo. Essas pessoas levam consigo o axé da casa e do seu Orixá, o axé que fora plantado em seu *Ori*⁹ no momento da iniciação e que se renova com o passar dos anos e dos ciclos iniciáticos, axé esse que se exala pela fala, pela voz, pelo suor, pelas mãos e pelos olhos que preparam aquela comida.

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 *à se* concentrado dos antepassados a gerações do presente. (SANTOS, 2008, p.47).

Exu, oralidade e tradição

Na tradição oral do Candomblé, existe um ditado que diz: “Se Orixá comer, Exu come. Se Exu não comer, Orixá não come”. Ou 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. Exu é o Orixá que tem fome de tudo. Ele de tudo come. Assim sendo, comer no Candomblé está intimamente ligado ao ato de comunicar; a comunidade religiosa se comunica com os Orixás pela

⁹ Termo iorubá que significa “cabeça”, local onde mora o sagrado.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



oferenda, trocamos axé e temos a fé fortalecida. Assim, Exu contempla estas dimensões: o comer e a comunicação.

Conceitualmente o Candomblé é uma religião brasileira de origem africana, que cultua deidades que provocam em seus iniciados o fenômeno espiritual da possessão. Em Verger (2000, p. 24), temos uma definição histórica, geográfica e cultural da religião:

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 suas religiões, além de adotar a religião de seus senhores.

Dessa forma, o Candomblé brasileiro reúne a diversidade de cultos tribais que na África aconteciam de forma espalhada e específica, em regiões distintas e por vezes até rivais. Somente nas Américas, os Orixás, voduns¹⁰ e inquices¹¹ ganham novas formas de rito, passando a ser cultuados todos num panteão organizado, numa mesma religião ou num mesmo terreiro, resistindo e ressignificando historicamente sob a forma inicial de sociedades e confrarias religiosas no início do século XIX.

Um dos fatores mais destacados no Candomblé se refere aos métodos de transmissão dos seus ensinamentos. Fundamentalmente eles são transmitidos por meio da tradição oral, os mais velhos na religião ensinam aos mais novos, de tudo se aprende, de tudo se explica, afinal os saberes litúrgicos do cotidiano de uma roça de Candomblé são vivenciados na prática, ou melhor, na pedagogia do terreiro. “Há processos educativos mais amplos que se sobrepõem às instituições, aos indivíduos e aos grupos

¹⁰ Nome dado às deidades de origem fon, oriundas da região do Daomé, na África, conhecidas no Brasil como as divindades dos Candomblés de matriz jeje.

¹¹ Nome dado aos deuses do culto do candomblé de matriz congo e angola de origem bantu, dos povos da região norte de Angola.



que, tal como outras instâncias da vida social, política e cultural, encontram-se vinculados ao modo de produção da vida material” (LIBÂNEO, 1999, p. 72).

Dessa forma, pesquisar, observar, ouvir as histórias orais e buscar fontes, origens e fotografias representam mais do que uma imersão no dito “objeto de estudo”. São a reconstituição de um cordão umbilical espiritual, reconectando a memória ancestral que tanto ressaltamos neste artigo.

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*, carregamento 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 [*sic*], trazer a chuva, fertilizar a terra, restabelecendo ao mesmo tempo a relação dinâmica *òrun-àiyé* (SANTOS, 2008, p. 161).

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

A pàdé Olòdònòn e mo júbà Òjisé
Àwa sé awo, àwa sé awo, àwa sé awo
Mo júbà Ojisé.
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.

Entre 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*); ele é aquele que abre o caminho para que a oferenda seja bem recebida e bem-sucedida. Assim, ele é o senhor que estabelece a comunicação entre os Orixás e entre os Orixás e os homens.

Geralmente, os assentamentos de Exu se localizam bem próximos às portas de entrada dos terreiros de Candomblé, quando muitos 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 à direita de quem entra.

O mito relatado a seguir confirma e afirma aquela máxima de que o mito precede o rito. Prandi (2001, p. 78-80) nos conta 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 têm 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 têm 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

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



significam esses cocos de palmeira. Deves ir a dezesseis lugares para saber o que significam esses cocos de palmeira. Em cada um desses lugares recolherás dezesseis odus. Recolherás dezesseis histórias, dezesseis oráculos. Cada história tem a sua sabedoria, 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 começaram 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.

O mito de tradição oral explica e orienta como proceder e os preços que deverão ser pagos caso uma tradição seja quebrada. Dessa forma, tradicionalmente o mito precede o rito, e, tal como o mito acima, os templos de Candomblé sempre alimentam Exu antes de alimentar os demais Orixás.

Antes de adentrarmos no relato do *Orô*, matança ou sacrifício votivos à divindade Iorubana Exu. Consideramos 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. Ressalvamos ainda que os rituais aqui relatados representam uma tradição milenar, trazida pelos africanos no advento da escravidão, os quais tentaram reunir religiosamente seus festivais litúrgicos vividos na África, que aqui se preservaram e se ressignificaram.

Portanto, muitas são as formas de fazer uma oferenda ao Orixá: elas podem ser comidas secas, podem ser sacrifício de animais e também podem ser feitas com *ebós*. Todos esses aspectos e peculiaridades estão intimamente ligados à cosmovisão africana.

Um ebó 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 ebó revela-se como maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo (BENISTE, 2015, p. 280).b

Dessa forma, o adepto de Candomblé, ao sacralizar um animal e oferecê-lo em forma de alimento sagrado às divindades iorubanas, põe-se 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.

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).

O sacrifício para Exu

Procurando seguir uma ordem cronológica dos procedimentos rituais, o registro da caderneta é de 21 de janeiro de 2017, sábado, logo após o almoço, quando muitos dos filhos de santo começaram a chegar ao terreiro para a função; a casa vai se animando, ganhando vozes, vestindo-se na cor branca das vestes; o cheiro de dendê que vem da cozinha começa a se expandir por todo o terreiro.

Ao chegarem da rua no ilê, todos tomam seus banhos de *abô*¹² e começam a trabalhar, varrem, cuidam das plantas, cuidam da cozinha, pintam até as paredes. Mãe Valéria desde cedo está envolvida com tudo, acompanha cada atividade, orienta e vê nessa função uma grande oportunidade de seus filhos aprenderem sobre a religião e suas funções.

No sábado é feito o *Osè* de limpeza, que consiste na retirada de farofas colocadas anteriormente, assim como das bebidas; são retiradas também as pedras das velas (choro) que foram oferecidas na semana anterior. Após suspender as oferendas,

¹² Banho de ervas específicas maceradas e consagradas através do ritual chamado “Sassanha”. Tem finalidade de purificar os adeptos de energias ruins.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



elas viram *erú* e precisam ser despachadas. Nesse momento, colocamos tudo em uma sacola plástica e deixamos em um local à parte, para que em seguida possa voltar à natureza.

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

Já é meio da tarde, um dos pratos a serem arriados no grande banquete de Exu é o alguidar de farofas, são sete tipos ao todo, que têm como ingrediente base a farinha de mandioca. Em ordem, prepara-se a farofa de *omi* (farinha de mandioca misturada com água), a farofa de mel (farinha de mandioca misturada com mel de cana-de-açúcar), a farofa de cachaça (farinha de mandioca misturada com cachaça), a farofa de dendê (farinha de mandioca misturada com azeite de dendê), a farofa de licor verde (farinha de mandioca misturada com licor de menta), a farofa vermelha (farinha de mandioca misturada com Campari) e a farofa azul (farinha de mandioca misturada com pó de *Arô*), as quais são dispostas no vasilhame de barro de maneira que não se misturem. Em cima, para coroar, colocam-se grãos de feijão, milho e amendoim torrados, juntamente com um *ekó*¹³ vermelho.

Preparamos também pipoca de dendê e acarajés fritos no dendê, bem como separamos as bananas verdes e os roletes de cana-de-açúcar. Todos esses elementos são pratos e elementos rituais que são servidos ao Orixá Exu em seu banquete.

Arrumamos uma mesa no quarto de Exu (*pêpelê*) contendo todos os ingredientes necessários para temperar a matança. Dendê, sal, mel de cana, denguê, cachaça, pimenta-da-costa. Nessa mesa também são postos elementos que irão isoladamente para

¹³ Bolinho feito com farinha de milho e azeite de dendê enrolado na palha da bananeira.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



os *ibás*¹⁴, como *ekós* e cebolas, e as bebidas que serão misturadas ao *ejé*¹⁵ e aos temperos.

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

Pela manhã de domingo, conforme combinado com bastante antecedência pelos integrantes do Candomblé, chega parte dos adeptos; a outra parte já pernitoou no terreiro. Logo vão em silêncio pedir a bênção a cada Orixá, flexionando-se na frente de cada casa/altar específica/o através do *dobalé* ou *iká*¹⁶. Ao final, pedimos a bênção à Mãe Valéria e assim inicia sua contribuição na função.

A matança em si foi combinada para iniciar no domingo pela manhã, contudo, ante tamanha complexidade da função, ela acaba por se desenvolver ao longo dos dias anteriores.

No quarto de Exu do *Omó Tifé*, temos em torno de quarenta Exus assentados. Na casa, ainda temos: *Exu Onan*, que significa senhor dos caminhos, que fica fora do quarto, assentado próximo à porta de entrada; *Exu Tiriri*, senhor valoroso, que fica no museu da casa; *Exu Aquesan*, senhor dos mercados, das trocas, que fica no quarto de jogo de búzios da mãe de santo; e também *Ijibonã*, que significa senhor temeroso, que seria um protetor do terreiro.

No dia da matança, os *ibás* ficam organizados no chão do *Ilê Exu*¹⁷; ao centro, ficam os *ibás* dos Exus mais importantes, como os da casa e da Ialorixá; à esquerda de quem entra, ficam os *Exu baras*¹⁸; e à direita, as *Exu lebaras*¹⁹.

¹⁴ Assentamento de Orixá.

¹⁵ Sangue do animal sacrificado.

¹⁶ Ver *Meu tempo é agora*, de Mãe Stella de Oxossi (2010).

¹⁷ Quarto onde ficam os assentamentos de Exu.

¹⁸ Diz-se do Exu masculino.

¹⁹ Diz-se do Exu feminino.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



A mãe de santo reúne todos que estão no terreiro fora do quarto de Exu, onde são rezados *orikis*²⁰ e esclarecidas questões de preceito. Em seguida, alguns filhos já vão lavando de *abô*²¹ as patas e extremidades dos animais que serão imolados. Serão sacrificados para *Exu bara* um bode e quatro galos; para *Exu lebara*, uma cabra e quatro galinhas.

Os dados relativos aos animais a serem sacrificados foram obtidos pela observação participante no dia do ritual, em consonância com a tradição mantida no *Ilê Axé Omó Tifé*. A citação de Pierre Verger (2002, p. 78) revela que a tradição do culto a Exu na África se mantém no Brasil: “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 (âdí), que é extraído das amêndoas contidas nos caroços de dendê”.

Para cada *ibá*, Mãe Valéria corta um *obi*²² africano ou uma cebola em quatro partes; se der *aláfia* (suas partes caírem com o lado aberto para cima), o Orixá concorda em receber a matança. Nesse caso, todos os Exus concordaram. Esse *obi* ou cebola já são colocados no *ibá*; coloca-se também um rolete de cana-de-açúcar sem casca.

Antes de a matança se iniciar, todos que estão fora do quarto batem *paó*²³, rezam o *Oriki Exu* e em prece fazem pedidos individuais. No quarto da matança, ficam apenas a mãe de santo, os *oloiês*²⁴ e algumas pessoas específicas para ajudar na função. Os filhos mais novos e os *abians*²⁵ ficam do lado de fora, de *surrão*²⁶, respondendo às cantigas.

²⁰ Poemas em iorubá.

²¹ Macerado de ervas com água.

²² Noz africana utilizada como elemento ritual sagrado.

²³ Sequência rítmica de palmas que desperta o sagrado.

²⁴ Sequência rítmica de palmas que desperta o sagrado.

²⁵ Adepto não iniciado.

²⁶ Posição de quatro apoios em que a cabeça se apoia nas mãos fechadas uma sobre a outra, próximas ao chão.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Ao passo que os animais vão sendo sacrificados, seguimos em louvor. Em um tacho de ágata, o *ejé*, sangue do animal sagrado, é aparado. Esse *ejé* é misturado com os temperos já mencionados anteriormente e servido com uma caneca de ágata em cada *ibá*.

As penas dos galos e das galinhas também são postas em cima dos *ibás*, sacralizando, protegendo e enfeitando a alegria de alimentar e a alegria de comer.

Nós, filhos, esperamos alguns instantes após o *orô*; em seguida, os *ogans*²⁷ suspendem os totens, para que os axés sejam retirados. No caso dos animais de pena, galos e galinhas, qualquer *omórixá*²⁸ iniciado na religião pode retirar o axé.

Primeiro retiramos as penas que sobraram, imergindo o bicho em água quente; após isso, iniciamos a retirada daqueles pedaços que são os órgãos vitais, os quais serão servidos ao Orixá, que chamamos de axé. Todos esses axés serão fritos no azeite de dendê, refogados com cebola e sal e colocados em um alguidar de barro para serem servidos ao Orixá. O restante da carne do totem é lavado em água corrente e servirá para alimentar a comunidade religiosa que ali está trabalhando.

Na cozinha, o dendê vai esquentado em uma panela, misturado à cebola e aos outros ingredientes; o cheiro se espalha pela casa; uma ou duas pessoas ficam encarregadas desse preparo, que exige muita atenção. A comida de santo não pode queimar em nenhuma hipótese.

Mãe Valéria nos ensina que a comida que será servida ao Orixá deve ser feita com muito zelo, carinho e capricho, devendo, além de tudo isso, ser apetitosa e agradar o paladar e os olhos. Os pratos devem ser bem apresentados e ter um sabor inigualável. “*Para o Orixá, somente o melhor*”, diz ela.

²⁷ Cargo masculino que tem a responsabilidade de tocar os atabaques nas cerimônias.

²⁸ Filhos de santo.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Os bichos de quatro pés são tratados inicialmente com os *ogans*, que os prendem pelo pescoço em uma pilastra e retiram sua pele pelo tórax; essa pele servirá para cobrir os atabaques do terreiro. Em seguida, retiram-se algumas partes tidas como vitais do animal, que, para nós do Candomblé, são os axés preciosos que alimentam os nossos Orixás. Essas partes tão logo serão tratadas e fritas no azeite de dendê, refogadas com cebola e sal e colocadas em um alguidar de barro para serem servidas ao Orixá.

Enquanto uns 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 Valéria prossegue na função, ela é a mais velha, de idade física e de santo, como se costuma falar para se referir ao tempo de iniciação na religião. Ela 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, ficam nítidas 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. Agrada-lhe, sobretudo, o fato de seus filhos estarem aprendendo Candomblé tal e qual ela aprendera e hoje ensina.

O quarto se ornamenta com sete vasos de flores do campo; o *erã*, que significa carne, da matança fica exposto em cima de suas peles, próximo aos *ibás*. Todas as oferendas preparadas no sábado já compõem a mesa do banquete em alguidares de barro e os axés já foram arriados; acendemos sete velas em torno do grande banquete.

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.



Considerações finais

Segundo Mãe Valéria, 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*”.

Dessa forma, o ritual acontece coletivamente, seguindo a memória e a tradição do Candomblé, afirmando e firmando laços de fé e familiares entre os adeptos e os Orixás e entre a confraria religiosa em si.

É muito importante ressaltar que os “santos comem” aquelas oferendas de maneira simbólica e energética, que toda a fé e a força de trabalho empregadas no ato sacrificial são recebidas pelas deidades. Nesse momento, o adepto faz seus pedidos e agradece as graças alcançadas. Em respeito ao axé gerado e à oferenda recebida, toda casa guarda preceito religioso por sete dias, sem bebida alcoólica, sem sexo, sem carnes e sem usar roupas vermelhas e pretas. Após três dias, as oferendas são suspensas, pois já viraram *erú*, e serão levadas à natureza, próximo a algum rio.

Nesse momento final do *Orô*, todos os filhos da casa se reúnem e contemplam a magnitude dessa função; a magnitude da fé e das possibilidades. Ficam de joelhos, com o *ori*²⁹ próximo ao chão, agradecem em prece a chance de cultuar Orixá e pedem por familiares e por si. Mãe Valéria agradece a participação e o 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.

Desse modo, o ciclo se fecha e se renova, as oferendas (animais e alimentos) que em fé são oferecidas aos Orixás e as forças que em sua essência são elementares da natureza retornam ao seu destino ou sua origem, a natureza.

²⁹ Cabeça.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Referências

- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- 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.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Portugal: Porto, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**. Campinas: Papyrus, 2005.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O totemismo hoje**. Lisboa: 70, 2003.
- LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 1994.
- _____. **Pedagogia e pedagogos para quê?** São Paulo: Cortez, 1999.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. **A mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- 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.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembleia Legislativa, 2010.
- SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: USP, 2015.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6. ed. Salvador: Currupio, 2002.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** 2. ed. São Paulo: USP, 2000.

Sobre os Autores

Madelyne dos Santos Barbosa

Mestranda em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e bolsista vinculada ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Pedagoga. *E-mail:* santos.madelyne@gmail.com

Éden dos Santos Barbosa

Mestrando em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Fotógrafo da Universidade Federal do Ceará (UFC) e pedagogo. *E-mail:* barbosa.eden@gmail.com

José Gerardo Vasconcelos

Pós-doutor em História da Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor titular da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordenador do Núcleo de História e Memória da Educação (NHIME). *E-mail:* gerardo.vasconcelos@bol.com.br

Recebido em: 19/05/2017

Aceito para publicação em: 10/06/2017