

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

**“ÒRÌSÀ ÑJE, ILÉ ASÉ ÑJE- OS ORIXÁS COMEM, O TERREIRO COME”: UMA
ETNOGRAFIA DA SACRALIZAÇÃO DE ANIMAIS EM UM TERREIRO DE
UMBANDA TRAÇADA**

JULIA APARECIDA RODRIGUES DA SILVA

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/ UFSCar) como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

São Carlos, 2024.

**“ÒRÌSÀ ÑJE, ILÉ ASÉ ÑJE- OS ORIXÁS COMEM, O TERREIRO COME”: UMA
ETNOGRAFIA DA SACRALIZAÇÃO DE ANIMAIS EM UM TERREIRO DE
UMBANDA TRAÇADA**

JULIA APARECIDA RODRIGUES DA SILVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/ UFSCar) como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Banca examinadora:

Profa. Dra. Máira Cavalcanti Vale (PPGCult/UFNT)

Renata Nogueira da Silva (EAPE-SE- DF)

São Carlos, SP

Abril de 2024

Aparecida Rodrigues da., Julia

“ÒRÌSÀ ÑJẸ, ILÉ ASÉ ÑJẸ- OS ORIXÁS COMEM, O TERREIRO COME”: UMA ETNOGRAFIA DA SACRALIZAÇÃO DE ANIMAIS EM UM TERREIRO DE UMBANDA TRAÇADA / Julia Aparecida Rodrigues da. -- 2024.
102f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Felipe Ferreira Vander Velden
Banca Examinadora: Maíra Cavalcanti Vale, Renata Nogueira da Silva
Bibliografia

1. Antropologia da religião, . 2. Relação multiespécie, . 3. Sacralização animal, . I. Aparecida Rodrigues da., Julia.
II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Julia Aparecida Rodrigues da Silva, realizada em 08/04/2024.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Profa. Dra. Maira Cavalcanti Vale (UFNT)

Profa. Dra. Renata Nogueira da Silva (EAPE)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

*Dedico este trabalho ao Ilé Asè Bessém Araká
N'Ifá Òjé - Terreiro dos Ancestrais e Caboclo
Pena Preta, a Exú por abrir caminhos, a
Oxalufã por ser meu guia, e a Oxum, pela
tarefa de lutar pela minha felicidade.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, imensamente, e peço a benção (*kolofê*), ao Babalorixá Dandolá Henrique D'Bessém (que antes de se tornar meu pai de santo, e confiar seu primeiro terreiro em minhas mãos, é um amigo que o curso de Ciências Sociais me deu), a Agba Oriete de Oxum, as Ekedis Ariadne de Oyá e Mariany de Nã, e a todos os meus irmãos e irmãs de santo do Ilé Asè Bessém Araká N'Ifá Òjé - Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta, por abrirem as portas para mim (novamente) e para minha pesquisa etnográfica, aos que me ajudaram a criar títulos para a apresentação oral e resumos, a definir e entender os ensinamentos, termos e a ritualística candomblecista, bem como me propor novas questões, respostas, hipóteses e temas a desenvolver os subcapítulos que aqui apresentarei, e pelas fotos cedidas, pelas entrevistas realizadas e pelas conversas informais pré e pós gira que constroem este texto. Aos conhecimentos e vivência de meu avô de santo Tico D'Ogum e acolhimento de meus afilhados do terreiro Livia de Nanã, Victoria de Ogum e Regis de Oyá.

Agradeço, profundamente, ao meu orientador Dr. Felipe Vander Velden e a todos os membros do grupo de pesquisa Humanimalia, que desde o início, ainda como projeto de pesquisa, foram essenciais para o recorte teórico e metodológico desta pesquisa. Sem os comentários, indicações e correções esta escrita não seria possível. Agradeço aos membros do grupo de pesquisa integrantes do EAR - Estudos em Antropologia da Religião, principalmente, por confiar a coordenação em minhas mãos.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, que acompanharam meu percurso acadêmico, compreenderam minhas dificuldades, e disponibilizaram recursos (AFE - Auxílio Financeiro a Estudantes) para que a divulgação científica deste trabalho fosse viável; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES) pela bolsa pois, sem isso, nada seria possível.

Agradeço, de modo muito especial, à minha família. À minha amiga Fabielle Nogueira, socióloga da UFF - Campos dos Goytacazes/RJ que, apesar da distância, desde 2016 está comigo; à Gabriela Folegatti, amiga que a UFSCar me deu durante a disciplina da graduação "Introdução à Antropologia", em 2017. A todos os/as colegas que compartilharam comigo esta caminhada de dois anos. Em memória, a Mauricio Cardoso.

Ẹni bá ẹ̀ oun tí ẹ̀nikan ò ẹ̀ rí á rí ohun tí
ẹ̀nikan ò rí rí

Quem faz o que ninguém fez, vai experimentar
aquilo que ninguém experimentou

(provérbio iorubá)

RESUMO

Na ritualística das religiões de matriz africana, a sacralização de animais compõe um fundamento essencial na conexão dos humanos com as deidades: por meio da imolação de animais específicos busca-se oferecer (dar de comer) à divindade e, na sequência, distribuir a carne do animal a todos da comunidade de terreiro e outros adeptos presentes. Por meio da sacralização (sacrifício), o axé do animal servirá de alimento para o Orixá (e para os humanos) porque agencia e opera certos fluxos de energia. O objetivo desta etnografia é compreender os fundamentos e finalidades que a vida animal adquire durante o ritual de sacralização na cosmologia candomblecista, serão apresentados os procedimentos acerca deste rito: onde se adquire o animal, os cuidados e local de sua permanência no terreiro antes de passar pela imolação, quem imola e quais as espécies que se imolam, as precauções (preceito) tomadas pelos afro-religiosos, os instrumentos e insumos que fazem parte da ritualística, as cantigas e rezas entoadas e por fim, após animal sacralizado, como o Orixá e o terreiro comem. E por último, analisar os debates em torno dos argumentos políticos, em sua maioria cristãos, que tentaram e tentam proibir esta prática justificando se tratar de crueldade animal, bem como constatar a importância deste ritual na visão dos praticantes religiosos e sua comunicação com o plano espiritual.

Palavras-chaves: sacralização, antropologia humano-animal, Umbanda Traçada, etnografia, antropologia da religião.

ABSTRACT

In the rituals of African religions, the sacralization of animals is an essential element in the connection between humans and deities: by immolating specific animals, the aim is to offer (feed) the deity and then distribute the animal's meat to everyone in the terreiro community and other followers present. Through sacralization (sacrifice), the animal's axé will serve as food for the Orixá (and for humans) because it acts and operates certain energy flows. The aim of this ethnography is to understand the foundations and purposes that animal life acquires during the ritual of sacralization in Candomblecist cosmology: where the animal is acquired, the care and place of its stay in the terreiro before undergoing immolation, who immolates and which species are immolated, the precautions (preceito) taken by the Afro-religious, the instruments and supplies that are part of the ritual, the songs and prayers chanted and finally, after the sacralized animal, how the Orixá and the terreiro eat. And finally, to analyze the debates surrounding the political arguments, mostly Christian, that have tried and are trying to ban this practice on the grounds that it is animal cruelty, as well as to verify the importance of this ritual in the view of religious practitioners and their communication with the spiritual plane.

Keywords: sacralization, human-animal anthropology, Umbanda Traçada, ethnography, anthropology of religion.

RESUMEN

En la ritualística de las religiones de origen africano, la sacralización de los animales constituye un fundamento esencial en la conexión de los humanos con las deidades: mediante el sacrificio de animales específicos se busca ofrecer (dar de comer) a la divinidad y, a continuación, distribuir la carne del animal a todos los miembros de la comunidad del terreiro y otros adeptos presentes. A través de la sacralización (sacrificio), el axé del animal servirá de alimento para el Orixá (y para los humanos) porque gestiona y opera ciertos flujos de energía. El objetivo de esta etnografía es comprender los fundamentos y fines que adquiere la vida animal durante el ritual de sacralización en la cosmología candomblé. Se presentarán los procedimientos relacionados con este rito: dónde se adquiere el animal, los cuidados y el lugar donde permanece en el terreiro antes de ser sacrificado, quién lo sacrifica y qué especies se sacrifican, las precauciones (preceptos) tomadas por los afro-religiosos, los instrumentos y suministros que forman parte de la ritualística, los cantos y oraciones entonados y, por último, después de que el animal ha sido sacralizado, cómo comen el Orixá y el terreiro. Y, por último, analizar los debates en torno a los argumentos políticos, en su mayoría cristianos, que intentaron e intentan prohibir esta práctica justificándola como crueldad animal, así como constatar la importancia de este ritual en la visión de los practicantes religiosos y su comunicación con el plano espiritual.

Palabras-clave: sacralización, antropología humano-animal, Umbanda Traçada, etnografía, antropología d

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1- Codornas _____	17
Imagem 2- Árvore genealógica do Ilé _____	31
Imagem 3- Árvore genealógica Umbanda Traçada _____	31
Imagem 4- Entidade da Umbanda _____	32
Imagem 5- Festa das Yabás _____	33
Imagem 6- Tico D'Ogum _____	34
Imagem 7- Vodum Bessém _____	36
Imagem 8- Inauguração _____	37
Imagem 9- O Ilé Asè Bessém Araká N'Ifá Òjé- Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta _____	38
Imagem 10- Meu batismo _____	39
Imagem 11- Batismo _____	39
Imagem 12- Quartinha _____	40
Imagem 13- Caboclo Pena Preta _____	40
Imagem 14- Assentamento Vodum Bessém _____	52
Imagem 15- Assentamento Caboclo Pena Preta _____	53
Imagem 16- Assentamento Iansã e Ayrá _____	53
Imagem 17- Assentamento Ogum _____	54
Imagem 18- Assentamento Orixá Exu _____	59
Imagem 19- Assentamento Vodum Sorroquê _____	60
Imagem 20- Entrada do terreiro _____	60
Imagem 21- Cabeça da cabra sacralizada _____	64
Imagem 22- Cajado da cabra sacralizada _____	64
Imagem 23- Assentamento das Grandes Mães _____	65
Imagem 24- Festa de Bessém _____	69
Imagem 25- Fachada do terreiro _____	70

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. Objetivos e Metodologia	10
1.1. Fotografia	13
1.2. Autoetnografia	14
2. Estrutura do texto	17
CAPÍTULO 1	
1.1. Candomblé	20
1.2. Umbanda	20
1.3. Umbanda Traçada	28
1.4. A Casa da Grande Serpente	33
CAPÍTULO 2- A sacralização animal nas religiões de matriz africana	43
2.1- O animal e o ritual	44
2.2- A sacralização de animais de duas patas	54
2.3- A sacralização animal de quatro patas	61
2.4- A sacralização para Vodum Bessém: o bode branco e as divindades em terra	65
2.5- A faca de Ogum regada com dendê	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
CAPÍTULO 3- A SACRALIZAÇÃO ANIMAL NO DEBATE POLÍTICO	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

Quando decidi mudar de tema de pesquisa para ingressar no mestrado¹, a proposta de estudar os animais em terreiro me fascinou, haja vista a minha experiência religiosa e pessoal: gostar de animais e conviver com eles no terreiro que frequento. Em conversas com meu orientador e com o Babalorixá sobre a empreitada de propor um tema de pesquisa, a sacralização animal foi definida, e com isso, a busca por referências bibliográficas que trataram sobre esta ritualística logo teve início.

Ao longo da escrita do projeto de pesquisa que norteou esta dissertação, me deparei com inúmeras discussões acadêmicas em torno da sacralização animal em religiões de matriz africana. A maior parte desses textos discutiam projetos de lei que foram criados com o propósito de proibir essa ritualística tão essencial nas religiões afro-brasileiras²; deparei-me, também, com a seguinte alegação do ministro Luís Roberto Barroso, do STF, que argumentou que “há um desconhecimento sobre como são conduzidos os rituais nas religiões de matriz africana”³. Dado isso, realizar uma etnografia sobre a imolação animal para fins religiosos instigou a necessidade de fornecer uma perspectiva sobre essa ritualística “desconhecida” por muitos e comum a outros, ou, como eu ouvi em meu terreiro, “quem mata, porque mata, pra quem se mata”.

Portanto, esta dissertação tem a intenção de apresentar os dados etnográficos coletados durante minha observação participante em um terreiro afro-brasileiro em diálogo com a discussão antropológica sobre os animais sacralizados que alimentam os Orixás e as pessoas do terreiro.

Na cidade de São Carlos, interior de São Paulo, o debate sobre a sacralização animal não gerou um projeto de lei como em outras cidades do interior paulista, mas sim uma discussão a partir de um caso específico em um local que abriga animais. Os funcionários do Parque Ecológico encontraram certos instrumentos pontiagudos e ferramentas de reparo que seriam usados para o abate de animais silvestres, este evento gerou uma associação, e

¹ Durante a graduação em ciências sociais (2017-2021) realizei a iniciação científica (CNPQ - EDITAL 001/2020 CoPICT/ProPq) sobre a “Associação APIWTXA: Projeto Articulação Transfronteiriça Brasil-Peru” sob a orientação do Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden. A pesquisa documental sobre a etnia Ashaninka no Rio Amônia tratou sobre os direitos do território em contexto internacional. Ver SILVA, 2021.

² Ao longo deste texto irei utilizar ora o termo religião afro-brasileira (PRANDI, 1998), ora a expressão religiões de matriz africana (GOLDMAN, 2015), por entender que essas religiões foram constituídas em solo brasileiro mas possuem ritualísticas de origem/matrizes em cultos africanos.

³ Argumento usado durante a sessão do STF que discutiu o PL 21/2015. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/stf-decide-que-sacrificio-de-animais-em-cultos-religiosos-e-constitucional/691865716> Acesso em: 05.03.2024.

acusação, de que seria algum rito das religiões de matriz africana da cidade.

Com o título “Pai de Santo diz que objetos encontrados no Parque Ecológico não são de rituais da Umbanda ou do Candomblé⁴”, ao longo da reportagem é informado ao leitor sobre a repercussão que este caso gerou na cidade e na região, afirmando que as religiões afro-brasileira não realizam nenhuma ritualística desta forma, e que é inválido acusar os terreiros sem ao menos conhecer como é feita esta ritualística (repetindo o que já foi argumentado, “há um desconhecimento sobre como são conduzidos os rituais).

O Candomblé trabalha com sacrifício de animais, mas não são esses animais silvestres e muito menos induz alguém a entrar no Parque Ecológico, invadir a área para praticar algum tipo de ritual, o Candomblé usa frangos e cabritos, mas são ofertadas os axés, as vísceras do animal, e o restante do corpo é usado para a alimentar a si próprio, como um matadouro comum de consumo de carne, porém as empresas que fazem abate dispensam as vísceras e vendem a carne, no ritual religioso são ofertadas as partes que não comemos”, esclareceu. Nenhum sacerdote de Umbanda ou Candomblé da cidade incitaria alguém a invadir o Parque Ecológico para praticar esse tipo de atitude (Pai Emerson de Oxalá, 2019).

Como mostra essa notícia de São Carlos, assim como casos de outras regiões do Brasil que também foram palco de uma discussão que associa os casos de violência contra os animais (domésticos ou silvestres) com as atividades de terreiros de matriz africana, os projetos de leis fazem uso deste argumento para tentar agenciar o mecanismo legislativo com vistas a proibir a sacralização animal, baseando-se em noções incorretas sobre esta ritualística religiosa, relacionando como um rito de violência e crueldade contra o animal. Com isso, o enfoque desta pesquisa etnográfica sobre a sacralização animal, e seu principal objetivo, tem a intenção maior de elucidar os fundamentos da sacralização de animais, a fim de desmistificar as visões preconceituosas e equivocadas que pairam sobre o rito.

1. OBJETIVOS E METODOLOGIA

Partindo de uma etnografia no *Ilé Asè Bessém Araká N’Ifá Òjé - Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta*, terreiro de Umbanda Traçada em São Carlos, cidade do interior do estado de São Paulo, o eixo deste trabalho foi o de compreender os fundamentos que sustentam a sacralização dos animais e os significados que compõem essa ritualística de imolação segundo a cosmologia candomblecista (já que a Umbanda Traçada adota certas práticas rituais do Candomblé das nações Ketu e Jeje-nagô). O recorte metodológico é a

⁴

Disponível em: <https://saocarlosemrede.com.br/pai-de-santo-diz-que-objetos-encontrados-no-parque-ecologico-nao-sao-de-rituais-da-umbanda-ou-do-candomble/> Acesso em: 05.03.2024.

sacralização animal aos Orixás e Voduns, portanto, seguindo a ritualística candomblecista. Não trouxe dados sobre a oferenda às entidades da Umbanda por considerar escasso o tempo de análise.

Foram investigadas as tarefas necessárias antes da realização, durante, e após a sacralização animal, tendo como pano de fundo os argumentos políticos que tentaram proibir esta prática sem o prévio conhecimento do que elas significam. Deste modo, espera-se compreender o ritual de sacralização por meio de uma etnografia que, em larga medida, foi provocada pelas ações contrárias a esta prática fundamental para as religiões de matriz africana.

A pesquisa tem por objetivo apresentar todo processo pela qual se realiza a sacralização animal, mobilizando toda uma literatura a respeito do tema que lida com os argumentos políticos que têm a intenção de elaborar e aprovar leis que proibam o ritual, além das reações dos religiosos a esses argumentos. Para tal, realizei entrevistas semi estruturadas e conversas informais, que sempre resultaram em dados preciosos. Registrei, através de fotografias e em meu diário de campo, as informações que achei pertinentes.

Os objetivos específicos desta pesquisa são:

1. compreender a agência que o animal manifesta na/para sacralização, sua escolha, preparação e finalização ritualística;
2. investigar os significados que este carrega para determinada deidade e/ou fundamento, e
3. compreender a classificação dos animais nas religiões de matriz africana, e se há, e qual é, a hierarquia entre os animais na finalização de seu ciclo vital a fim de se manter a relação humano-deidade.

Chamaram-me a atenção as socialidades mais-que-humanas que a ritualística da sacralização animal engendrou na prática comunicacional entre humanos-animais-deidades, levando à necessidade, nesta pesquisa, de investigar as tarefas necessárias perante os animais antes da realização, durante e após a prática, bem como a compreensão do animal e da vida animal na cosmovisão afro-religiosa e nos seus rituais. Foram considerados durante a pesquisa a classificação e obtenção do alimento-animal (quem compra e com quem, o que é considerado um bom elemento, ou um elemento ruim, para ser consumido, ou seja, como são feitas essas escolhas), a disposição de seus restos (como é fechado esse ciclo), entre outros aspectos de toda a ritualística que tem a sacralização animal em seu centro (BITTAR, 2019).

Investigar o animal em uma Casa de axé é pensar em aspectos que circundam sua escolha, preparação e finalização na sacralização animal, os significados que cada espécie possui para uma determinada deidade e/ou fundamento e, principalmente, averiguar se há um sistema de classificação desses animais nas religiões de matriz africana, para assim pensar numa hierarquia que organiza os animais a fim de se manter a relação humano-deidade: aqueles animais que são “bons para pensar” (Lévi-Strauss, 1983), por permanecem vivos no terreiro e por representarem o axé do Orixá; os que são “bons para comer” (Harris, 1976), os animais escolhidos por sua boa aparência e saúde e que serão destinados como comida às divindades e aos humanos; e aqueles que são “bons para proibir” (Tambiah, 1969), haja vista que a religião de matriz africana não realiza a sacralização de animais considerados em situação de extinção ou os classificados como domésticos, como cães e gatos. De todo modo, desde o estudo pioneiro de Keith Thomas (2010), sabemos que a figura do animal tem uma história, que se altera ao longo do tempo e do espaço, o que sustenta as distintas visões, na sociedade brasileira, acerca do que é um animal e para que ele pode servir.

Além da leitura de teóricos e teóricas da antropologia, debruicei-me também em estudos das áreas da nutrição, história, direito, geografia, pedagogia, psicologia, zootecnia e biologia. Realizei pesquisas documental em jornais locais e nacionais disponíveis na internet, em blogs, textos legislativos da Câmara Municipal e do Senado Federal, vídeos no Youtube e perfis nas redes sociais dos políticos que criaram projetos de lei com o intuito de proibir essa ritualísticas das religiões afro.

Houve também o investimento em livros físicos da área da antropologia da religião, que tratavam temas sobre o Candomblé, sacralização animal e divindades e entidades. Fora a vasta pesquisa de obras acadêmicas, em sua maioria de dez anos atrás, sobre pesquisas em terreiro, com especial atenção àquelas que trazem como recorte temático a sacralização animal ou aporem dados sobre o assunto.

As leituras da antropologia da religião de matriz africana me alertaram para uma postura que assumi no terreiro, e considerei passá-lo para minha escrita: estabeleci as devidas categorias de deidades – Orixás (nação Ketu), Voduns (nação Jeje) e Inquices (nação Angola) – e, apesar de haver um movimento bibliográfico de igualá-los nos textos acadêmicos, deve-se reconhecer as diferenças para não reduzir as divindades cultuadas nos candomblés a uma única perspectiva, haja vista as peculiaridades de cada nação e de cada divindade (Gaia; Silva, 2021).

1.1- FOTOGRAFIA

As imagens fotográficas que compõem este trabalho fazem parte de meu acervo pessoal, outras foram retiradas na página do Instagram do terreiro e algumas foram concedidos por meus irmãos e irmãs de santo para que a representação do que foi descrito seja mais elucidado (visualmente), já que, no contexto religioso de matriz africana, nem todos conheçam os artefatos materiais que estruturam um terreiro.

Por eu ser do campo de pesquisa, eu não registrava visualmente o tanto quanto se espera, ou se considera, de um uma etnografia em terreiro. Apesar de sempre gostar de fotografar, ali, no terreiro, as dinâmicas e a sociabilidade para com os outros-que-humanos e extra-humanos eram outras, pois eu tinha tarefas a cumprir antes da ritualística, responsabilidades de uma filha de santo. Com o passar do tempo, neste meu processo de confronto comigo mesma (que irei tratar no próximo tópico), entendi que o terreiro era meu local de culto e de pesquisa, e com as autorizações dadas, iniciei o processo de registrar o ambiente.

Axé é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda. A matriz fundante de toda uma descendência. Axé é linhagem, é família de santo, é saber-se pertencente a uma descendência cuja origem é conhecida e comprovada por registros históricos, pelo trabalho do etnógrafo de outrora, pela prova da fotografia, hoje (Prandi, 1991 apud Pereira, 2017, p. 50).

A presença do registro fotográfico nos espaços das religiões de matriz africana é realizada desde o final do século XX e início do século XXI, ante a necessidade de “mostrar suas práticas e crenças” (Campos, 2011, p. 02). Ao longo das décadas, os rituais, eventos religiosos públicos, as vestimentas e a decoração passaram a se fazer também pelo uso da escrita, do áudio e da fotografia, não se limitando apenas à oralidade, como antes⁵ (Cunha, 2020).

A imagem fotográfica fornece sempre informações acerca do objeto fotografado, sejam elas relativas a determinado assunto que ocorre na realidade visível, material, mas também em motivos puramente abstratos ou ficcionais. Isso significa que são ilimitadas as possibilidades temáticas e que a criação só encontra limites na imaginação do fotógrafo (Kossoy, 2014, p. 56).

⁵ A presença da fotografia dentro dos terreiros de Candomblé é um assunto em discussão, pois nem todas as casas permitem (Cunha, 2020). Ao longo deste trabalho serão expostas fotografias de divindades/entidades em terra (estas incorporadas), de animais sacralizados, ambientes do terreiro pesquisado e publicações de redes sociais, estas últimas imagens teoricamente públicas.

A fotografia por si não se completa (Cunha, 2020), por isso dispus as imagens após o texto etnográfico, por se tratar de um contexto religioso, é necessário situar o que são aqueles artefatos, o por que estão posicionados em determinado ambiente do terreiro, e quais são seus agenciamentos: possuem a finalidade de proteção, prosperidade, ancestralidade etc.

“Cada fotografia contém histórias” (Silva, 2013, p. 19), e com isso, os animais sacralizados que serão expostos nestas páginas seguem uma lógica de respeito e veneração dentro da cosmologia candomblecista, as imagens não tem o intuito de se mostrarem insensíveis para com aquele animal que doou sua vida ao divino, pois cada parte do animal ali sacralizado, cabeça, dente, membros, penugem e pelagem, agenciam axé, o que faz desses personagens fundamentais tanto da ritualística sagrada como deste texto. Parafraseando Ariane Vasques (2015), as fotos dos animais mortos que compõem este trabalho têm a intenção de localizar o leitor nos entremeios das imagens e sublinhar alguns aspectos concernentes às relações entre humanos, animais e divindades.

1.2- AUTOETNOGRAFIA

Durante esses últimos vinte e quatro meses vivenciei a sacralização de animais para as mais variadas finalidades, seja para divindades ou para entidades, nas quais pude notar que há diferenças. Por ser nativa do campo, logo me deparei com algo que eu só tinha visto em teoria, a autoetnografia, e confesso que considerei que seria uma metodologia “simples”; pensei, afinal: “é fácil ser do campo e estudá-lo”; mas ao longo do tempo encontrei muitas dualidades neste ser antropóloga/nativa, escrever/experimentar, analisar/crer⁶. Questões essas que foram respondidas/acalentadas por teóricos acadêmicos na qual minha pesquisa objetivou “repensar a minha dualidade enquanto pesquisadora e nativa” (Silva, 2023a).

A autoetnografia, ou seja, a antropologia realizada no contexto social que a produziu, “feita em casa”, resulta na necessidade de uma maior reflexividade ou, pelo menos, de uma reflexividade diferente. A intenção deste método, é que nos tornemos mais conscientes – tanto de nós mesmos convertidos em objeto de estudo, ao aprendermos sobre nossa própria sociedade, como de nós mesmos realizando o estudo. Conforme diz Marilyn Strathern (2014), em um trecho que me ajuda a pensar nesta dualidade que me é colocada por estar ao mesmo tempo na “compreensão nativa” e na “própria etnografia”:

⁶ Não que um acadêmico não possa crer em algo religioso/espiritual, mas foi um embate pessoal na qual eu sempre temia escrever sobre alguma experiência que eu sentia fugir das regras academicistas, da racionalidade que a ciência sempre impôs aos estudos religiosos, principalmente aos afro-religiosos, que teve pesquisadores o definindo a religião como fetichistas, não evoluídos e charlatães. Ao fim, resolvi compartilhar essas inquietações nesse texto.

Não me refiro à devolução da informação da forma como ela foi oferecida, mas ao processamento antropológico do "conhecimento" informado por conceitos que também pertencem à sociedade e à cultura estudadas. Evitam-se as descrições do senso comum⁷. A reflexão nativa é incorporada como parte dos dados a serem explicados, não podendo ela mesma ser tomada como seu enquadramento, de modo que há sempre uma descontinuidade entre a compreensão nativa e os conceitos analíticos que organizam a própria etnografia. Estes derivam de um enfoque teórico específico, que poderá tornar o comportamento do (a) antropólogo (a) inteligível (como "acadêmico"), mas não necessariamente o que ele (ela) escreve (Strathern, 2017, p.136).

A experiência do trabalho de campo é uma experiência de compartilhar o sensível (SOUZA, 2019); portanto, não pode haver uma cisão tão rígida, além do fato de que uma não exclui a outra, e “uma pessoa pode facilmente ser um crítico e um criador, um acadêmico e um artista, um poeta e um teórico da linguagem” (Laplantine, 2015, p. 29 apud Souza, 2019, p.5). Desse modo, compreendi esses dois polos em que eu habito, ser do Candomblé, e ao mesmo tempo pesquisá-lo.

Fui seduzida pela reflexão de que, quanto mais se aprende sobre os outros, mais se aprende sobre si mesmo. Sendo assim, se o etnógrafo também é autor, ele o é em relação a seu público leitor em casa, por meio do filtro da consciência do etnógrafo-que-esteve-presente (cf. Kuper 1980; Clifford, 1983 apud Strathern, 2017). Nas giras de desenvolvimento do meu terreiro, que ocorrem a cada quinze dias, nós (o terreiro) discutimos vários assuntos sobre a religião afro ou questões que perpassam por ela, e, sempre que eu posso, contribuo com minhas pesquisas e com temas sobre os quais leio ao realizá-la, abordando-os em uma linguagem que todos compreendam, pois nem todos ali tiveram acesso ao ensino superior e estão acostumados com a linguagem acadêmico. Confesso que é de grande satisfação quando faço a devolutiva aos meus meus irmãos de santo (interlocutores), e eles correspondem⁸. Nós aprendemos com o Babalorixá, assim como com os mais velhos e os mais novos, com os outros-que-humanos e extra-humanos, e eu, acompanho, compartilho e registro esses

⁷ Desde a preparação desta pesquisa nos moldes de um projeto a ser submetido a um processo seletivo, me deparei com termos do senso comum relacionados à sacralização animal, tanto utilizadas por usuários de redes sociais como proferidas por políticos em entrevistas, textos legislativos e seus perfis online. Ora ou outra, termos depreciativos apareciam em textos da área do direito, sempre na justificativa de que “pouco se sabe sobre o que essas religiões africanas fazem”, logo após citando leis que “defendem” essa população religiosa. Abordarei mais sobre essa discussão no último capítulo.

⁸ Sempre compartilho minhas apresentações acadêmicas com o terreiro, e quando não compareço à gira (aos sábados), eles sabem que estou em trabalho (não espiritual). Sempre tento comentar e dividir questões que cercam nossa religião tanto no grupo do WhatsApp quanto no Instagram. Meu irmão de santo pediu pra que eu apresentasse um pouco da minha pesquisa e minha apresentação em uma mesa na USP-São Carlos, SP (SILVA, 2022), e assim, postamos os resultados no perfil do terreiro. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CuZ13mgg84/> Acesso em: 16.11.2023.

momentos em Casa e ofereço meus achados, reflexões e conclusões como contrapartida.

O desafio da antropologia feita em casa (na Casa de axé- *Ilé Àṣẹ*- neste caso) é que ela sustenta uma estrutura específica. Torno-me autora em relação àqueles que estudo, e eles, meus interlocutores (prefiro chamá-los irmãos de santo, porque o são), também analisam e explicam seu comportamento de forma semelhante à de um(a) etnógrafo(a) (Strathern, 2017). Nunca vou me esquecer de um ensaio para o xirê (festa) que iria ocorrer em agosto para o Vodum do terreiro e regente do pai de santo, quando decidiram tirar um viveiro de pássaros para realocá-lo na garagem, pois a intenção era arrumar o espaço para a festividade de Bessém, a Grande Serpente. Meu irmão de santo pediu para que cada um ali pegasse uma codorna e segurasse, para depois colocá-las de volta no viveiro; ao fazermos isso, ele chegou perto de mim e questionou: “anota isso no seu diário de campo, coloca na sua pesquisa”; e nem precisou me alertar das pessoas que tinham medo da pequena ave, fazendo gestos do tipo “olha lá, ela tem medo, anota aí”.

Ora ou outra eu era informada de determinados fatos envolvendo animais, vivos ou não, alertando para o meu papel enquanto filha de santo e o segredo (respeito) que a religião me impõe. Por outro lado, surpreendi-me com os irmãos de santo que vinham até mim perguntando como foi minha apresentação ou indicando vídeos em minha rede social com a justificativa de “vi esse vídeo e pensei em você”.

Dadas essas experiências que relatei, nas quais minha Casa auxiliou bastante na metodologia da minha (auto)etnografia, entende-se que “o conhecimento é construído coletivamente, produto de muitas mentes que trabalham juntas e de algo que cria relações entre elas (Strathern, 2017, p.151). Meus irmãos e irmãs de santo me perguntavam, sugeriam, confessavam, descreviam suas perspectivas sobre meu tema, sobre animais, humanos e divindades. Alertavam-me, contudo, de observar os limites da pesquisa.

Quando me deparei com o subtítulo *É IMPORTANTE SABER ONDE A "CASA" FICA*, conclusão do quarto capítulo de *O efeito etnográfico e outros ensaios* (Strathern, 2017), peguei de empréstimo a análise de Strathern sobre a responsabilidade (etnográfica) de descrever o campo do qual parte a análise proposta neste trabalho, minha Casa (de axé): situar as ritualísticas que compõem este terreiro que é Umbanda e também Candomblé, demarcar as pessoas, as hierarquias, os espaços e as divindades (que ocupam tais espaços), para que assim se tornem mais elucidativas as descrições etnográficas sobre a sacralização animal. Parto de um lugar, de uma Casa, e esta Casa religiosa tem fundamentos, regras e sociabilidades com os seres outros-que-humanos que são essenciais destacar, descrever e ilustrar. Visto que, “[...] para fazer trabalho etnográfico não basta descrever os ritos ou citar os nomes das divindades,

é preciso também compreender o significado dos mitos e dos ritos” (Bastide, 1961, p. 9).



Imagem 1- codornas que viveram por um tempo no terreiro. Fotografia da autora, 2022.

2 - ESTRUTURA DO TEXTO

No capítulo um, inseri um breve histórico sobre a religião do Candomblé e da Umbanda para que seja possível traçar e contextualizar meu campo, a Umbanda Traçada, ou seja, local religioso que adota ritualísticas dessas duas religiões em um mesmo espaço, porém, em dias separados. Faço também uma descrição do meu campo etnográfico, um breve histórico e sua construção enquanto um terreiro que envolve essas ritualísticas, ora para Ogum ora para Exu Tranca Rua das Almas.

Achei necessário contar as histórias de algumas pessoas que são/foram do terreiro para assim compreender como foi o processo de apreender os ensinamentos do Candomblé, haja

vista que são passados oralmente e de geração em geração. Mas, no caso apresentado aqui, nada se sabe do avô de santo do Babalorixá, o pai de santo do mesmo está com doença de Alzheimer e as informações passadas a mim foram fragmentos em várias conversas (dentre elas entrevistas com perguntas fixas e conversas de porta de terreiro). Ou seja, não conheci meu bisavô de santo, meu avô de santo está debilitado e pouco se lembra a fim de poder auxiliar na construção dessa narrativa. Meu pai de santo realiza as ritualísticas do terreiro de acordo com o que se lembra de sua jornada religiosa e do que as entidades/divindades passam para ele.

O campo de pesquisa, antes de mais nada, é íntimo para mim, ou, como costume dizer, é minha Casa⁹. Por eu já ter vivenciado a sacralização animal mesmo antes de pesquisá-la, e por dois anos estar no terreiro toda semana realizando algumas funções, este tema tornou-se mais atingível, e permitiu ao meu pai de santo confiar alguns conhecimentos a minha pessoa tanto no que se refere à antropologia que realizo quanto no meu papel de filha de santo. Esta situação particular, de ser pesquisadora e filha de santo ao mesmo tempo, porém, antes de iniciar a jornada no mestrado.

No segundo capítulo irei apresentar os dados etnográficos recolhidos nesses dois anos de pesquisa, exceto por uma ritualística acontecida no ano de 2019, que foi a primeira sacralização do terreiro. Separei a descrição em animais de duas patas, animais de quatro patas e o animal destinado a Vodum Bessém. Serão expostas as funções realizadas antes, durante e após a sacralização animal, como se adquire o animal, onde e como esses animais são alocados e tratados, as ferramentas litúrgicas utilizadas, as cantigas e rezas entoadas durante o rito, e os comportamentos humanos e mais-que-humanos nele envolvidos. Porém, confesso que durante a escrita e análise do diário de campo, percebi que nunca tirei uma foto do animal vivo, antes dele passar pela sacralização, somente dele morto. Seria um processo (inconsciente) que me levou a apenas registrar o que propus como objetivo principal desta pesquisa, a saber, o animal sacrificado? O fato é que este “lapso”, por assim dizer, me instigou a pensar sobre minha posição em campo, o que fiz em outro trabalho (Silva, 2023b).

No terceiro e último capítulo, apresento o histórico de representantes políticos que criaram e apresentaram projetos de lei, em distintas cidades e estados, com a intenção de proibir a sacralização animal, quais foram os argumentos legislativos construídos e a repercussão gerada, principalmente quanto à manifestação dos afro-religiosos diante destas ações recorrentemente definidas como inconstitucionais. Embora o debate político em torno

⁹ Utilizarei a escrita com inicial maiúscula para me referir especificamente ao terreiro que frequento.

da sacralização animal nas religiões de matriz africana tenha me instigado a traçar os objetivos e assim realizar esta etnografia há dois anos atrás, hoje insiro essa discussão na parte final deste texto para contra argumentar as acusações desferidas contra as ritualísticas dos terreiros, reiterando o ponto de vista nativo: de que não há violência animal, há oferenda de alimento que opera a conexão entre os humanos e as deidades, assim como se desenha, ademais, os vínculos entre estes e um terceiro termo, os próprios animais.

CAPÍTULO I: AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

1.1- CANDOMBLÉ

Segundo Nicolau Parés (2006) as cerimônias religiosas de tradição banto precursoras do Candomblé constituíam o Calundu, práticas espirituais que se centravam na cura e na adivinhação, e foram fundamentais na consolidação de um “princípio” religioso africano no Brasil. Porém, não se deve ter uma visão do tipo evolucionista da história dos cultos africanos no Brasil: das senzalas para os calundus domésticos e rudimentares, destes para calundus mais complexos e, por fim, para o Candomblé atual.

As ritualísticas religiosas vão acontecendo a diferentes tempos e com diferentes desenvolvimentos; contudo, mesmo hoje, numa altura em que o Candomblé se considera institucionalizado, permanecem casos-tipo de calundus, em que pais e mães-de-santo se dedicam à práticas de cura e adivinhação, não possuindo um culto consolidado, com templo, neófitos, celebrações e hierarquia (Dias, 2016).

Este ritual religioso de origem centro-africana era praticado no Brasil, principalmente na Bahia e em Minas Gerais, durante o período colonial entre os séculos XVII e XVIII (Marcussi, 2015). Havia a presença de uma variedade de ritos de calundu, muitos tinham em comum o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defuntos a quem se faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças (Souza, 1986: 269; Marcussi, 2009: 6 apud Daibert, 2015).

James Sweet considerou o calundu colonial uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central¹⁰ que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos (2003, p. 143-151). A palavra calundu, segundo o autor, vem do vocábulo bantu *quilundu*, termo usado para designar qualquer tipo de espírito responsável por causar doença ou aflição passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote. Portanto, o calundu seria uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento de tormentos e angústias (Daibert, 2015).

Na manhã do dia 12 de agosto de 1743, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa submeteu Luzia Pinta a uma sessão de tortura [...] Luzia era natural de Luanda, Angola, onde viveu antes de ser levada para o Brasil pelo tráfico negreiro no início do século XVIII. Os inquisidores tentavam desvendar os significados dos serviços espirituais que ela prestava à população de Minas Gerais em um ritual identificado como calundu. O recurso à tortura era usado para descobrir possíveis evidências de um pacto demoníaco em suas práticas

¹⁰ Entre os séculos XVI e XIX. Nesse período, 45%, ou cerca de 5 dos 11 milhões de africanos traficados como escravos para as Américas, eram centro-africanos, região que se estende do rio Senegal ao rio Cross, mais ao sul, na fronteira atual entre Nigéria e Camarões (DAIBERT, 2015; COELHO, 2016).

religiosas. Ao final, ela conseguiu escapar da morte, mas não foi considerada inocente. Na ausência de provas explícitas, seu pacto foi presumido. Sentenciada pela “abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica” (Daibert, 2015, p.9).

A divisão dos cultos do Candomblé acontece por meio da língua, dos cantos, das danças e dos instrumentos utilizados, sendo possível diferenciar quais terreiros são Ketu (culto aos Orixás), Jeje (culto aos Voduns) ou Angola (culto aos Inquices), designados de nação. Com o tempo, o termo nação vai mudando de significado e deixa de designar “indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem”, ou seja, “o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco do santo” (Parés, 2010, p. 102), para designar a família de santo das pessoas adeptas ao culto das divindades do panteão africano, estabelecendo hierarquias entre os irmão mais novos e os mais velhos, assim como o papel parental de cada membro, tataravós, bisavós, pais e mães de santo, tias e sobrinhos de santo, compadrio e seus afilhados.

O termo *nação* foi utilizado pelos colonizadores portugueses para diferenciar os grupos étnicos de escravizados, dessa forma as distinções étnicas (de nações geográficas) que os senhores faziam “deixaram de ser operacionais para a classe senhorial” persistindo entre os africanos e seus descendentes no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e nas práticas religiosas” (Cerqueira, 2007).

O Candomblé se tornou uma instituição à qual o negro escravizado, fugido ou liberto, se dirigia para satisfazer algumas necessidades. Os terreiros eram em casas ou sítios, em geral eram espaços de sociabilidade dos negros, um lugar onde podiam fazer seus cultos, enterrar seus mortos, etc. Muitos desses escravizados fugidos buscavam ajuda no Candomblé do qual faziam parte. Por ter essa característica de ajudar os fugidos e por suas práticas religiosas serem estranhas aos olhos cristãos, a religião candomblecista foi intensamente perseguida e marginalizada durante o período colonial (Cerqueira, 2007).

O Candomblé não é simplesmente um culto religioso padronizado, mas antes uma série de cultos estreitamente aparentados, à semelhança do que ocorre com outras religiões que possuem diversas denominações, com algumas divergências nos preceitos teológicos e no ritual. É de suma importância mencionar outras nações dos ritos candomblecistas, são eles o

Efon (*Èfôn*¹¹), Ijexá¹², Nagô¹³, entre outras nações pertencentes ao tronco conhecido como iorubá, com origens africanas estão localizadas em partes da Nigéria e do Benim.

O nome Candomblé está historicamente associado aos cultos da Bahia, mas cultos semelhantes recebem outras denominações regionais, como Xangô em Pernambuco, o Tambor de Mina no Maranhão e o Batuque no Rio Grande do Sul. Algumas pessoas preferem simplesmente denominar todas essas variações com o nome de religião dos Orixás (Marcussi, 2010).

Por conta disso, ao longo do meu texto irei denominar devidamente a divindade cultuada em questão: Vodum Bessém é semelhante ao Orixá Oxumarê, porém não podem ser considerados a mesma coisa, cada divindade do panteão africano possui sua especificidade e é dever da antropologia da religião apontá-las apropriadamente.

Sabe-se que, na Nigéria e no Benim, há mais de quatrocentas divindades cultuadas no total. No Brasil, contudo, a maior parte dos templos de Candomblé reconhece em torno de 20 Orixás diferentes, cada qual associado a um aspecto do mundo natural ou humano. Por exemplo, Ogum é o Orixá da metalurgia, da guerra e criador do ferro no rito Ketu, Oxum é uma divindade feminina ligada à água doce, à beleza e à fertilidade. Há de se considerar que nenhuma divindade do panteão africano é completamente “boa” ou “má” (Marcussi, 2010), suas ações são realizadas de acordo com a finalidade que se propõe: assim, Ogum irá guerrear com todos para defender seu reino, Oxum convida seus inimigos para um jantar em seu reino para que todos morram envenenados com o banquete, porque, antes de tudo, a defesa pessoal e de seu povo/reino é primordial. Como as pessoas (os humanos), essas deidades são capazes do melhor e do pior, têm defeitos e qualidades e exibem características que podem ser produtivas em alguns contextos e destrutivas em outros (Marcussi, 2010).

A partir dos terreiros baianos, o Candomblé se disseminou para o Rio de Janeiro no início do século XX, e depois para São Paulo, onde experimentou uma grande expansão nos anos 1960. Nesta década, ele era considerado uma religião que abrangia predominantemente

¹¹ Leva o nome da cidade nigeriana localizada no Estado de Èkiti, o primeiro terreiro no Brasil foi fundado em Salvador (BA), no Bairro do Engenho Velho de Brotas, o Àşè Yàngbà Olórokè ti Èfôn (1860), cultua os Orixás, as divindades Jagun, Oloroquê e Ori. “[...] Efon é um dos mais antigos reinos iorubás cuja origem remonta a Ile-Ifé, berço da civilização iorubá” (Adeoti, 2013, p. 177 apud Santos Junior, 2018, p.4).

¹² Significa o “lugar da Nigéria onde corre o Rio Oxun” (Verger, 2012, p.399), ou as terras que ficam ao norte de Ondo e a nordeste de Ifé. Esta religião que cultua os Orixás data de por volta do século XIX, e o primeiro terreiro está localizado em Salvador (BA), o Ile Asé Kalè Bokùn (1933), que foi tombado em 2019.

¹³ Usualmente identificada apenas como nação Ketu (uma das sub nações nagô [iorubá] e refere-se às cidade de Ifé, Òyó, Írè, Oşogbo, Kétu, Irá, Ejigbo, Íràwò, Èkiti, todas no sudoeste da África, na atual Nigéria), culto aos Orixás e que, segundo Nina Rodrigues reconhecia no começo de seus estudos, no início dos anos 1890, não foi capaz de diferenciar as mitologias jeje e nagô devido a sua “íntima fusão” (Parés, 2010). O primeiro terreiro no Brasil é o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca - 1830), também em Salvador (BA).

as populações negras, histórica e culturalmente vinculadas ao culto dos Orixás. Isso mudou muito nas últimas décadas do século XX, com um movimento crescente de diversificação étnico-racial dos fiéis e com uma tendência do Candomblé de atrair cada vez mais as classes médias e escolarizadas no contexto urbano da região sudeste (Marcussi, 2010).

O Candomblé é uma religião iniciática, sendo assim, alguns conhecimentos são adquiridos por meio da feitura ou iniciação; a deidade que rege o *ori* (cabeça) da pessoas (Orixá/Inquice/Vodum) será revelada através do jogo de búzios, e então serão preparados/comprados os elementos que se utiliza neste rito (Batista, 2011); o culto às divindades do panteão africano é realizado através das comidas votivas (*ixé*), limpeza e manutenção do terreiro, indumentárias e ferramentas que compõem o fundamento de cada deidade (varrer, tirar pó, lavar o quarto de santo, o assentamento e as roupas que as divindades fazem uso quando estão em transe em seus iaôs); há sacralização animal e limpeza do corpo mediúnico dos filhos e filhas da casa (ebó, banho de folhas). Todas essas atividades dentro de um terreiro candomblecista resultam no *xirê*, festa públicas às divindades, evento no qual entoam-se cantigas (em iorubá, efon ou em bantu) acompanhadas de danças específicas para cada uma delas, sendo neste momento que os filhos feitos (*iaô-Ìyàwó*) entram em transe com o ser espiritual e, com esse no corpo de seu iniciado, performam sua dança, o *rum*. Parafraçando meu irmão mais velho, nós cuidamos do terreiro, dos Orixás e de nós; o terreiro e os Orixás cuidam da gente. Lembrando que Orixás, Voduns e Inquices não realizam atendimentos espirituais aos visitantes como ocorre na Umbanda, tema que será discutido em seguida.

1.2- UMBANDA

A Umbanda também tem sua origem em solo brasileiro, porém, após a abolição da escravatura com os negros de origem banto, provenientes sobretudo de Angola, Moçambique e Congo, organizaram-se em grupos religioso a fim de cultuar e incorporar os espíritos dos falecidos e de seus antepassados. Documentos datados por volta de 1900 reportam que estes grupos eram denominados “Cabula”¹⁴ e se localizavam no Espírito Santo, e em torno dos anos 30, passaram a ser chamados de Macumba (Lages, 2003).

Registros de D. João Batista Corrêa Nery, na Carta Pastoral despedindo-se dos párocos da Diocese do Espírito Santo, relataram que “[...] nas cercanias da cidade de São Mateus (há

¹⁴ A palavra Cabula seria uma deformação da palavra “cabala”, chegada até os negros bantos, através dos malês, de cultura muçulmana. Um culto afro-brasileiro com traços de cultura cabinda, angolana e muçulmana, por influência malê, identificável pelo gorro usado pelos participantes do ritual (Cacciatore, 1977 apud Costa, 1987).

três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa” (Nery, 1963, p. 5), ao que lhe parecia de origem africana. A descoberta motivou-o a tentar desvendar o mistério com que era celebrado o culto (Costa, 1987).

Segundo o trabalho do teólogo Valdeli Carvalho da Costa (1987), a Cabula, prática espiritual precedente da Umbanda, realizava a incorporação de entidades (ancestrais) pretos-velhos, pombagiras e exus¹⁵ (Nogueira, 2017).

Os Bantos, centrados no culto aos ancestrais - culto às almas dos antepassados falecidos, com a suposta evocação e “possessão” por elas, à semelhança dos orixás nas religiões sudanesas - deram origem à Cabula, hoje desaparecida, à Macumba, atualmente em processo de desaparecimento, à atual Umbanda e à Quimbanda na área do Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo, donde se está espalhando por todo o Brasil (Costa, 1988, p.43).

Para Regina Lages (2003), com o passar do tempo, os espíritos bantos foram pouco a pouco substituídos pelos Orixás, deidades da tradição iorubá; em alguns lugares os Orixás foram agregados junto aos espíritos banto. Este processo ocasionou uma aceleração da influência do catolicismo na religião, passando a identificar os Orixás com os santos católicos para atingir público de outras denominações religiosas, em sua maioria os cristãos. Outra base religiosa que direcionou dogmas e práticas do culto afro foi a religião espírita kardecista, que

Além de confirmar a fé na existência dos espíritos contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos fazendo com que a diferença entre Orixás (espíritos da natureza) e as entidades banto (espíritos de antepassados) recebesse pelo espiritismo uma explicação lógica com a idéia dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos e almas (Lages, p.11, 2003).

Dado esse histórico de relações das práticas religiosas de povos banto com outras práticas como o culto aos Orixás, aos santos e dogmas kardecistas, entre o final do século XIX e o início do século XX, a Umbanda passou por um processo de “institucionalização” e aumento demográfico de fiéis a partir de 1908, com Zélio de Moraes, em São Gonçalo, no Rio de Janeiro. Levantando o debate entre práticas espíritas kardecistas e africanos, esse “novo” modelo de Umbanda reestruturou muitas práticas de culto, de entendimento sobre a religião afro e de como se faz/é a Umbanda.

¹⁵ Esses nomes foram designados com o passar do tempo. Incorporava-se o *tatá*, que significa “espírito” de um ancestral (Costa, 1987).

A anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar [...] Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa que os julgava atrasados espiritual, cultural e moralmente [...] Os dirigentes da reunião espírita tentaram afastar o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando então este avisou que, se não havia espaço ali para manifestação dos espíritos de negros e índios considerados atrasados, seria fundado por ele mesmo na noite seguinte, na casa de Zélio, um novo culto onde tais entidades poderiam exercer seus trabalhos espirituais e passar suas mensagens (Rohde, 2009, p.80).

No dia 16 de novembro de 1908, às 20 horas, em um aglomerado de amigos, parentes, curiosos e kardecistas incrédulos defronte a casa de Zélio, a entidade do caboclo declarou que se iniciava a partir de então uma nova religião na qual pretos velhos e caboclos poderiam trabalhar (Rohde, 2009).

Determinou também que a prática da caridade seria a característica principal do culto; que este teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Jesus; que o uniforme utilizado pelos médiuns deveria ser branco; que todos os atendimentos seriam gratuitos e que a religião se chamaria Umbanda (Rohde, 2009, p.80).

Em 1941, o 1º Congresso Nacional de Umbanda, no Rio de Janeiro¹⁶, trouxe algumas mudanças na doutrina e nas ritualísticas, algumas lideranças iniciaram o processo de institucionalização e legitimação, rejeitando de seus rituais práticas tidas como “bárbaras”, como os sacrifícios de animais, o uso de pólvora, as bebidas alcoólicas e os despachos a entidade Exu. Todas essas mudanças foram definidas para que os terreiros de Umbanda estivessem aptos a se vincularem à federação umbandista. No entanto, muitos terreiros permaneceram avessos às exigências da federação e continuaram com suas práticas anteriores (Lages, 2003).

Atualmente, a Umbanda possui as seguintes vertentes: Umbanda Branca, Kardecista, Mirim, Sagrada, Mística, Omolocô, Angola, Eclética, Esotérica, Guaracyana, Sete Raios,

¹⁶ Foi publicado no livro com os trabalhos apresentado neste Encontro o ideal informado pela comissão organizadora era que “[a] uniformização dos princípios doutrinários a serem adotados no Espiritismo de Umbanda, pela seleção dos conceitos e recomendações que se apresentarem como merecedoras de estudo [...] recomenda-se a adoção [do ritual] que da que for considerada a melhor delas em todas as tendas” Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf Acesso em 18.11.2023.

Aumpram e Proto-síntese Cósmica¹⁷. Desde os primeiros cultos das entidades ancestrais em solo brasileiro, as modificações e interações fizeram com que coexistissem tanto o culto às divindades do panteão africano como a inserção de tantas outras expressões religiosas e espiritualistas.

No Brasil, aniquilação do que é afro ou indígena, e consequente “re-modelagem” cristã ocidental sofrida por negros e indígenas, houve resistências físicas e culturais. Com isso criou novos parâmetros religiosos, novos modelos de culto adaptados ao momento e às necessidades. Da coletânea de conhecimentos religiosos fracionados e diversificados, somados àqueles resultantes dos contatos com o colonizador europeu e com os nativos brasileiros - os indígenas- surgiram as religiões afro-brasileiras como o Candomblé, o Xangô, o Tambor de Mina, o Batuque, ou afro-ameríndio-brasileiras como o Candomblé de Caboclo, a Umbanda, a Quimbanda, o Omolocô, etc. (Alves, 2013, pp. 28-29).

Há muitas vertentes da Umbanda, semelhante ao que ocorre com o Candomblé e suas nações. Essas vertentes podem se aproximar do kardecismo a ponto de sequer acenderem velas. Podem, por outro lado, se aproximar do catolicismo e incluir em sua gira (culto) rezas e passagens bíblicas, da mesma forma que também podem integrar elementos de outros ritos religiosos. Apesar das variadas vertentes, a Umbanda é uma religião de origem bantu (culto aos ancestrais) que incorpora determinadas entidades, pessoas que viveram no plano terrestre e, ao desencarnar, decidiram trabalhar no mundo espiritual para auxiliar os humanos com seus problemas cotidianos.

Ao longo da formação da Umbanda enquanto religião, houve a separação entre as entidades, os da direita são pretos-velhos, caboclos, baianos, ciganos, boiadeiros, marinheiros, erês, malandros, e os da esquerda são exu, exu-mirim e pombagira (essas entidades trabalham com as energias mais próximas dos humanos – ou seja, trabalham na mesma frequência carnal de cada pessoa, regem o campo emocional e sexual com mais intensidade que outras entidades¹⁸ – e são conhecidos como “povo da rua”).

Direita e esquerda, que aparecem como duas linhas de trabalho dessa prática espiritual, na realidade não se opõem. A linha da “direita”, são chamadas como o polo da luz, comportando sentidos para a retidão e para a consciência, já as entidades que trabalham na linha da “esquerda”, conhecidas como o lado da escuridão, comportam sentidos para o

¹⁷ Especificações sobre a forma de culto, doutrina/fundamento teológico, origem e criador(a) de cada uma das vertentes estão disponíveis em: <https://templopanteranegra.com.br/umbanda-omoloko/as-umbandas-dentro-da-umbanda/#:~:text=Umbandombl%C3%A9,que%20come%C3%A7ou%20a%20ser%20praticada>. Acesso em: 16.11.2023.

¹⁸ Ver Corrêa, 2022.

ardiloso, o desconhecido e o maléfico (Carvalho; Bairrão, 2019, p. 8). Por muito tempo, e ainda hoje, em alguns terreiros de Umbanda essas duas distinções são entendidas como uma divisão bem/mal pelo crivo do julgamento de valores (Carvalho; Bairrão, 2019).

A linha de trabalho de uma entidade de Umbanda corresponde à finalidade/objetivo que foi traçado no plano espiritual para ajudar o mundo terrestre. Por exemplo, um caboclo que trabalha na linha de Oxum irá manipular mais a energia do amor próprio, relacionamentos, fertilidade e prosperidade; para preto-velhos regidos por Oxossi a sabedoria e a fartura são primordiais em seu conselho e magia. Portanto, cada entidade, ao incorporar em seu médium, irá anunciar seu nome (Caboclo Pena Verde, Vô Bento, Malandro da Estrada, Exu do Lodo, Maria Mulambo, Erê Rosinha) e irá indicar sua linha de trabalho (qual Orixá lhe rege para que a manipulação energética seja mais precisa), e esses dois elementos, nome e Orixá serão ilustrados no ponto riscado, elemento gráfico que representa a identidade da entidade em terra: trata-se de um “desenho” riscado no chão que acompanha velas específicas daquela entidade. Ao contrário do Candomblé, esses elementos que compõem a entidade são ditos durante incorporação do corpo humano-entidade, e podem ser confirmados pelo jogo de búzios.

Quando ocorre essa junção com ritualísticas africanas, os terreiros umbandistas são chamados de “umbandas traçadas” ou “umbandomblé”, e, sendo uma das vertentes mais recentes, pouca literatura se tem sobre o tema. Como achei necessário traçar um breve histórico sobre o Candomblé e a Umbanda, meu intuito foi o de mostrar que essas religiões não são estáticas, fixas a apenas um dogma, mas elas transitam entre outras várias práticas religiosas e deve-se observar e considerar essas outras maneiras de culto que parecem ao senso comum uma forma incorreta de culto. Portanto, tentarei dialogar com as nações e vertentes de culto afro para o que se realiza ao meu campo de pesquisa, minha Casa.

Como não encontrei nenhum estudo acadêmico ou fontes documentais em jornais ou sites sobre os terreiros de matriz africana na cidade de São Carlos. As escassas informações que eu consegui recolher durante esses dois anos de pesquisa de mestrado foram possíveis pela função que ocupo no Coletivo em Defesa da Liberdade Religiosa São Carlos, representando o Grupo de Trabalho Assuntos das Religiões Afro-brasileiras nas reuniões no Centro Municipal da Cultura Afro-brasileira Afro Odette dos Santos, na Secretaria Municipal de Direitos Humanos Cidadania e na Secretaria Municipal da Educação de São Carlos, além de outras participações políticas na cidade.

Com ajuda de um interlocutor que é iniciado na religião, possui cargo sacerdotal (porém não o exerce) e vende animais para os terreiros são-carlenses, destaco que existem

cerca de cinquenta terreiros na cidade, levando em conta que a população é de 254.857 habitantes¹⁹. Segundo o Censo do IBGE (2010), a cidade de São Carlos conta com 538 adeptos da Umbanda e 832 do Candomblé. Ao encontrar esses dados populacionais sobre os afro-religiosos, o Coletivo Diversidade Religiosa elaborou um questionário para a população de terreiro a fim de realizar o levantamento populacional mais preciso e obter informações que ajudem nas demandas de políticas públicas. O Grupo de Trabalho - Assuntos das Religiões Afro-brasileiras confeccionou um formulário eletrônico com o intuito de compor uma base de dados sobre as nações/vertentes dos terreiros, localização de cada uma (dado confidencial), situação documental do terreiro e responsável (alvará de funcionamento, estatuto, associação religiosa a alguma federação), situação do imóvel (urbano/rural, alugado/próprio) – tudo isso para que ajude a elaborar ações para garantir o funcionamento desses terreiros, como o auxílio no processo de alvará, associação a federação, isenção de IPTU, assessorar nas denúncias contra casos de intolerância religiosa²⁰, e promover eventos e divulgação de ações sociais desses terreiros (distribuição de cestas básicas, cursinhos pré-vestibular, doação de roupas e brechó, cursos qualificantes, entre outras).

Segundo as respostas obtidas no formulário sobre o mapeamento dos terreiros de São Carlos, um dos primeiros terreiros da cidade de que há registro é da nação Ketu e foi fundado no ano de 1965; o mais recente, de 2019, é de Umbanda. Conforme as respostas preliminares ao formulário, que ainda está sendo aplicado, a cidade conta com as nações de Candomblé Ketu, Jeje, Nagô e Angola. Já da Umbanda, as vertentes de que se tem dados são Traçada, Omolokô e Sagrada. Há um terreiro de Cambinda e outro de Quimbanda.

1.3- UMBANDA TRAÇADA

Muitas vertentes das religiões de matriz africana são conhecidas por sua delimitação já expressa. Sabe-se, por exemplo, que Candomblé possui sua “divisão” em três (grandes) nações, Ketu, Jeje e Angola. Semelhante divisão também ocorre com os terreiros da Umbanda, ou se cultua isso ou se cultua aquilo. Por muito tempo se estabeleceu a ideia de que ir a templos de Umbanda na intenção de só tomar um passe do preto-velho e no Candomblé, local onde apenas se vê o transe de uma divindade ornamentada que dança ao redor do salão

¹⁹ Censo, 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/sao-carlos/panorama> Acesso em: 04.03.2024.

²⁰ Foi mobilizada uma marcha em frente à Câmara Municipal de São Carlos quando ocorreu o ataque e ameaça a um centro espírita no centro da cidade, objetos religiosos foram quebrados e mão de santo ameaçada. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2023/09/21/centro-religioso-de-matriz-africana-e-vandalizado-e-alvo-de-ameacas-em-sao-carlos.ghtml> Acesso em: 04.03.2024.

ao toque do atabaque. E quando um terreiro de Umbanda abriga também Orixás e Voduns? No mesmo solo pode dançar Ogum com sua espada na mão e em outro momento ver um Exu do Lodo fumando seu charuto? O que delimita as formas desses cultos? Quais fundamentos abrigam esse espaço de entidades e deidades? O sangue do galo preto sacralizado pode alimentar quais seres ali assentados?

Como descrito no tópico anterior, a Umbanda adota práticas religiosas das mais variadas origens, e com as ritualísticas do Candomblé isso também foi possível. Aqui irei traçar alguns fatores para tal culto traçado, baseando-me em entrevista com meu Babalorixá, na limitada bibliografia existente e em algumas informações da internet que considere ser de interesse para este trabalho acadêmico.

Como eu sou a primeira filha de santo deste *Ilé*, achei rotineiro estar num ambiente em que transitam Orixás (Ketu), Voduns (Jeje) e entidades da direita e esquerda. Para mim, vivenciar Caboclo, Erê, Preto-velho, Marinheiro, Exu, no mesmo espaço que Iemanjá, Azawane²¹ e Averekete²² não passou pelo crivo da delimitação religiosa que muitos tentam imputar quando se referem a esse fenômeno da Umbanda Traçada: “ou é Umbanda, ou é Candomblé”, e em alguns casos, mesmo comentários como “bagunça” são proferidos. Mas uma tarefa que a autoetnografia me demandou (provocou) foi a de realizar o trabalho de apresentar essa vertente religiosa de matriz africana que mobiliza no mesmo espaço esses seres espirituais tão singulares. Como dito anteriormente, a ritualística do Candomblé nação Ketu é caracterizada pelo culto aos Orixás, uma hierarquia religiosa, iniciação, adivinhação, entre outros elementos, e o mesmo ocorre com o Candomblé da nação Jêje-nagô.

Quando iniciei uma pesquisa em sites que discutiam a temática das religiões de matriz africana sobre a possível origem da Umbanda Traçada, deparei-me com explicações vagas sobre essa religião a ponto de confundirem com Umbandomblé (celebração tanto das giras de Umbanda quanto o culto do Candomblé num mesmo dia). No culto da Umbanda Traçada, existem dias específicos, e separados, para a realização da ritualística do Candomblé e da

²¹ Vodum pertencente à família de Sapaktá (ou Sapatá= família de voduns da terra.). São deuses que têm entre suas atribuições e poderes a responsabilidade pelas doenças e as curas, pela vida e a morte, pela fartura da terra e pelas transformações. Esse vodun foi agregado aos panteões iorubanos e umbandistas com os nomes iorubanos Obaluayê/Omulu (Zecchinelli Alves, 2018).

²² “Trata-se de um vodum Jeje-nagô, mas que se embrenhou nas matas, principalmente na mata codoense e tornou-se uma espécie de padrinho, patrono, guardião do Terecô” (Centriny, 2015, p.71). Averekete, por sua vez, teria o papel de ser o Vodum que, embrenhado nas matas de Codó é encarregado de estabelecer a aliança entre o grupo de Voduns Cabinda com os Voduns Jejes e Nagôs (Saraiva, 2018). No Candomblé Jeje-Mahi, é considerado o mensageiro dos seres divinos do céu (jí-voduns) e dos mares (tó-voduns) (Ferreira, 2022). Na nação Jeje-nagô, pelo o que me foi informado, esse Vodum é um jovem pescador, tem como símbolo um arpão ou anzol. Faz parte da família Hevioso (voduns do raio). Demais informações sobre os Voduns Hevioso disponível em: <https://ocandomble.com/2011/11/18/voduns-kavionos/> Acesso em 16.11.2023.

Umbanda: melhor exemplificando, no dia de Preto-velho, por exemplo, não se “baixa”²³ Ogum.

Quando realizei a pesquisa bibliográfica acadêmica sobre origem e dogmas da prática do culto, encontrei descrições que partiam apenas de sua associação com a Umbandomblé (Vieira, 2016):

Por outro lado, as religiões afrobrasileiras que davam ênfase às matrizes africanas eram rotuladas como Macumba. Dessa forma, esses segmentos passaram a se denominar como Umbanda Mista, Umbanda Traçada ou Cruzada, e também Umbanda Omolocô (Cumino, 2011 apud Costa, 2013, p.124).

Em entrevista com meu Babalorixá, sobre o que lhe foi ensinado pelo seu pai de santo, a Umbanda Traçada teria seu culto há cerca de quatrocentos anos, sendo a nação Ketu e Jeje-nagô inicialmente instaurada na Bahia e migrando para o Maranhão, Minas Gerais e, tempos depois, para o Rio Grande do Sul e demais regiões brasileiras. Para ele, a Umbanda Traçada (seja nação Ketu, Jeje ou Angola) tem sua vertente há cerca de 400 anos, em nosso *Ilé*, ele traçou uma “linha histórica” do culto candomblecista que se encontrou com o culto umbandista no interior de São Paulo. Segundo Babalorixá Henrique D’Bessem, assim como o Candomblé é antigo, a Umbanda traçou com os ritos candomblecistas logo depois.

Os ritos foram se interseccionando ao longo do tempo dependendo da tradição espiritual na qual foi iniciada; portanto, meu tataravô veio de uma família (terreiro) do Jeje, meu avô advém da nação Ketu, e meu pai, da Umbanda. Lembrando que eu apresento aqui o caso do meu campo em específico e que as histórias de outros terreiros podem variar das mais diversas formas.

²³ Termo nativo religioso para se referir que uma divindade/entidade que vem em terra através da incorporação.



Imagem 2- “Árvore genealógica” da nação de culto que antecede o meu Ilé (acervo da autora).

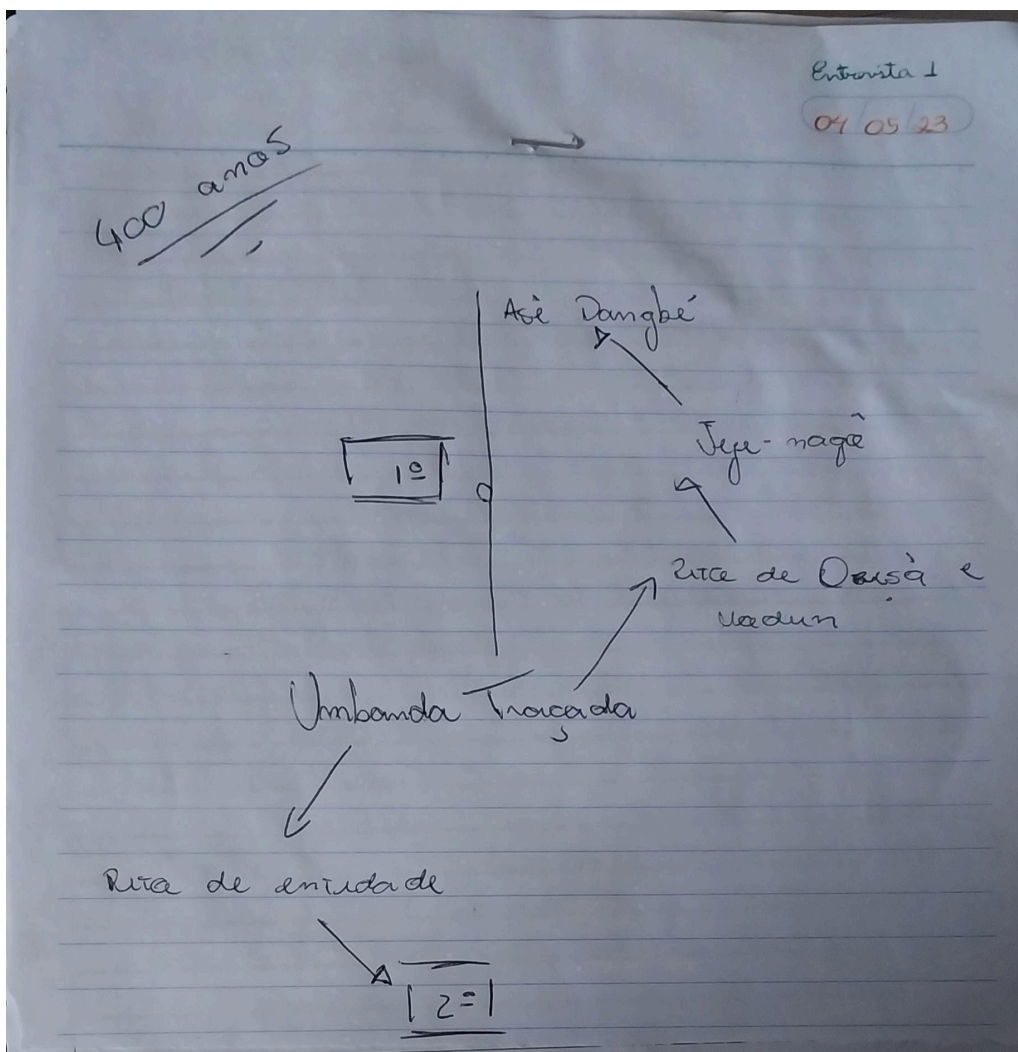


Imagem 3- “Árvore genealógica” do culto da Umbanda Traçada do meu Ilé, feito pelo meu Babalorixá em meu caderno de campo (acervo da autora).

Assim como no Candomblé, as deidades vêm em terra em ritos específicos e com a devida preparação do corpo mediúnico, espaço, banquete necessário, musicalidade e cantigas próprias que a convocam. Ênfase que cada terreiro realiza a ritualística que lhe foi proposta,

mas é necessário nomear a vertente religiosa bem como identificá-la de acordo com suas características, cada terreiro é uma dimensão cosmológica, cada cosmologia possui suas variações e territorialidade religiosa.

Considere necessário preparar esse campo introdutório e histórico sobre a religião afro-brasileira para que seja mais compreensível o debate antropológico a seguir, em torno do animal que alimenta o Orixá e o terreiro. Com o passar dos séculos, os cultos afro foram se interseccionando, tornando o espaço religioso um local de múltiplas ritualísticas. As imagens a seguir, servem para ilustrar a ritualística que ocorre em um terreiro de Umbanda Traçada, em um dia específico: uma gira de Umbanda (entidade), e outro, uma ritualística do Candomblé (Orixá). Ou seja, um dia Exu Lúçifer, em outro, Iansã.

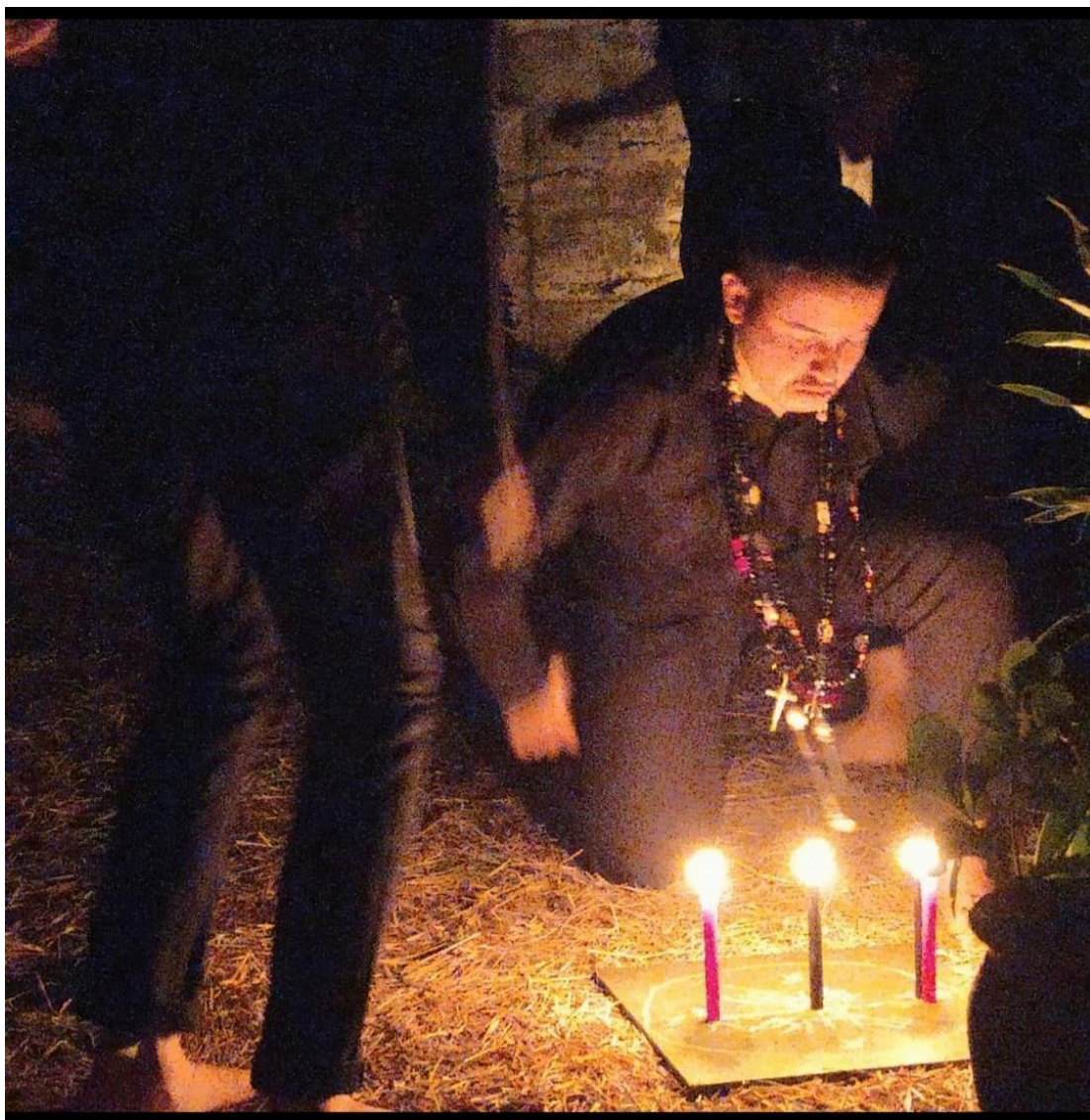


Imagem 4- Entidade da Umbanda Exu Lúçifer incorporado no Babalorixá; no pedaço de piso ao chão, seu ponto riscado (Instagram, 2020).



Imagem 5- Festa das Yabás. Babalorixá acompanhando o *rum* (dança) de Iansã, no lado esquerdo do terreiro, os filhos e filhas de santo sentados no chão cantando e saudando, ao fundo, no lado direito, Ewá e Obá incorporadas em suas filhas, aguardam sentadas o momento de seu ato-*rum* (Acervo pessoal, 2023).

1.4- A CASA DA GRANDE SERPENTE

O Ilé Asè Bessém Araká N'Ifã Òjé - Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta foi inaugurado no dia 14 de outubro de 2019, com cerca de dez filhos e filhas de santo. Os atendimentos com as entidades de Umbanda se iniciaram dentro de uma mata em um parque público, em junho do mesmo ano, inicialmente, pelo pai de santo que foi incumbido (ou na melhor das hipóteses, convocado) desse cargo sacerdotal. Ao sair de um terreiro de Umbanda Sagrada²⁴ no centro da cidade de São Carlos, teve que enfrentar por conta própria os desafios e demandas da vida espiritual.

²⁴ Vertente da Umbanda criada por Rubens Saraceni (1951-2015), difundida a partir de 1966 em São Paulo/SP; seu fundamento procurou ser independente das doutrinas africanistas, espíritas, católicas e esotéricas. A fundamentação religiosa descrita em todos os livros escritos e publicados por Rubens Saraceni sustenta não praticar o sacrifício animal, utilizando-se da magia divina e de oferendas na natureza que são os legítimos pontos de força dos sagrados Orixás. Saraceni preconiza a existência de 14 Orixás agrupados em pares (divididos em energia masculina e energia feminina) em 7 tronos divinos que compõem as 7 linhas de Umbanda. Esses tronos são qualidades divinas essenciais para o processo referente à evolução nos diversos planos da vida. Disponível em: <https://papocultura.com.br/a-umbanda-sagrada-na-umbanda/> Acesso em: 16.11.2023.

Sob a regência do *Bàbálórìsà* (pai de santo) Dandolá²⁵ (nome de santo que significa a Grande Serpente me fez renascer rei e próspero²⁶) Henrique de Bessém e da minha Agba (chefe de terreiro) Silvana de Oxossi, o terreiro tem sua ancestralidade advinda do Pai José Carlos D'Ogum (com mais de setenta anos de santo), e possui sua raiz em um terreiro de candomblé Ketu localizado no estado do Mato Grosso, sobre o qual meu pai de santo não possui muitas informações; nem sobre seu avô de santo, da nação Jeje, que possui um terreiro no mesmo estado, o *Asè Dangbé*²⁷, e sobre a família que deu origem às nossas ritualísticas.

Tico D'Ogum ou apenas "seu" Tico ou "seu" Zé, como todos o conhecem. Devo muito a este homem que ofereceu ajuda para minha família quando eu ainda nem era nascido, mas como nada é em vão, o seu destino cruzou com o nosso, com o meu, e hoje tenho orgulho em dizer que foi às mãos deste senhor que me deram *asè* (axé) (Babalorixá Dandolá, Instagram, 2021).



Imagem 6- Tico D'Ogum, em sua casa em São Carlos, SP. Instagram, 2021²⁸.

²⁵ Dandolá é o *Orunkó* (nome de santo) do meu Babalorixá. Este nome é dado na saída do iaô pela divindade que foi feita, e está incorporada naquele corpo ritualizado.

²⁶ Segundo entrevista com Babalorixá Henrique.

²⁷ É a píton sagrada, cultuada sobretudo em Uidá, no Benin. Não se pode confundir com Dan (é associado às serpentes em geral), Dangbé é representado pela inofensiva píton real, é, aliás, considerada como morada do próprio vodun. Enquanto Dan possui aspectos masculinos e femininos em separado, Dangbé é simultaneamente macho e fêmea. Disponível em: <https://cantodojejemahin.blogspot.com/2012/02/vodun-dangbe.html> Acesso em: 21.12.2023.

²⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CJtto3gAS5V/Acesso> em: 16.11.2023

A vertente de Umbanda que o *Ilé*²⁹ adota conta com a incorporação das entidades de direita e esquerda, mas, por uma opção do pai de santo, não há a presença do congá (altar com imagens de santos católicos com Orixás), não há reza ou qualquer oração cristã ou pontos cantados que entoam alguma deidade de outra religião. A intenção do terreiro sempre foi a de experienciar a Umbanda na sua vertente africanizada.

Em entrevista concedida pelo Babalorixá, o terreiro é de nação Ketu com práticas da nação Jeje-nagô, haja visto que as ritualísticas aos voduns, deidades deste panteão, não são realizados com todos os filhos e filhas de santo, podem ocorrer em momentos específicos ou somente pelo Babá Henrique D'Bessém, vodum que rege o *ori* (cabeça) do pai de santo e, conseqüentemente, o terreiro. Por conta disto, a grafia indica quem rege o lugar religioso³⁰ Ilé Asé Bessém (Casa de axé de Bessém). As ritualísticas do Jeje-nagô deste terreiro em específico comportam poucas práticas por questão de espaço e pelo aspecto financeiro, como foi-me informado em entrevista com o Babá Henrique D'Bessém. Há ritualísticas que se faz em poços, outras em uma gameleira (árvore), e outras ainda pressupõem colocar os fundamentos enterrados na terra ou sob árvores, e como o terreiro é um barracão urbano (com piso e sem quintal com grama), isso não é possível; porém, o terreiro realizou determinadas adaptações, como plantar árvores em grandes vasos, realizar o fundamento em quartilhão; como o imóvel é alugado, caso ocorra de o terreiro se mudar, esses artefatos irão para novo endereço.

[Tico D'Ogum] de descendência indígena e africana, caboclo como ele mesmo diz. Foi acolhido por Ogum ainda criança. Com *asè* em Ketu, mas criado em família de Jeje. Criação muito rígida! Seu pai um verdadeiro mestre na magia e grande homem na religião. Para cumprir sua promessa me fez como seu último iniciado, me iniciando para Òsùmarè (ou Bessen, como ele costuma dizer) em segredo quando ainda criança e desde então tem me dado sua benção e grandes ensinamentos (Babalorixá Dandolá, Instagram, 2021).

²⁹ Irei utilizar essa grafia em itálico ao me referir ao terreiro *Ilé Asé Bessém Araká N'Ifá Òjé- Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta*, meu terreiro e campo de pesquisa

³⁰ Cada terreiro de Candomblé, independente da nação, irá indicar em seu nome a deidade que rege o sacerdote e o espaço.



Imagem 7- Vodum Bessém dançando (rum) em seu xirê (festa), (Instagram, 2021³¹).

Sempre sob o comando de sua entidade chefe, Caboclo Pena Preta, que dá o nome ao terreiro, os fundamentos religiosos foram passados, e ainda o são, por esta entidade para que este terreiro “se mantenha em pé”, como relatou Babá Henrique. De início, no mês de julho de 2019, os trabalhos espirituais eram realizados na mata: utilizava-se um pedaço de piso para riscar ponto da entidade que ia incorporar no dia, as cantigas umbandistas eram entoadas pelas quatro pessoas que ali frequentavam, às vezes apenas três (eu, de Oxum, R. de Iansã e M. de Iemanjá), isso quando tínhamos um tambor para acompanhar a ritualística, instrumento da segunda filha do terreiro, iniciada na bruxaria natural. A defumação era feita com os galhos secos encontrados na mata ao redor, vez ou outra limpávamos a área, já que era um espaço público, algumas pessoas iam fazer caminhada, piquenique ou visitas noturnas. Havia incertezas sobre nossa segurança naquele local escuro, apesar das giras abertas se iniciarem às 15h, em algumas ocasiões duravam até a noite.

Aquele espaço, embaixo de uma mangueira (local que já fora avisado ao pai de santo por sua entidade), era o terreiro na qual se construiu a força da Casa de Bessém. O terreiro se

³¹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CWdjAy8lZO8/Acesso> em: 16.11.2023

“mantém em pé” por conta do Caboclo, que desde o início avisou (tranquilizou e convocou) o pai de santo a realizar esses atendimentos espirituais. No mesmo ano mudamos para o quintal dos fundos da casa de uma filha de santo, já com cerca de dez pessoas integrantes desse terreiro, e as giras³² ocorriam às segundas-feiras. Como conta Henrique D’Bessém

Eu não tinha nada, morava com minha avó, andava 30 km para ir pra universidade, não tinha bolsa (verba), relutei em abrir esse terreiro pelas condições materiais, mas o Caboclo (que é mais teimoso que eu) me garantiu que daria tudo certo [...] eu confiei, disse que se aparecesse uma pessoa que seja, eu faria, hoje (2023) estamos com quarenta filhos” (diário de campo, 2023).



Imagem 8- Inauguração do *Ilé Asè Bessém Araká N’Ifá Òjé- Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta*, 14 de outubro de 2019. Acervo pessoal, 2019.

³² Nome específico de seu culto, dia em que ocorre a sessão espiritual.

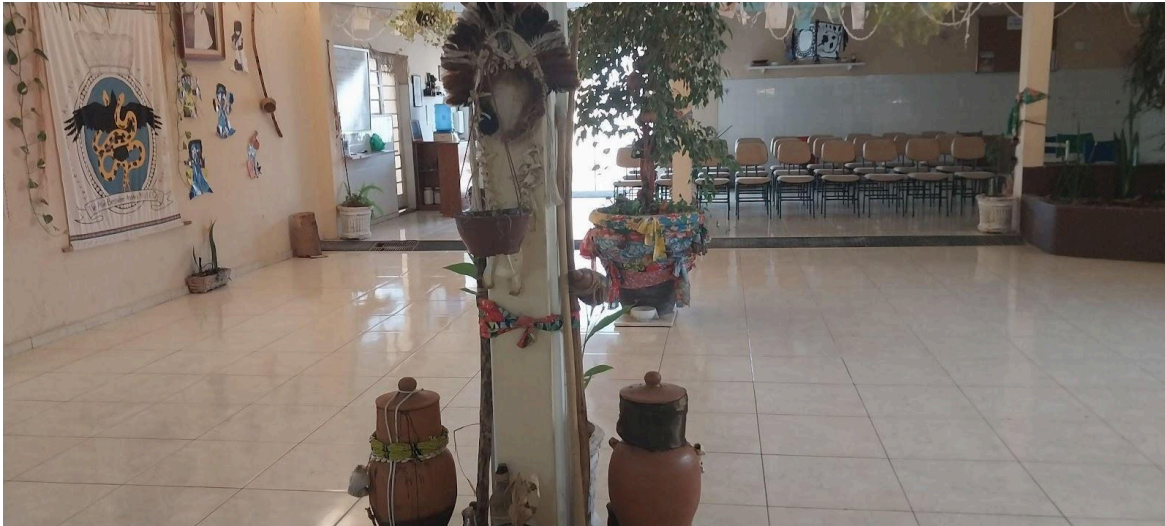


Imagem 9- *Ilé Asè Bessém Araká N'Ifá Òjé- Terreiro dos Ancestrais e Caboclo Pena Preta*. No pilar do meio está o cocar usado pelo Caboclo Pena Preta, do lado direito o fundamento de Xangô e Oxum, e do lado esquerdo o fundamento de Bessém. Fotografia da autora, 2023.

No mesmo ano, realizou-se o primeiro batismo do terreiro, esta ritualística ocorre quando os membros umbandistas passam por determinados preceitos: vestir brancos pelo tempo que durar essa ritualísticas (três dias antes e três dias depois do batismo), não consumir álcool e nem nenhum tipo de carne, e não ter relações sexuais, deve-se dormir em uma esteira de palha e ao sair de casa, usar um pano branco na cabeça. No dia do rito, cada pessoa irá macerar as ervas de acordo com as divindades que regem sua cabeça, para depois, no batismo, a entidade do terreiro realizar o banho de cabeça, que pode ser realizado em uma cachoeira também. Nesse dia, cada membro irá receber uma guia com miçangas toda branca e uma quartinha (recipiente) branca com os elementos do batismo (ervas) que representará o dia em que essa pessoa passou por esse rito de passagem na religião. Pode ser guardado em casa ou no terreiro.



Imagem 10- Meu batismo na Umbanda realizado por Seu Pena Preta. (Acervo pessoal, 15 de dezembro de 2019).

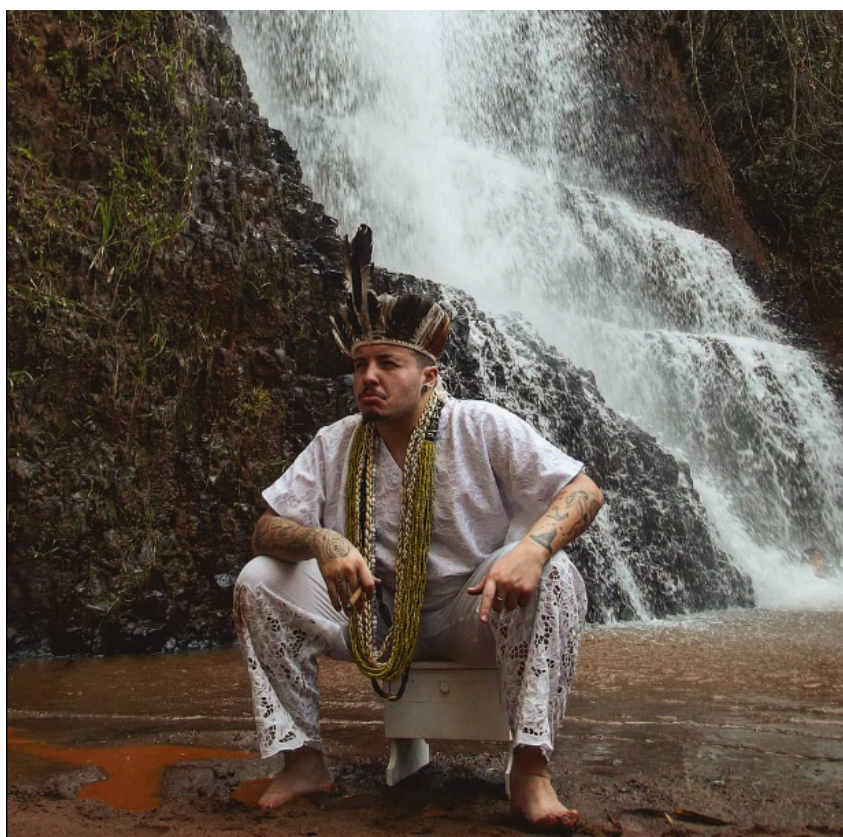


Imagem 11- Batismo do meu afilhado B. d'Oxaguiã. (Acervo pessoal, 2019).



Imagem 12- Quartinha do batismo na Umbanda. (Acervo pessoal, 2023).

Imagem 14- Caboclo Pena Preta incorporado no Babalorixá Dandolá Henrique D'Bessém no último batismo realizado. (Instagram, 2021³³).



³³ Disponível em: https://www.instagram.com/p/CKRdGsoAwXi?img_index=1 Acesso em: 16.11.2023.

Dadas as condições para manter uma casa de axé – responsabilidades que demandam, custos financeiros e dedicação de tempo religioso e pessoal –, aos poucos, o terreiro, pai de santo e seus filhos foram construindo (do zero) esta instituição religiosa de matriz africana que se deparou (e escolheu) os atributos da cosmologia do Candomblé Ketu e, mais tarde, práticas Jeje-nagô³⁴.

A estandarte que representa o Ilé traz duas cobras e um pássaro preto no meio. Uma cobra representa Bessém e a outra Frekwen, essas duas serpentes são responsáveis pela movimentação da terra, segundo o *itã*. O pássaro representa a ave do Caboclo que rege o terreiro, Seu Pena Preta. A insígnia que representa o terreiro é ilustrada pelos animais do Vodum e entidades que a regem, o pássaro de uma entidade da Umbanda sendo trançado por duas Grandes Serpentes do Candomblé. Com isso, a Umbanda Traçada combina diferentes ritualísticas, animais e oferendas em um mesmo espaço.

Por ser orientado por ritualísticas do Candomblé, a sacralização animal é uma prática regular neste terreiro: há a feitura de ebó, oferenda que o praticante religioso ou adepto realiza de acordo com cada comida específica de cada Orixá a fim de receber uma limpeza espiritual ou uma demonstração de agradecimento a deidade, podendo envolver sacralização ou não. A deitada para o santo, ou feitura de santo, é um rito de passagem, cuja finalidade é estabelecer uma relação do sujeito com sua divindade. Nesse processo de recolhimento, a alimentação passa a ser realizada com as mãos em louça de ágata, o médium dorme e se senta apenas em uma esteira de palha, veste-se de branco todos os dias, interage brevemente com outros filhos de santo que já passaram pela iniciação e com seus irmãos de recolhimento (Gorski, 2012). São realizados os ebós (*Ebô*-processo de limpeza do médium, com comida ritualística oferecida aos Orixás) e os boris (*bori*-cerimônia realizada com sacrifício de animais e oferta de alimentos aos orixás). Feito isso, o médium passa a ser um iniciado, podendo ser um iaô (filho de santo que experimenta o transe da divindade que a rege). Após a feitura, o iniciado realiza algumas obrigações ao completar o primeiro, terceiro, quinto e sétimo ano de iniciação (Camargo, Scorsolini-Comin, Santos, 2018).

O *Ilé* realiza, frequentemente, a sacralização animal para o ritual de fundamento da deidade e, em alguns casos, de uma entidade específica, para que o terreiro seja preparado para as tarefas espirituais que se realizam naquele local. Na abertura do terreiro foram

³⁴ Jeje é uma palavra de origem yoruba que significa “estrangeiro, forasteiro e estranho”; o termo recebeu uma conotação pejorativa, traduzido como “inimigo”, por parte dos povos conquistados pelos reis de Dahomey e seu exército. Trata-se de vertente religiosa que cultua os Voduns, e no Brasil há as seguintes nações: Jeje-Mahi, Jeje Savalu, Jeje Modubi, Jeje Mina e Jeje-Fanti-Ashanti. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/03/21/candomble-de-jeje/> Acesso em: 16.11.2023.

oferendadas comidas aos Orixás Xangô (que trabalha na linha da justiça e seu ponto de força da natureza são as pedreiras), Oxum (que trabalha na linha do amor próprio e da fertilidade feminina e seu ponto de força da natureza são as cachoeiras e rios), Iemanjá (que trabalha na linha da maternidade e seu ponto de força são as águas salgadas) e Bessém (que trabalha na linha da fartura e prosperidade, sendo seus pontos da natureza o arco-íris e o animal cobra). O *Ilé* conta com quatro Orixás, dois masculinos e dois femininos, Xangô e Oxum foram titulados para realizar a tarefa de proteger, espiritualmente, os trabalhos ali desenvolvidos, já Bessém e Iemanjá são os que regem a vida do Babalorixá e, conseqüentemente o terreiro. Por isso a realização de fundamentos que contenham a força dessas deidades.

Este capítulo teve como objetivo apresentar um elemento crucial para que possamos compreender a sacralização animal, a saber, a construção das religiões de matriz africana no Brasil; além disso, buscou expor as múltiplas combinações de cultos afro, como a Umbanda Traçada, por exemplo, que é campo de pesquisa que esta dissertação propõe. Na intenção de localizar o leitor sobre as ritualísticas que compõem a religião afro-brasileira, achei necessária a construção de um breve histórico sobre o Candomblé e a Umbanda neste primeiro capítulo para que assim, ao descrever abaixo o culto que ocorre na Umbanda Traçada, seja melhor assimilada pelo público.

CAPÍTULO 2- SACRALIZAÇÃO ANIMAL NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Quando decidi desbravar as relações que cercam a vida animal durante a ritualística da imolação segundo a cosmologia candomblecista, de início fui captada por diversas referências bibliográficas que discutem este tema partindo das mais variadas metodologias, desde a etnografia em terreiros, entrevistas com líderes religiosos, análise documental jurídica e a literatura nas áreas da antropologia, sociologia, história, direito, nutrição, psicologia e biologia.

Neste tópico apresentarei alguns conceitos que me possibilitaram pensar sobre o animal que será sacralizado e assim, abatido, bem como os processos e elementos que compõem esta ritualística – instrumentos, procedimentos religiosos necessários antes e depois da imolação animal – e, por fim, apresentarei os dados etnográficos em meu contexto de pesquisa que dialogam com estes estudos anteriores.

Tendo em conta que nem sempre o que ocorre em um terreiro seja regra para que aconteça em outros, como informado anteriormente, a sacralização animal segue um fundamento religioso “geral”, fundado sobre o cuidado com o animal, a escolha da espécie segundo a deidade e a disposição dos membros, sangue e couro animal abatido no devido assentamento. Assim, para alguns fatos que ocorrem durante a sacralização animal em meu *Ilé* eu não encontrei respostas em textos acadêmicos que já estudaram este tema. Tais eventos, desta forma, permitiram produzir novos dados para acrescentar à bibliografia antropológica, adensando o conhecimento sobre a questão, e achei de suma importância relatar aqui, acompanhado de imagens.

Para além dos objetivos propostos por mim há dois anos atrás em meu projeto de pesquisa, novas questões surgiram: um Orixá (incorporado) pode sacralizar um animal? Sem a faca de Ogum não há sacralização, mas o que ocorre quando as divindades têm quizila (proibição) com qualquer instrumento de metal? Um filho de santo, não iniciado, pode realizar a sacralização animal no terreiro? Se um animal recusar sua sacralização, quais são os procedimentos apropriados? Se uma pessoa, durante a ritualística, passar mal, o que isso indica? Se um iaô tem quizila com determinada espécie animal, é obrigatório consumi-lo? Essas e tantas outras questões surgiram em campo e tentarei percorrê-la nos próximos tópicos.

2.1- O ANIMAL E O RITUAL

A imolação de animais consiste em uma prática corriqueira nas religiões afro-brasileiras, à exceção de algumas denominações conhecidas como (Umbanda) “linha branca” (Tadvald, 2007). Afirmar que a Umbanda não realiza sacralização animal é questionável, e não se deve tomar este fato como dado: como informei sobre o breve histórico da Umbanda no Brasil, há várias vertentes desta religião que conseqüentemente alteraram algumas ritualísticas e acrescentaram dogmas e práticas de outras religiões ao longo do tempo.

Essas “linhas brancas” da Umbanda agregam a linha Tradicional, Sagrada e Kardecista; estas três vertentes não utilizavam atabaques em seus cultos e nem imagens de Orixás. Por conta da Umbanda Tradicional, de Zélio de Moraes, ter ganhado “fama” e ser responsável por institucionalizar esta prática religiosa enquanto uma religião, as práticas anteriores tiveram que passar por determinadas alterações, mas tantas outras resistiram a essas mudanças permanecendo em suas práticas originárias, como o corte (sacrifício animal), as velas, o cigarro, as bebidas, os próprios Orixás, para citar apenas algumas.

Em uma entrevista com meu Babalorixá, ao questionar quando as entidades da Umbanda começaram a se alimentar de animais, ele se espantou com minha questão (talvez fosse óbvio para ele, dada sua vivência religiosa, que na Umbanda sempre teve sacralização animal), e respondeu que

Orixás e pretos-velhos sempre comeram, com a “ruptura” dessa ritualística (Umbanda de Zélio) se deu por uma pessoa na história do nosso país que considerava isto primitivo e violento então mudou isso [...] mas desde sempre, escravizados alimentavam suas divindades/entidades e deve-se respeitar isso, dizer que a Umbanda não mata bicho é falso, eles matam, mas escondidos por que por muito tempo eram atacados e presos por serem pretos e de religião preta (diário de campo, 2023).

Minha mãe de santo complementou: “sou da Umbanda há 35 anos, e no terreiro de São Paulo, na qual eu pertencia, tinha matança sim, só que era feito com determinadas pessoas, por que nem sempre os filhos aceitavam, mas precisava fazer, e fazia, só que escondido”. Não é a intenção aqui propor um debate acusando que os terreiros de Umbanda não assumem a ritualística, mas o ponto é esclarecer que há terreiros de Umbanda que sacralizam animais, pois em muitos textos acadêmicos, e até mesmo na internet, afirma-se algo que não condiz com a realidade.

A Umbanda, enquanto forma religiosa, reúne características que a aloca como intermediária entre os cultos populares pré-existentes. Diz-se isso

porque, ao mesmo tempo em que manteve a concepção kardecista da comunicação com os espíritos, do carma e da evolução espiritual, ela mostrou abertura às formas populares de culto africano. Entretanto, antes de incorporar tais formas, buscou purificá-las, procedendo, para tanto, à retirada dos elementos tidos como muito bárbaros, logo estigmatizados, sendo eles: o sacrifício de animais, as bebidas alcoólicas, o fumo, as danças frenéticas, a pólvora. E, caso o uso de tais elementos se fizesse necessário, partia-se para a explicação científica ofertada racionalmente pelo kardecismo (Braz, 2021, p.40).

Assim como no Candomblé, algumas vertentes da Umbanda realizam o rito de sacralização animal, e, basicamente, são imolados animais chamados de “dois pés” (aves como pombas e galináceos) e de “quatro pés” (ovinos, suínos, bovinos e caprinos). O sacrifício desses animais possui um investimento simbólico e litúrgico imprescindível para a teogonia (origem das divindades) e liturgias próprias do contexto religioso afro-brasileiro. Essa ritualística deve sempre ser reconhecida enquanto um fenômeno social que mobiliza diferentes atores com fins específicos, social e legitimamente construído. As trocas simbólicas advindas desse fenômeno são parte integrante do código de sentido oferecido por essas religiões aos seus adeptos (Tadvald, 2007).

O animal é o interlocutor entre humanos e divindades, a fim de estabelecer a aliança entre esses dois mundos através do sangue que derrama/firma o axé (vida) para manutenção do corpo físico e espiritual das pessoas e do terreiro enquanto estrutura. As rezas e as cantigas cumprem o papel de solicitar força, amor, cura, prosperidade e proteção, e, assim, o animal que chega ao terreiro é visto com outra perspectiva, ele se torna um elemento crucial para o terreiro naquele momento, ele é a “escada” para o *orun* (céu), é o canalizador de energias vitais e divinas. Cumpre o papel de sociabilizar uma relação com o fiel que vê no animal algo de divino, porque a natureza é divina por abrigar esses deuses (Orixás, Voduns e Inquices). O galo não é só um galo, é um animal destinado a Exu, irá emanar o axé desse Orixá e, portanto, alimentará Ele e a nós, humanos. Com isso, o sacrifício “[...] opera provocando uma continuidade entre a divindade e os homens, através de um animal colocado como intermediário e que, ao ser abatido, deixa aberto um canal para que a “graça divina” flua até o mundo humano” (Goldman, 1985, p.46).

Segundo Fábio Leite (2013), os animais utilizados em sacrifícios religiosos variam de acordo com a divindade cultuada, não diferenciando daqueles comumente abatidos pela pecuária brasileira, como os bodes, cabras, carneiros, porcos, codornas, patos, frangos, galos e galinhas. Tratam-se de espécies domésticas, que não correm risco de extinção, e que servem tanto na prática dos rituais religiosos como no abate realizado pela indústria pecuária para

consumo de carne e derivados.

Na recente obra do Babalorixá e antropólogo Carlos Eduardo Medawar (2023), o trabalho sobre os Orixás no Brasil e em Cuba, apresenta-se um estudo sobre a cosmogonia de acordo com a religião nagô-iorubá, aspectos das deidades que compõem esse panteão, mitologia, rezas, qualidades, comidas e animais sacrificiais destinados a cada um, e é neste último tópico que eu irei elencar aqui, pois, através de uma “pesquisa de campo e bibliográfica vivida e sentida” (Medawar, 2023, p. 13) foi possível catalogar estes animais em relação ao sacrifício às divindades segundo a cosmologia candomblecista ketu:

1. Exu - bodes, cabritos, galos³⁵ (de preferência cor preta) (p.89);
2. Oxumarê - bode, galo, galinha, galinha d’Angola, ganso codorna, porquinho da índia e preá (p.125);
3. Ogum - cabritos, galos, pombos e cachorro do mato (p.145);
4. Oxóssi - cabrito, frango, galo, galinha d’Angola, coelho, faisão, pavão e pombo (p.156);
5. Logun Edé - galos, frangos, coelho, cabrito, pintos, periquitos, carneiro, pombos, faisão e galinha d’Angola (p. 174);
6. Omolu - cabritos, preás, porquinho da índia, porcos, galos, pombos, frangos e galinha d’Angola (p.179);
7. Ossaim - bodes, galos e galinhas (p. 191);
8. Iroko - carneiro, bode, galo, pombo branco e galinha d’Angola (p. 201);
9. Nanã - cabra, porca, galinha, pomba, galinha d’Angola e rãs (p. 224);
10. Oxum - galinha d’Angola, cabra (cabrito castrado), galinha, marreca, codornas, juriti (p. 233);
11. Obá - galinha d’Angola, cabra (cabrito castrado), galinha, marreca e pata (p. 248);
12. Yewá - galinha d’Angola, cabra, pata, pombo e porquinho da índia (p. 256);
13. Yemanjá - galinha d’Angola, cabra, ovelha, galinhas, pata, pomba (todas brancas) (p. 256);
14. Xangô - carneiro, bezerro, tartarugas, codornas, galos, pombos e galinha d’Angola (p. 280);
15. Oyá - cabra, galinha, pombas e galinha d’Angola (p. 301);
16. Oxaguiã - cabra, galinha e pombas (todas brancas) galinha d’Angola e igbín (caramujo) (p. 316);

³⁵ Em alguns terreiros, faisão.

17. Oxalufã - idem (p. 326);

Eu acrescento, aqui, mais algumas deidades que, ao longo desses dois anos de etnografia, pude registrar como tomando parte na sacralização animal em minha Casa:

1. Ayrá - galo branco;
2. Vodum Bessém (divindade jeje-nagô) – ganso branco, galinha d'Angola, galo branco (sempre oferecido o casal);
3. Vodum Sorroquê (divindade jeje-nagô) - galo vermelho;
4. Iyami Oxorongá - cabra, galinha d'Angola, galinha, porca;
5. Vodum Averequete (divindade jeje-nagô) - preá, galo claro;
6. Vodum Azawane (divindade jeje-nagô) - galo carijó.

O animal é muito bem cuidado antes do rito, pois, além de ser uma criação de Oxalá (PRANDI, 2001), ele deve sempre aceitar o fato de ser abatido. Para isso há todo um processo de preparação com o animal, que precisa ser alimentado e ter água à sua disposição, pois não pode ser abatido com fome ou sede; deve-se, ademais, limpar suas patas ou pés e eles podem ser enfeitados para a realização do ritual (Beniste, 2006).

Os animais considerados de quatro patas têm o direito de recusar o convite para o abate, o que pode ser visto nos gestos de recuar ou rejeitar os alimentos que lhe são oferecidos; esses gestos são entendidos por recusa em participar do ritual, sendo, então, poupados. Já para as aves, classificadas como animais de pena ou de duas patas, o procedimento é outro: elas não podem cacarejar pois, caso isto aconteça, é entendido como uma discordância e, portanto, serão igualmente poupadas (Silveira, 2016).

Após morto e oferecido às divindades, o animal é consumido pelos devotos e seu couro pode ser utilizado para a confecção de instrumentos musicais. Por mais que alguns discursos proclamem que o animal é sagrado porque já se encontrava em ligação com as deidades, o que o torna sagrado, de fato, é o ritual que dispõe desta vida animal; portanto, o que investe o animal de sacralidade é o ritual, e por isso se diz “sacralização” (Tadvald, 2007).

A transformação do animal sacrificado em alimento também agrega uma dinâmica maior de solidariedade entre os atores envolvidos no ritual, pois todos podem usufruir do banquete, inclusive levando um pedaço da carne para casa. O ato de compartilhar e consumir os mesmos alimentos oferecidos às divindades é comum no Candomblé e tem fundamental

importância (BRITTO, LIMA, 2019). Segundo entendem os fiéis, trata-se do *Ajeum* (comer junto), que renova e fortalece os laços sagrados que unem deuses e homens (Lody, 2012). A comida funciona como elo dessa comunhão ou aliança divina. Como ensina Fernández-Armesto (2004, p. 30), “a maioria das sociedades tem hábitos alimentares que pertencem à esfera do sagrado: existem substâncias que consumimos para nos tornar sagrados³⁶ ou íntimos dos deuses ou dos espíritos³⁷”.

Segundo Lody, o destino final da carne do animal sacrificado é virar comida, pois alimentará os humanos e os deuses, e através do qual os vínculos são estabelecidos, laços de comunhão e sociabilidade são fortalecidos. No terreiro se alimenta o corpo e a alma, come-se além da boca:

Comer além da boca é uma ampliação sobre o conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. Tudo está na permanente lembrança e ação de que tudo come. Come o chão, come a cumeeira³⁸, come a porta, come o portão, comem os assentamentos, árvores; enfim, comer é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestrais e religiosos do terreiro (Lody, 2012, p. 27).

O *ixé* (comida votiva) permite que se espalhe o *axé* para muitos lugares e entre várias pessoas. A cozinha de um terreiro pode ser considerada um dos locais mais importantes, talvez abaixo somente do *pegi* (altar) onde, dentre outras coisas, são realizadas as imolações. A cozinha é em um lugar sagrado (Tadvald, 2007).

Em África, tudo que se consumia e compartilhava com a divindade. Não existia uma separação entre o homem e a divindade. Sagrado e profano não eram dissociados. [...] Tudo é compartilhado. Isso é o que define o que é *axé*. Solidariedade (Ávila, 2006, p. 65-6 apud Tadvald, 2007, p.130).

Conforme a literatura, o Candomblé é uma das religiões que mais possuem rituais interligados por alimentos, onde maneiras de preparar, de oferecer, atitudes e os rituais propriamente ditos estão repletos de significados simbólicos, econômicos e sociais, sendo de alta importância para comunicação em linguagem própria – a comida. Oferecer alimento aos deuses do Candomblé é ter insigne honra de “comer” com eles, garantindo, dessa forma, a presença dos orixás na vida das pessoas (Beltrame, II; Morando, M. 2008, p.246 apud Santos, 2018, p. 68).

³⁶ Aqui diz respeito aos alimentos que os iaô consomem durante seu tempo de recolhimento no terreiro em seu período de iniciação do Candomblé.

³⁷ Essa intimidade com divindades e entidades se estabelece pelo consumo de alimentos após as festas destinadas a esses seres, é um momento em que o terreiro se une para oferecer e agradecer pelo ciclo que se encerra/inicia. São preparadas as comidas e comemos com Eles.

³⁸ Fundamento disposto no centro do terreiro responsável pela ligação entre o Céu e a Terra.

O axé (energia) está em tudo, e é por isso que a sacralização vai além do simples ato de matar um animal para uma divindade; e é “no sangue do animal que está o axé, e o contato com esse sangue sacrificial (*ejé*) que está a possibilidade de apreensão de axé” (Ramos, 2016, pp. 177). É através da carne e do sangue animal que são retiradas a fonte de vida, a celebração da fé ocorrendo a fim de renovar as forças elementares pela dinâmica da divindade (Corrêa, Oliveira, 2021).

De acordo com a discussão jurista que Laura Braz (2021) realiza sobre a ritualística e as leis que tentaram proibi-la, o abate religioso afro-brasileiro apresenta, por função, ritualizar a vida que engendra mais vida (social e divina), como também produzir e reproduzir coletivamente as relações da vida. Segundo a cosmologia africana a compreensão sobre

[...] o cosmos candomblecista poderia bem ser representado por uma enorme boca que necessita ser ressarcida permanentemente, ou como um ventre, onde se gesta a vida biológica, a vida espiritual (o honko, quarto iniciático), e onde se deposita a comida que irá gerar novas formas de vida energética. Com efeito, segundo a cosmovisão do Candomblé, tudo come, comem os altares para que sejam instituídos, comem, dessa forma, as divindades, comem os objetos rituais, come a cabeça que é a vasilha da identidade e morada da divindade, comem os lugares centrais do templo, comem as pessoas na mesa com as divindades, comem as doenças para que estas não comam o paciente. Nesse quadro, alimentos, animais e pessoas participam de uma cadeia de sentidos baseada na nutrição biológica e espiritual, que produz união, ordem cósmica e sentidos sociológicos” (Dias, 2019, p. apud Braz, 2021, p.67).

Para Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, localizado em Salvador (BA), a cosmologia candomblecista ketu entende a vida animal e o sacrifício

Os animais são reverenciados desde que são escolhidos nas feiras livres, até o momento em que são oferecidos aos Orixás, quando cobrimos seus olhos com folhas específicas e cantamos a fim de diminuir o estresse que eles possam estar sentindo. Além disso, eles não são animais quaisquer, são escolhidos aqueles que o sacerdote consagrado para esta função percebe que já estão no momento de passar para outro estágio evolutivo. Não matamos o animal, damos a ele um novo nascimento, por isso cantamos: Bi ewe yeje para lala ie, Ògún pere pa = Demos-lhes um novo nascimento, você resistiu à prova, ultrapassou seguramente privações e sofrimentos, você não está morto, está vivo. Somente Ogun mata³⁹.

Conforme Tadvald salienta, nesses rituais existem animais específicos para serem imolados para deidades específicas e por objetivos específicos. Para ele, “até hoje” (2007), são rituais marcados por uma aura de mistério, pois dificilmente um terreiro os realiza de

³⁹ In.: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-ritual-e-sacrificio/> Acesso em: 06.02.2024.

forma pública, e aqueles que eventualmente assim o realizam, raramente deixam não iniciados presenciarem todos os eventos do ritual: “na qualidade de pesquisador, presenciei alguns destes rituais e descreverei a seguir brevemente um deles com o intuito de chamar a atenção para alguns elementos simbólicos que são recorrentes nestes eventos” (p.131),

Confesso que me senti desconfortado com tudo aquilo, o cheiro do sangue, os animais mortos, etc, mas esta não era a questão. O ritual em si permitiu a observação de uma liturgia muito sofisticada e difícil de ser apreendida facilmente por um pesquisador, de sorte que fui compondo meu entendimento em eventos posteriores (Tadvald, 2007, p.132.).

Ao contrário de Tadvald, na primeira sacralização animal em meu *Ilé* eu não senti medo e nem desconforto, ao longo do tempo me acostumei com cheiro, texturas e líquidos; mas o primeiro ponto a declarar é que eu parto de uma posição de nativa para a de uma pesquisadora, fator que determina muita coisa. Mas o desconforto que eu tenho com essa temática é o de escrever sobre ela. Por ser “uma liturgia muito sofisticada e difícil”, coloquei-me nessa tarefa de transcrever nessas linhas os ritos, os fiéis, seus corpos, as vestimentas, os comportamentos, o animal que chega, quando ele é alimentado, rezado, a faca amolada e sacralizada, as rezas e cantigas entoadas, o corte, o sangue, o obi, o aláfia⁴⁰ (confirmado), o preparo e o despacho. Nos seus detalhes, na sua ordem, com respeito que me foi confiado.

A substância sangue, do animal sacralizado, agencia a relação entre pessoas, animais e a deidade, quando é derramado nos instrumentos que compõem o fundamento: um vasilhame de barro (quartilhão) ou prato de barro (alguidar) em que serão depositados alimentos, sangue e carne animal de cada deidade e/ou entidade. Ocorre uma conexão, nesta relação, entre a pessoa e vários seres extra-humanos (sangue, pedra, animal, plantas e deuses).

Em entrevista, meu Babalorixá me disse que a hierarquia dos animais a serem sacralizados se organiza colocando, primeiro, os de quatro patas, considerados mais “elevados” do que os de duas patas. Pois, como ele disse, “a gente gosta de ganhar presente bom, nós gostamos de dar presente bom, então, a divindade também se agrada quando a oferenda é assim”. Porém, enfatiza que, quando o terreiro não consegue sacralizar animais de quatro patas todo mês, ou com uma certa frequência, não tem problema, o que conta “é a oferenda que realizamos, se tiver condições apenas de dar um galo, dê, mas é bom que ao menos uma vez no ano possamos oferecer um animal maior em forma de agradecimento”.

⁴⁰ Significa “tudo de mais maravilhoso”. Nos jogos divinatórios como os búzios ou obi, é a resposta para “confirmada, aceito”.

E acrescenta que o conjunto dos animais destinados a alimentar os Orixás, Voduns e Inquices teve sua formação durante os primeiros cultos candomblecistas no nordeste brasileiro, de acordo com o que os escravizados tinham acesso, galos e galinhas inicialmente, para depois, outros animais serem catalogados para cada deidade, conforme o conhecimento oral ia chegando e se estabelecendo nos terreiros Candomblé.

Conta também, que os animais devem ser adquiridos de pessoas que criam e comercializam apenas para terreiros, pois, assim, sabe-se que na origem esses seres não enfrentaram condições insalubres e até de violência. Ao longo da vivência em terreiro, os filhos e filhas de santo são ensinados a cuidar desses animais, a gaiola, viveiro ou quintal em que ficam dispostos devem ser diariamente limpas, comida e água sempre fornecidas até que o rito ocorra. Em janeiro de 2024 eu assumi a responsabilidade de cuidar das seis aves que seriam sacralizadas na feitura de nossa irmã de santo, eu trocava a água e colocava comida para os dois frangos brancos, três galos escuros e uma galinha d'Angola, além de limpar o espaço. Dia ou outro eu escolhi algum irmão de santo para me ajudar, pois esta tarefa é muito importante no terreiro, cuidar do animal que será oferenda.

Na discussão do texto *A relação do Candomblé e a natureza*, dissertação de mestrado de Cléver dos Santos (2015), uma etnografia realizada em um terreiro de Candomblé Ketu em Belém (PA), são apresentadas as diversas formas de apropriação social, cultural e mágico-religiosa da biodiversidade faunística, com enfoque na vida animal; o autor discute os animais sacralizados (compreendendo o processo da compra e escolha das espécies animais em feiras, pet shops e criadores familiares), aqueles animais criados nos terreiros (levando em conta o espaço e tempo das pessoas para o cuidado, haja visto que muitos terreiros estão em imóveis urbanos, a possibilidade de cultivo de folhas, os espaços de vida dos animais são restritos e passam por adaptações). Como o *Ilé* é um terreiro em um bairro urbano, a criação de certos animais necessários para a ritualística se torna mais complicada. O que ocorreu nesse contexto foi adequar determinados lugares a fim de abrigar esses animais até que a ritualística ocorra: no exemplo etnográfico aqui apresentado, a garagem da casa do Babalorixá.



Imagem 14-Assentamento do Vodum Bessém, quartilhão envolto pelo fio de conta com as cores da divindade, com manchas de sangue de sua última alimentação e testículos do bode branco (sacralização de animal branco), embaixo, pele de cobra⁴¹ (Foto da autora, 2023).

⁴¹ Animal criado pelo Babalorixá.



Imagem 15- Assentamento do Caboclo Pena Preta. Sobre o alguidar, patas de onça parda⁴²; o pedaço de piso serve para a entidade do dia riscar seu ponto (Foto da autora, 2023).

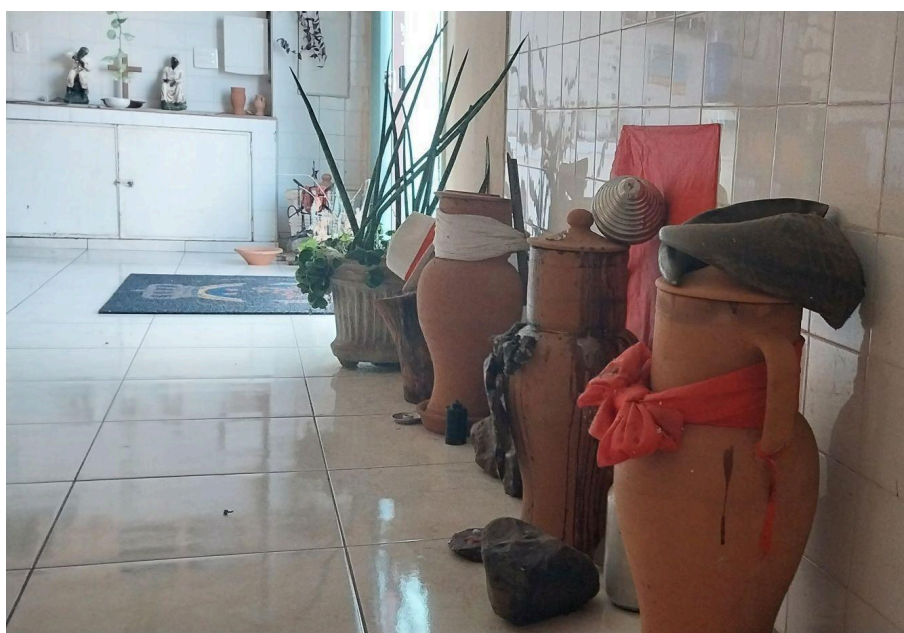


Imagem 16- Assentamento de Airá e Iansã (Foto da autora, 2023).

⁴² A onça foi localizada pelo avô de um irmão de santo, ele estava pedalando em uma estrada da cidade e avistou o animal sem vida, fora atropelado. Ele de imediato ligou para seu neto e perguntou se serviria para o terreiro; horas mais tarde, o Babalorixá se dirigiu até o local e conseguiu retirar as patas e a cauda, o resto do animal já tinha sido comido pelas aves. Um dos animais que regem a linha de caboclo na Umbanda são esses animais silvestres de grande porte, mas como a religião não sacraliza esta categoria, foi possível obtê-la a fim de colocá-la no fundamento da entidade das matas.



Imagem 15- Assentamento de Ogum (Foto da autora, 2023).

2.2- A SACRALIZAÇÃO DE ANIMAIS DE DUAS PATAS

Em janeiro de 2020 ocorreu a primeira sacralização animal do *Ilé*, quando se fez necessária a comunicação com o Orixá Exu e com o Vodum Sorroquê, solicitando sua proteção. Para tal realizou-se a imolação de dois galos pretos.

Todos do terreiro estavam arrumando o espaço, de roupas e panos brancos na cabeça, havíamos tomado banho de ervas horas antes. Foi quando eu notei uma Fiat Fiorino branca parada em frente, com o portão entreaberto um homem desceu com duas sacolas de lona, meu

Babalorixá entrou logo atrás e, ao passar pelo corredor que dava para o fundo da casa, local onde nós fazíamos nossos trabalhos espirituais, os animais foram colocados no chão e permaneceram o tempo todo naquele saco apropriado para que fosse possível respirar.

Ao iniciarmos a ritualística, com a faca separada, os animais foram pegos pelo tronco e foram levados até a torneira para lavar o bico e os pés. Horas antes eles haviam sido alimentados e foi-lhes oferecida água. Todos ali estavam ansiosos, assustados, talvez temerosos. Em roda, iniciamos as rezas e cantigas. Com os pés amarrados e fora do saco, esses dois galos permanecem sentados próximos a nós. Na ocasião, a sacralização animal foi realizada pela entidade preto-velho Bento Juremeiro; atualmente, o próprio Babalorixá já realiza este rito sem incorporar devido aos anos de prática e ensinamentos passados. Em roda, todos nos mantivemos de pé, cantávamos o tempo todo, a mãe de santo com *adjá*⁴³, e a entidade imolando o animal no pescoço de forma rápida. Sangue despejado no alguidar, cabeça colocada em cima dos elementos que compõem o assentamento, o resto do animal é separado para depois ser despachado no devido lugar, enterrado em uma mata.

O Orixá Exu é cultuado na entrada dos terreiros, no qual são feitas oferendas de sua comida (padê feito com farofa de milho, cachaça, sete pimentas e ocasionalmente a cabeça e sangue de um galo preto); isso ocorre porque nenhuma iniciação pode ocorrer sem antes entoar e dar-lhe sua oferenda antes de todos os outros (Silva, 2022). Como conta o itã, selecionei três passagens que nos ensinam os fundamentos deste rito: Exu come primeiro e quais são os animais que as divindades comem,

Exu era o irmão mais novo de Ogum, Odé e outros orixás. Era tão turbulento e criava tanta confusão que um dia o rei, já não suportando sua malfazeja índole, resolveu castigá-lo com severidade. Para impedir que fosse aprisionado, os irmãos o aconselharam a deixar o país. Mas enquanto Exu estava no exílio, seus irmãos continuavam a receber festas e louvações. Exu não era mais lembrado, ninguém tinha notícias de seu paradeiro. Então, usando mil disfarces, Exu visitava seu país, rondando, nos dias de festa, as portas dos velhos santuários. Mas ninguém o reconhecia assim disfarçado e nenhum alimento lhe era ofertado. Vingou-se ele, semeando sobre o reino toda sorte de desassossego, desgraça e confusão. Assim o rei decidiu proibir todas as atividades religiosas, até que se descobrissem as causas desses males. Então os Babalorixás reuniram-se em comitiva e foram consultar um babalaô que residia nas portas da cidade. O babalaô jogou os búzios e Exu foi quem falou no jogo. Disse nos odus que tinha sido esquecido por todos. Que exigia receber sacrifícios antes dos demais e que fossem para ele os primeiros cânticos cerimoniais. O babalaô jogou os búzios e disse que oferecessem um bode e sete galos a Exu. Os Babalorixás caçoaram do

⁴³ Instrumento sagrado nos cultos candomblecistas, é uma sineta de metal, sua função é invocar os orixás, chamar os crentes para o ritual de “dar comida” ao santo, ou para reverenciá-lo, além de acompanhar as danças e os toques do atabaque (Andrade 1982, p. 9; Marcondes 1977, p. 6).

babalaô, não deram a menor importância às suas recomendações e ficaram por ali sentados, cantando e rindo dele. Quando quiseram levantar-se para ir embora, estavam todos grudados nas cadeiras. Sim, era mais uma das ofensas de Exu! O babalaô então pôs a mão no ombro de cada um e todos puderam levantar-se livremente. Disse a eles que fizessem como fazia ele próprio: que o primeiro sacrifício fosse para acalmar Exu. Assim convencidos, foi o que fizeram os pais e mães de santo, naquele dia e sempre desde então⁴⁴.

Havia um povo que estava corrompido, as pessoas estavam cheias de maldade e já nem respeitavam seus familiares, e suas maldades eram tantas que chegavam a ser criminosos. E foi então que Eleguá [Exu] e Ogum se queixaram a Olofim e este, vendo que era verdade o que lhe disseram os santos, ordenou que Ogum pegasse um facão, se colocasse na entrada do povoado e cortasse a cabeça da primeira pessoa que entrasse. Ocorreu que Obatalá tinha de fazer ebó e era o único que podia entrar naquele povoado, isso era de conhecimento de Ogum. Um dia, Obatalá se dirigia a aldeia e encontrou um bode que estava comendo erva do caminho. O bode levou a grande sacola que Obatalá carregava, Exu viu que duas pessoas se aproximavam e informou a Ogum, este preparou seu facão. Ogum deixou cair o facão com tanta força que a cabeça do bode rodou pela terra. Enquanto seu corpo caía sob as pernas de Obatalá, este permaneceu parado no seu posto, Ogum e Exu saborearam a cabeça. Obatalá seguiu para seu trabalho, Olofim disse: “enquanto o mundo for mundo, o bode, será sacrificado para todos os que gostam de carne”. Obatalá fez ebó e limpou aquele povo de todas as más influências, e o povoado seguiu vivendo tranquilo (Angarica, 1955, p.47 apud Silva, 2022, p.426).

Um dia, Ogum, que tinha ódio do galo e queria ganhar a simpatia de Exu, disse: “Oi, Exu, você sabe o que me diz o galo? Que Olofim não é sério, que fazia e desfazia com uma virgem lá no quarto e, que quando saía, fazia-se de sério”. Depois disso, Exu foi correndo para onde estava Olofim e disse-lhe:”Olofim, Ogum disse que o galo lhe contou que você não é sério, que fazia e desfazia com uma virgem, lá em cima no aposento”. Então Olofim perguntou ao galo se era verdade o que dizia Ogum. O galo negou as acusações e, por sua vez, acusou Exu e Ogum de brigões e fofoqueiros. Olofim disse:” Acucó, por andar em companhia de duas pessoas, de hoje em diante, você será comida e alimento dos outros”. Ogum comeu-o (Angarica, 1955, p.62 apud Silva, 2022, p.427).

No dia da ritualística, cantamos:

Egba rà bó ago mojuba rà
Tenho fé e peço licença para louvá-lo em minha
casa

Egba Kose
Tenho fé, assim seja

Egba rà bó ago mojuba rà
Tenho fé e peço licença para louvá-lo em minha
casa

⁴⁴ Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/Orix%C3%A1s.pdf>

E mó dé ko e ko
Nossa casa está limpa. Proteja a nossa terra

Egba rà bó ago mojúba rà
Tenho fé e peço licença para louvá-lo em minha
casa

Lè gbálè èsù Ioná
Seu poder exu, limpa o caminho⁴⁵

As obrigações para Vodum Sorroquê, divindade da nação Jeje que o *Ilé* adota, existem porque ele é responsável por ser o mensageiro que abre o caminho para os demais Voduns (Gonçalves Da Silva, 2019 apud Parés, 2006). Por ser semelhante⁴⁶ ao orixá Ogum Xoroquê, no dia em específico entoamos a seguinte cantiga:

Ògún onirè o a koro Onire re gbé de
Ogun Onire pedimos que traga suas
dádivas para este lugar e para nós

Ògún se kó re nde se kó re
Ogun, corte e nos ensine a cortar, atrair e cortar,
nos ensine a cortar

E pá ní òbe Ògún pá ní obé
Sua faca mata, Ogun, sua faca mata

O ni ko tó
Ele é dono da terra)

O ni ko tó nile Ògún
Ele é o dono da terra e protege a nossa casa

O ni awa ba já
Ele é um guerreiro

O ni ko to to ba òbe
Ele é dono da terra e o dono da faca⁴⁷

Depois do animal sacralizado no fundamento da divindade e confirmado pelo jogo de búzios sobre o aceite do rito, realizam-se os seguintes procedimentos: após a execução da sacralização, prepara-se o alimento para a divindade que será colocada no fundamento, e

⁴⁵ Cantiga em iorubá para o Orixá Exu, Candomblé nação ketu. Disponível em: <http://www.juntosnocandomble.com.br/2014/04/xire-do-orixa-exu-da-nacao-ketu-do-candomble-com-letra-e-traducao.html> Acesso em: 20.11.2023.

⁴⁶ Dado que alguns itãs e cantigas do jeje não foram traduzidas, em algumas ocasiões há essa necessidade de se associar Orixás com Voduns por questões ritualísticas, quando estas puderem ser realizadas.

⁴⁷ Cantiga em iorubá para o Orixá Ogum, Candomblé nação Ketu. Grifo meu. disponível em: <http://ileaseegbeomorisogum.blogspot.com/2012/11/cantigas-de-xire-de-ogum.html> Acesso em: 20.11.2023.

depois irá nos alimentar. Caso a sacralização animal seja negada, deverá ser realizada novamente, em outro momento.

Despejando água quente nos dois animais, nós, filhos e filhas de santo, iniciamos a depenagem, sentados em dois grupos de pessoas aprendemos ali na hora. Sem as penas, o galo de Exu foi cortado em várias partes pelo pai de santo, depois desossado, a carne do animal foi cozida pela mãe de santo, em uma panela, a cebola roxa cortada em círculos foi cozinhada com azeite de dendê para depois despejar a carne e prepará-la. Após tudo pronto, o preparo foi servido por ordem hierárquica entre os filhos e filhas de santo (dos mais velhos para os mais novos) que comem, normalmente em silêncio; ao fim, partilhamos o alimento com os vizinhos, amigos e/ou familiares adeptos da religião. Algumas penas foram separadas para serem colocadas no alguidar, outras partes de corpo e órgãos foram enterrados em uma mata, pois acredita-se que a terra também come e precisa do axé.

Depois da comensalidade, iniciou-se a limpeza. O sangue que respingou pelo chão do terreiro foi retirado com pano úmido, o pano foi torcido nas plantas, para que esse sangue animal (axé) pudesse alimentar todos os seres dali, incluindo os vegetais. Caso houver vestígio de sangue no corpo ele deve ser retirado de imediato, o da roupa, lavado, e é aconselhável que para este tipo de tarefa religiosa use-se a “roupa de função”, termo que designa trabalhos mais braçais que compõem o fazer religioso, como preparar a comida de santo, a sacralização animal, a faxina no terreiro, o banho de cachoeira, os trabalhos espirituais realizados na mata, entre outros.

Por ter sido a primeira sacralização do terreiro, todos nós estávamos assustados e uns aprendendo com os outros, as emoções transitavam entre receio e enfurecimento. Até hoje, em algumas ocasiões, a mãe de santo faz questão de me lembrar que, após a sacralização animal ela brigou (“sério”) com o pai de santo porque, em seus 30 anos de Umbanda (na época), ela nunca tinha vivenciado tal experiência, achava aquilo crueldade e não tinha coragem de fazer, porém, nos dias de hoje corta qualquer animal, se precisar. Ela relata que, com o tempo, foi entendendo essa dinâmica “candomblecista” e acha de suma importância para a religião.

Muitos sentimentos e energias transitam em um momento como este, e é por isso que se deve levar em conta desde o início que o animal ali disposto a se tornar sacro, a fim de um objetivo comum entre humano e deidade, é tratado com todo respeito que uma deidade merece, sem maus tratos, sem imolação demorada ou violenta; e deve-se considerar, igualmente, que não é apenas uma carcaça animal, o ser outro-que-humano possui agência

(axé-força-energia) no momento em que é escolhido, durante a sacralização quando transiciona (no seu sentido jurídico de acordo entre ambas as partes) entre o Humano e a Deidade em todos os seus elementos corpóreos que alimentaram-serviram-fundamentaram uma deidade ali evocada: os órgãos específicos depositados os assentamentos de Exu e Sorroquê, corpo cozido e muito bem temperado – para Eles e para nós –, penas ornamentando o alguidar dessas deidades. Todos esses processos envolvem um fundamento.



Imagem 18- Assentamento do Orixá Exu, a frente padê - farinha com dendê e pimenta, um pequeno recipiente de alumínio para acender a vela, ao lado direito uma quartinha de água, do lado esquerdo, sua bebida alcoólica (Foto da autora, 2023).



Imagem 19 - Assentamento de Vodum Sorroquê (Foto da autora, 2022).

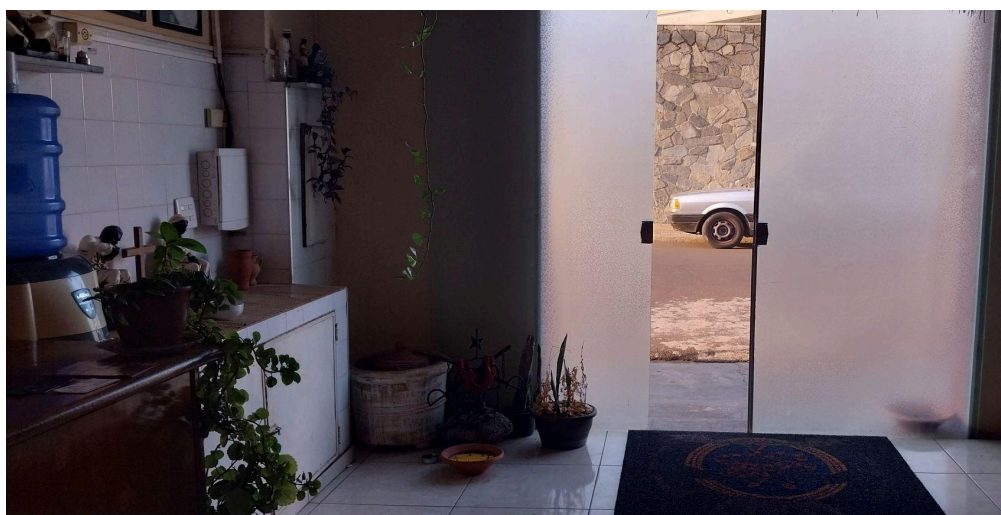


Imagem 20- Entrada do terreiro, ao lado direito (de quem entra) assentamento de Vodum Sorroquê, na bancada do mesmo lado, um casal de preto-velhos, acima entidade malandro e cigana (Foto da autora, 2022).

2.3- A SACRALIZAÇÃO DE ANIMAL DE QUATRO PATAS

Em maio de 2022 foi realizada a sacralização de uma cabra com o intuito de proteção espiritual para nosso terreiro. Tomo este evento em particular, aqui, para discutir a sacralização dos animais de quatro patas. O animal estava no piso superior do terreiro, já que é um imóvel antigo em um bairro urbano da cidade⁴⁸; a parte da laje, que serviria como local de festividade, é utilizado para o armazenamento das plantas e folhas cultivadas e secas, aves e animais maiores que passarão um período no terreiro e outros elementos, como sacos de terra, galho seco, telha tijolos etc.

No dia em questão, um domingo de manhã, a cabra branca foi trazida para a parte inferior, onde fica o terreiro, e, puxada por uma corda no pescoço, foi direcionada até a parte esquerda do local do barracão, próximo aos atabaques. Ali, recebeu água e permaneceu até o início do rito. Estávamos em roda, filhas de santo, e poucos homens, apenas três. O animal, do sexo feminino, iria ser oferendado a um grupo de deidades do panteão africano, Iyami Oxorongá (*Iyami Oshorongá*); como seus cultos são secretos pelo fato de os seus conhecimentos serem transmitidos apenas a iniciados, deter-me-ei aqui a breves considerações a seu respeito. Segundo meu pai de santo, As Grandes Mães, “as Iyami Oxorongá representam o poder ancestral feminino e os elementos místicos da mulher em seu duplo aspecto: protetor e generoso, perigoso e destrutivo. Todos os orixás femininos são detentores deste poder⁴⁹; por isso, a presença de mais mulheres no terreiro do que homens.

Ao dar folhas de cajueiro para a cabra, o pai de santo solta a expressão “ah, entendi”; aquilo me chamou atenção, pois estou na constante tarefa de participar dos trabalhos religiosos e de observar esses trabalhos, e claro, não estava com caderno de campo na hora para registrar tudo e nem pude pedir para que se repetisse a cena, pois toda ritualística de sacralização animal envolve horas de trabalho. No fim, as observações que fiz tiveram de serão lembradas depois com a devida atenção, mas sempre acompanhadas de um lapso.

A folha de caju (*Èwé Èjóju*) é oferecida excepcionalmente aos animais de quatro patas, pois a árvore de caju (*Èjóju*), a de mamona (*Èwé lará*), a jaqueira (*Apáòkà*), e as folhas de *Iroko* – a gameleira (*Igi opón funfun*), na cosmologia candomblecista ketu representam a morada dos ancestrais e das Grandes Iyami (Mães). Ao oferecer algumas folhas ao animal que será sacralizado indicam um convite a participação neste rito, e, portanto, ser a oferenda na comunicação e manutenção das relações entre humanos e divindades. Ao comê-las, o

⁴⁸ O atual endereço é o quarto imóvel em que o *Ilé* reside.

⁴⁹ Trecho retirado de: <https://oduduwa.com.br/?cont=temple-iyami-oxoronga> Acesso em: 20.11.2023.

animal nos comunica que ele aceitou, sendo neste momento que o Babalorixá amarra sua boca com uma corda e inicia o corte na garganta do animal que concordou em ser oferendado.

Na nossa nação, nós damos folha de caju, pois eu aprendi com meu Pai [Tico D'Ogum] que o cajueiro é muito sagrada para a gente, são árvores que habitam as Grandes Iyami, elas habitam na copa dessas árvores. Essas árvores representam a nossa ancestralidade, trazem o poder dos nossos ancestrais. Sabendo que o animal é o portador do axé do Orixá, ele possui esse axé nele, ao oferecer a folha da nossa ancestralidade para ele, eu estou convidando ele a se doar ao Orixá, não só por mim, mas por toda nossa ancestralidade. Ao comer as folhas, ele aceita o meu pedido e os pedidos da minha ancestralidade, a partir daí, ao segurar a folha na boca, amarra-se com a corda envolta e o animal se ajoelha para o corte (Babalorixá Henrique, caderno de campo, 2024).

Após o animal comer a folhagem, sinal de aceitação para o rito, o Babalorixá a segurou com uma mão e com a outra a *obé* (faca sacrificial), a mãe de santo ao lado ajudando a segurar a cabeça, e nós, quatro filhas de santo escolhidas para segurar o animal durante o corte. A cantiga em iorubá continuou, os homens nesse momento saíram da roda e ficaram agachados em forma de respeito às Senhoras. Uma das filhas, segurando as pernas da frente, e outra as de trás, eu fiquei de segurar a cabeça junto com a mãe, o Babalorixá realizando o corte e a filha posicionada embaixo do pescoço do animal, para que, quando o sangue jorrasse, recolhê-lo e armazená-lo em uma bacia para depois ser depositado nos devidos assentamentos.

O Babalorixá utilizou a corda que estava no do pescoço do animal para enrolar a sua boca e assim realizar o corte em seu pescoço, sendo este rápido e certo, pois o animal não pode sofrer ou passar por uma morte demorada, sentimentos como dó ou pena, geram uma apreensão que é espelhada no animal, fazendo com que este não aceite ser oferendado ou tenha uma imolação sofrida e demorada. O dar trabalho para morrer (Lima, Vander Velden, 2019) pode ser notado quando o Babalorixá encontra dificuldades em cortar o pescoço do animal, sejam animais de duas ou de quatro patas. As demais pessoas que estão auxiliando a imolação também sentiriam o resultado da piedade de alguns expressada no animal – trarei exemplo dessa mistura de emoções no próximo tópico.

A faca afiada, e separada exclusivamente para o corte durante a sacralização animal, é preparada ritualisticamente quando é regada com azeite de dendê no fundamento de Ogum, Ele, o criador e dono do ferro e tudo que é produzido a partir desse minério metalúrgica. Ao passar dendê (a bebida de Ogum) na faca, pedimos permissão a esse Orixá para que essa

morte seja recebida ao seu destinatário, e que seja de acordo com o fundamento candomblecista, sem violência.

Durante a cantiga, o momento de segurar o animal a fim de não o machucar, de se atentar ao que poderá vir, o corte em si é rápido, e se eu pudesse relatar em palavras, seria mais o menos assim: imagine o som de uma folha sulfite sendo rasgada de ponta a ponta, acho que eu exemplificaria esse momento assim, a faca rasgando, o som ecoando, Ogum cortando. A cabeça foi se soltando, e eu, naquele momento de experiência mais vívida e aproximada, segurava pelo pequeno chifre daquele animal, olhava para minha mãe de santo ao meu lado, observava minhas irmãs, sentia e tentava observar a todos ali, por que sim, eu precisava lembrar e relatar tudo, todos.

Dado o corte, encerrada a ritualística – e é claro, não relatei passo a passo o que ocorreu – , a sacralização animal acabou. Na verdade, parte dela acabou, porque os demais filhos limpam o sangue do local, despejando-o nas plantas em volta, um filho de santo, com ajuda de duas irmãs, retirou cuidadosamente todo o couro da cabra, as partes da carcaça foram cortadas e distribuídas entre os presentes para que cada um se alimentasse depois. Outras tantas partes foram designadas para os fundamentos, vísceras e patas. A cabeça da cabra hoje compõe um cajado na qual só o pai e a mãe de santo podem tocar.

Refiro-me aos trabalhos espirituais com uma certa discrição, pois alguns estão autorizados a terem todo o processo ritualístico divulgado, diferente da realização dos assentamentos que compõem o terreiro, pois todas estas divindades estão revestidas de segredos e conhecimentos que só cabem ao Babalorixá e à Yalorixá saber, e, em alguns casos, explicar esses ensinamentos aos filhos e filhas de santo na intenção desses não divulgarem a ninguém. Ou seja, o que está dentro dos quartilhões que aqui divulgo eu desconheço e, mesmo se soubesse, nunca poderia falar, ainda mais em um texto acadêmico.

Em nenhum momento as minhas densas descrições sobre alguns procedimentos realizados não foram na intenção de causar algum mal estar, exibicionismo, falta de ética ou até mesmo uma narração que argumente pelo sofrimento que as religiões de matriz africana supostamente impõem à vida dos seres outros- que-humanos. Segurar, amarrar, cortar, são procedimentos que vários outros campos realizaram com os animais, sejam os abatedouros industriais ou mais “humanizados”, a imolação em fundo de quintal ou em roça para consumo familiar, a caça e às vezes mesmo a pesca.

Imagem 21- Cabeça da cabra sacralizado às Grandes Mães. Acima, cabeça de javali⁵⁰, cuja carcaça foi dada por um filho e destinada ao Caboclo do Ilé. (Foto da autora, 2022).



Imagem 22- Cajado da cabra sacralizada, ao lado direito, couro do bode anteriormente sacralizado em outra ocasião, estas cadeiras são das divindades/entidades sentarem (Foto da autora, 2022).

⁵⁰ O animal foi doado por um irmão de santo que realizava caça, para o Babalorixá oferecer a cabeça de javali para o caboclo que rege o terreiro, o Caboclo Pena Preta.



Imagem 23- Assentamento das Grandes Mães. O quartilhão menor, com cabaça e pano branco enrolado, ao meio, é o assentamento das Grandes Mães (Foto da autora, 2023).

2.4- A SACRALIZAÇÃO ANIMAL PARA VODUM BESSÉM: O BODE BRANCO E AS DIVINDADES EM TERRA

Era um domingo de manhã. Pouco a pouco os filhos e filhas de santo chegavam. Cada qual realizava sua função antes da sacralização tão esperada nestes quatro anos de terreiro, pois finalmente iríamos dar um animal para Vodum Bessém. Depois de dois meses de doação financeira entre cerca de cinquenta pessoas, os animais foram comprados: o bode e quatro galos, todos brancos.

Eu estava na cozinha lavando a louça, ouvi comentários de que o carro da PM (Polícia Militar) estava andando devagar na rua do terreiro, e como a porta estava aberta, eles olhavam para dentro e em seguida saíam. Depois de três vezes passando em frente, um carro parou, pediu para falar com o responsável, e eu, na cozinha, fui informada e de pronto fui até a porta ver o ocorrido. Com guardanapo no ombro, acompanhei a conversa de um casal de policiais com meu Babalorixá: “nós recebemos uma denúncia, uma vizinha viu um bode entrar no terreiro, isso procede?” Meu pai de santo, respondeu que sim, e logo explicou que, por ser um terreiro de Candomblé, realiza-se ali o sacrifício animal, para que, depois, nós nos alimentemos da carne.

O policial respondeu que compreendia que esta ritualística devia acontecer, “por que está garantido na lei” e eles não podem interferir, mas como receberam uma denúncia precisaram averiguar, pois, segundo ele “se fosse uma criança, aí seria crime”. Sim, o contraponto da matança animal que realizamos foi o exemplo de um ser humano, fator que

algumas pessoas ainda associam à religião afro⁵¹. Após esse comentário, meu Babalorixá só concordou com a cabeça, e eu, próxima ao meu irmão de santo D'Ogum, fiquei quieta. Foram solicitados os dados do meu pai e depois os policiais foram embora. Então, voltamos aos nossos afazeres.

Eu só pensava, que isso tinha que ir para a escrita da minha dissertação. Então, voltei para a louça. Quando falo que, para esta ritualística, devemos preparar nosso corpo, outro aspecto importante que envolve essa preparação é a mente, fator determinante para o desenvolver do ritual. Dado esse episódio comentado, precisávamos focar em energias boas para que ocorresse tudo bem. Medo, angústia, ódio, tristeza, são emoções que, para nosso dogma, interferem muito no trabalho espiritual, e quando se fala de vida animal, a “dó” é um dos mais preocupantes. Sempre que um filho novo chega ao terreiro Ihe é explicado sobre a ritualística, e ele é avisado de que, em algum momento, ele irá passar por este rito. Em alguns casos eu sou solicitada a explicar, mas sempre solto um: “relaxa, quando você menos esperar acabou tudo e você vai estar depenando”, ou “quando você estiver comendo, você nem vai se lembrar da onde veio, não tenha dó, pense que é o axé”. No dia em questão tínhamos quatro pessoas que nunca haviam participado da ritualística, e eu no meu dever de observá-las.

Terreiro limpo e arrumado, os animais dispostos na garagem, foram designadas pessoas para segurarem os galos, eu, minha irmã de Iemanjá, a iaô de Oxaguiã e a irmã de Iansã. Em roda, dendê na faca (*obé*), Babalorixá segurando o bode por uma corda em seu pescoço e Ihe oferecendo folhas de caju. Nós, rezando a Bessém, juntamente com o *paô*, sequência de palmas (3 seguidas de 7).

Dan, Dan korê Dan, Dan korê
Dan,
Dan korê Dan
Bessem na uncre, a uncre demi,
Arroboboï, Kolofe
Lerio

Dan, Dan korê Dan

⁵¹ Dizeres como “*Sacrificar crianças também já foi parte da cultura e tradição humana*” (Oro, Carvalho, Scuro, 2017) foram proferidos por ativistas das causas animais em uma manifestação no Mercado Público de Porto Alegre (RS) a favor a votação do PL 21/2015. Durante minha pesquisa bibliográfica, me deparei com inúmeros comentários e associações de que as religiões afro-brasileiras sacrificam os animais assim como antigamente, comunidades sacrificavam crianças, pois, o sangue “puro” de uma vida humana não substitui o sangue puro de uma criatura divina, e que “matar animais em rituais religiosos também é crime. Nenhuma tradição subscreve o direito a ceifar vidas; nenhuma religião está acima do direito de viver e deixar viver, mesmo a vida animal”, conforme o artigo do jornalista Gilberto Pinheiro, 2015. Disponível em: <https://amaerj.org.br/noticias/sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-da-antiguidade-aos-dias-atuais/> Acesso em: 06.03.2024.

Dan, Dan korê Dan, Dan korê
 Dan,
 Dan korê Dan
 Frekwen no kwe, a uncre demi,
 Arrobooi, Kolofè
 Babá
 Dan, Dan korê Dan

Adúria (reza) entoada por cerca de quinze minutos, creio eu, e o bode demorou a aceitar a folhagem, gerando apreensão de todos ali. Mas em um dado momento, o Babalorixá ofereceu água, o animal para Vodum aceitou, logo após comeu algumas folhas, deitou e foi aí que a sacralização animal ocorreu.

Em um dado momento, Bessém (A Grande Serpente) chegou, e no instante que o pai de santo da casa incorporou, todos os *iaôs* também recebem suas deidades; portanto, durante a sacralização do bode, as deidades presentes naquela ritualísticas eram Bessém, Ogum, Ewá, Averekete, Obá, Azawane e Iemanjá. A mãe de santo deu continuidade à imolação com o auxílio de Ogum e Averekete. A Grande Serpente, em pé, observava tudo.

Bode imolado, foi a vez dos quatro galos; ao sacralizá-los, cada ave foi colocada um em cada pata do bode, pois para animais de quatro patas se sacralizam quatro animais de duas patas, este procedimento sendo conhecido como calçar. Em entrevista, ao questionar sobre esse fundamento, meu Babalorixá logo me disse: “não sei, é tradição”; ao cutucá-lo mais um pouco, ele molda uma possível resposta: “bom, me foi ensinado que o animal de quatro patas não sabe voar, então as aves levariam ele até o céu (*orun*)”.

Tenho a vívida lembrança de levar o galo para a imolação e Ogum me ajudar a segurá-lo: foi a primeira vez que eu vivenciei tal experiência e nunca tinha passado na minha cabeça que as deidades poderiam assistir ou ajudar nesta ritualística. Animais abatidos, foi consultado o oráculo através do obi, e, ao fim, a mãe de santo entusiasmada informou: “aláfia! (Aceito!)”. Essa palavra são músicas aos nossos ouvidos, energia para nossa fraqueza, reconforto para nossa angústia e ânimo para nossa canseira.

Os Voduns e Orixás foram embora pouco a pouco, a mãe de santo é a responsável pela subida deles; por último foi Bessém, ou quase, pois foi nesse intervalo de separação entre o humano e o divino que apareceu no terreiro, naquela tarde de domingo, uma figura, uma qualidade espiritual tão importante na comunicação entre o céu (*aiê*) e a terra (*orun*), que é a entidade Erê. Pedrinho, nome do erê do Babalorixá, é responsável pela comunicação entre as entidades (Umbanda) e os Orixás (Candomblé) e os humanos; ao chegar, a criança observou os animais ali no chão, sacralizados, olhou a todos os presentes, falou baixinho com a mãe de

santo e saiu correndo pelo terreiro, brincou, pediu doce, a alegria da criança apareceu num momento em que os adultos mais precisavam, após o cansaço que esta ritualística provoca em nosso corpo e a energia em que ela envolve o terreiro; a visita do erê foi pra confirmar tudo o esforço que o *Ilé* realiza no mês de agosto, mês dedicado a Vodum Bessém.

Pedrinho foi embora, ou melhor, nos enganou, pois não queria subir, queria ficar conosco neste plano, brincando, mas o mês das crianças no calendário dos terreiros é em setembro, avisamos que ele voltaria, ele topou. Após desincorporar, a ritualística continuou, agora com a limpeza do terreiro, dos animais e nossa. Parte integrante da Construção ritual da pessoa no Candomblé, o Erê “é uma qualidade infantil do Orixá e um intérprete do santo”. A segunda definição que lhe é atribuída é que o “Orixá não fala”, portanto, cabe ao erê essa missão, a de transmitir a mensagem do divino (Goldman, 1985).

Depois dessa visita do erê diante da ritualística feita a Bessém, iniciou-se a limpeza e os procedimentos pós sacralização animal. Pedi ajuda para os mais novos para depenar as aves, ensinando-os, e senti que algumas tinham receio; então respeitei e pedi para eles mudarem de função, para limparem o chão ou a louça. No contexto de terreiro devemos nos atentar para as limitações de cada fiel e negociar as atividades a serem realizadas: no terreiro tudo é aprendido que a filosofia do candomblé propõe e deve-se considerar que cada indivíduo tem um tempo para aprender e se adaptar. Na família do Candomblé os mais velhos ensinam os mais novos, estes erram e aprendem, ao ponto que um dia eles se tornarão os mais velhos aptos a ensinar os noviços.

O Babalorixá, o iaô D’Ogum e o D’Averekete ficaram responsáveis por retirar o couro do bode; ao observar a tudo e a todos, fui ajudá-los. Depois, fui à cozinha desossar os animais que seriam preparados para o próximo sábado, data que ocorreria o xirê, a festa dos Orixás.

Animais disposto nos assentamentos, terreiro limpo, carne separada para a festa, foram separados os restos que não usaríamos, e fomos levá-los até uma mata próxima, onde os enterramos. Fim da tão esperada sacralização animal para Bessém.

Em um dado momento das funções pós sacralização animal, comentei com minha irmã de santo que temia que o animal pudesse não aceitar seu destino, de ser a oferenda abatida; ela comentou comigo duas hipóteses: ou havia pessoas com “muita” dó ali ou, por ele ser um animal da divindade da Casa, ele queria ser “mimado”. Pensei sobre aquela demora em aceitar comer as folhas de caju: o que o comportamento animal tem a nos dizer? É por que o Babalorixá esqueceu de dar a água durante o rito, haja visto que já haviam lhe fornecido água anteriormente? Será que os sentimentos dos filhos novos interferiram para tal acontecimento?

Ou o Babalorixá, diante de realizar essa oferenda a seu Vodum, deixou as emoções lhe escaparem as responsabilidades religiosas na qual já tem experiência?

Sejam as emoções dos mais novos, dos mais velhos e do terreiro em si, ao oferecer a deidade do *Ilé* com aquele animal, o bode nos avisou, demonstrou, em seu comportamento, o “passo a passo” dessa ritualística, pois sabe-se que o animal não pode ficar com sede e deve aceitar a comida que precede a ritualística, da mesma forma que todos ali devem rezar na intenção que o animal seja o intermediário com o divino e emane seu axé a todos ali. Mas como se concentrar nas cantigas e rezas se se está nervosa diante dessa primeira experiência.

Naquele ritual, animais, pessoas e entidades se comunicaram. Procedimentos, técnicas e corpos foram colocados em jogo (ou em rito), pelas emoções, experiências, os significados religiosos e preparação que a vida animal representava para nós naquele mês de festividade da deidade chefe do terreiro.



Imagem 24- Festa de Bessém, Babalorixá com as vestimentas e indumentárias do Vodum dançando com a cobra nas mãos⁵². Acervo pessoal⁵³, 2023.

⁵² Faz parte do *rum* (*dança*) deste Vodum-cobra.

⁵³ Fotografia cedida por uma irmã de santo.



Imagem 25- Fachada do terreiro com a cabeça e as patas do bode branco sacralizado a Bessém (Foto da autora, 2023).

2.5- A FACA DE OGUM REGADA COM DENDÊ

Sem a faca de Ogum não há sacralização animal, ou melhor exemplificando: “Sem Ògún não há comida” (Sikiru Salami – Prof. King⁵⁴, citado em Lima, 2019, p.2). Um dos instrumentos utilizados na sacralização animal é a faca, que passa por uma sacralização ao Orixá criador e detentor do ferro e todas as tecnologias humanas.

O processo ritual pelo qual o instrumento tão essencial da sacralização animal passa é a consagração e afiação da faca para Ogum, o Orixá ferreiro, criador e dono de todo instrumento metalúrgico. No objetivo desta pesquisa de investigar os fundamentos religiosos e técnicas manuais adotada durante a imolação animal, qualquer faca serviria para este fim?

⁵⁴ Filho de uma importante linhagem real, nasceu na cidade de Abéokúta, no Estado de Ògún, na Nigéria. Sacerdote iorubá há décadas, reside no Brasil desde 1983. Iniciou sua trajetória espiritual ainda na infância, tendo sido iniciado em Ifá-Orúnmilá, Ìyámi Òsòròngà, Egúngún. Formado em Administração de Empresas, Babá King concluiu o Mestrado em 1993 e o Doutorado em 1999, ambos em Sociologia, pela Universidade de São Paulo. Fundou em 1988 o Centro Cultural Oduduwa, o Oduduwa Templo dos Orixás e a Editora Oduduwa. O Centro Cultural Oduduwa abriga a editora, especializada em lançar obras sobre a Religião Tradicional Iorubá. Disponível em: <https://oduduwa.com.br/?cont=professor-biografia>.

Se a faca bem afiada não passar pelo fundamento (azeite de dendê) de Ogum, o ritual perderia sua eficácia? Quais outros instrumentos de metal poderiam ser substituídos? Quais corpos afro-religiosos podem realizar esse procedimento?

Ògún Alágbède - Ogum Ferreiro, criador do ferro, patrono da metalurgia, da tecnologia e daqueles que utilizam o ferro: guerreiros, caçadores, lavradores, lenhadores, pescadores, cozinheiros, mecânicos, motoristas. “Sem a faca forjada por Ele o sacrifício não seria possível” (Verger, 2023, p.152). Ogum, então, passou a ser conhecido como *Alágbedé*, o Orixá ferreiro, senhor das técnicas e das tecnologias. É por isso que se diz que toda a criação, toda invenção, passa pelo caminho de Ogum – e é por isso, também, que ele é o “senhor dos caminhos” (Itan Iorubá narrado por Ebomi Cici⁵⁵). É representado por folhas de palmeira, denominadas *maríwo*, utilizadas tanto nas roupas do Orixá como dançando no terreiro como proteção, como colocadas acima das portas do local religioso. Suas oferendas são feijão preto, cerveja de milho, inhames, vinho de palmeira, azeite de dendê, obi, galo, pombo e bode (Verger, 2023).

Em entrevista com meu Babalorixá, foi-me informado que, segundo o fundamento (regra), o instrumento *obé* (a faca sacrificial) deve passar por um processo de sacralização, pois se não realizar este passo, a divindade pode negar a oferenda. A faca não precisa ser comprada em uma loja de artigos religiosos, mas precisa ser uma que dê conta do corte de animal, seja bem afiada e deve ser guardada em um lugar separado dos demais instrumentos de cozinha do terreiro. No *Ilé* as pessoas autorizadas para tal ritualísticas são o pai e mãe de santo, e se algum filho, um dia, realizar um corte, deverá ser em seu próprio terreiro, pois deve-se respeitar a hierarquia da casa, como me foi informado: “um filho não corta na casa do seu pai”.

Ao longo da entrevista foram narrados os itãs que contam por que Ogum foi destinado a esse cargo de ser reverenciado antes do rito, e também outros que falam de outras formas de matar um animal sem o emprego ferro, haja visto que outras deidades não podem com este minério, como Nanã e, em alguns casos, também Omolu. Ao buscar respaldo teológico, deparei-me com a seguinte história:

Nanã Buruku é uma velhíssima divindade das águas, vinda de muito longe e há muito tempo. Ogum é um poderoso chefe guerreiro que anda, sempre, à frente dos outros Imalés. Eles vão, um dia, a uma reunião com todos os Orixás [...] discutem sobre seus poderes [...] falam muito sobre Obatalá, aquele que criou os seres humanos [...] falam sobre Orunmilá, o senhor do

⁵⁵ Disponível em: <https://alagbede.com.br/> Acesso em: 15.11.2023.

destino dos homens [...] falam sobre Esú: “Ah! É um importante mensageiro!” [...] Ogum diz: “É graças a seus instrumentos que nós podemos viver. Declaramos que é o mais importante entre nós!” Nanã Buruku contesta então: “Não digam isto. Que importância tem, então, os trabalhos que ele realiza?” Os demais Orixás respondem: “É graças a seus instrumentos que trabalhamos pelo nosso alimento. É graças a seus instrumentos que cultivamos os campos. São eles que utilizamos para esquartejar.” Nanã conclui que não renderá homenagem a Ogum. “Por que não haverá um outro Imalé mais importante?” Ogum diz: “Ah! Ah! Considerando que todos os outros Imalés me rendem homenagem, me parece justo, Nanã, que você também o faça”. Nanã responde que não reconhece sua superioridade. Ambos discutem assim por muito tempo. Ogum perguntando: “Você pretende que eu não seja indispensável?”. Nanã garantindo que isto ela podia afirmar dez vezes. Ogum diz então: “Muito bem! Vais saber que eu sou indispensável para todas as coisas.” Nanã, por sua vez, declara que, a partir daquele dia, ela não utilizará absolutamente nada fabricado por Ogum e poderá, ainda assim, tudo realizar. Ogum questiona: “Como você fará? Você não sabe que sou o proprietário de todos os metais? Estanho, chumbo, ferro, cobre. Eu os possuo todos.” Os filhos de Nanã eram caçadores. Para matar um animal, eles passaram a se servir de um pedaço de pau, afiado em forma de faca, para o esquartejar. Os animais oferecidos a Nanã são mortos e decepados com instrumentos de madeira. Não pode ser utilizada a faca de metal para cortar sua carne, por causa da disputa que, desde aquele dia, opôs Ogum a Nanã⁵⁶.

No mês de dezembro de 2023 realizamos a festa para as Yabás no *Ilé*. Durante a sacralização animal para todas as divindades femininas assentadas ali, pude participar pela primeira vez de um abate para Nanã. Quando fiquei instigada a respeito das formas de matar um animal na religião afro sem o uso do metal, eu não tive resposta porque até então não tinha acompanhado tal fenômeno (Silva, 2023c). E, em entrevista com meu pai de santo, não me foi respondido, apenas: “tem como, Nanã come e sem usar nada de ferro, até hoje essa divindade é cultuada”. Saí daquela reunião curiosa e sabendo que nem todas as respostas vêm ao tempo por mim solicitado. Poderia resumir que o animal foi abatido usando outras ferramentas “simples” com a mesma eficácia do corte de uma faca. Aliás, nem só a faca serve para tal rito: machados, linhas e outros instrumentos podem ser utilizados, a depender da deidade e do tamanho do animal.

Sacralizar um animal demanda técnica: segurar o galo ou bode (com ajuda), o jeito de segurar a faca, como localizar o melhor lugar para realizar um corte rápido na garganta do animal, “temperar” (água, sal grosso, dendê e cachaça- para cada elemento tem uma cantiga em iorubá), retirar parte do corpo animal (vísceras, membros, couro) e consultar os oráculos (obi ou búzios) (Babalorixá Henrique D’Bessem, diário de campo, 2023).

⁵⁶ Disponível em: http://omidewa.com.br/public_html/arquivos/1183 Acesso em 02.02.2024.

Se a faca bem afiada não passar pelo fundamento (o banho com azeite de dendê) de Ogum, o ritual perderia sua eficácia? Meu Babalorixá achou interessante essa questão, e depois de uma breve pausa, me respondeu que não necessariamente, que em alguns casos ele já esqueceu desse procedimento, e após o animal imolado, a divindade aceitou, mas complementou que é de extrema importância lembrar do dendê na faca de Ogum, pois desta forma “nós estamos pedindo permissão ao Guerreiro que corta cabeça, para que essa morte não seja violenta como as guerras que Ogum trava”, e que

matar é um ato violento por si só, e como não queremos violência para com nosso Orixá, consagramos a Ogum (que também é guerreiro) e pedimos licença para realizar aquela morte de forma religiosa (respeitável), se não houvesse toda essa ritualística, seria uma morte qualquer de um animal, igual em frigorífico (diário de campo, 2023).

Como conta a história, o azeite de dendê (além de outros elementos) acalmam Ogum, pois quando

Ogum decidiu, depois de numerosos anos ausente de Irê, voltar, para visitar seu filho. Infelizmente, as pessoas da cidade celebravam, no dia de sua chegada, uma cerimônia em que os participantes não podiam falar sob nenhum pretexto. Ogum tinha fome e sede. Viu vários potes de vinho de palma, mas ignorava que estivessem vazios. Ninguém o havia saudado ou respondido às suas perguntas. Ele não era reconhecido no local, por ter ficado ausente durante muito tempo. Ogum, cuja paciência é pequena, enfureceu-se com o silêncio geral, por ele considerado ofensivo. Começou a quebrar os potes com golpes de espada e, logo depois, sem poder se conter, passou a cortar as cabeças das pessoas mais próximas, até que seu filho apareceu, oferecendo-lhe as suas comidas prediletas, como cães e caramujos, feijão regado com azeite de dendê e potes de vinho de palma. Enquanto saciava a sua fome e a sua sede, os habitantes de Irê cantavam louvores, nos quais não faltava a menção a Ogunjá. Satisfeito e acalmado, Ogum lamentou seus atos de violência e declarou que viverá bastante. Baixou a ponta de sua espada em direção ao chão e desapareceu pela terra adentro, com uma barulheira assustadora. Antes de desaparecer, entretanto, ele pronunciou algumas palavras. A essas palavras, ditas durante uma batalha, Ogum aparece imediatamente em socorro daquele que o evocou. Porém, elas não podem ser usadas em outras circunstâncias, pois, se não encontrar inimigos diante de si, Ogum se lançará sobre o imprudente que pronunciou as palavras em vão⁵⁷.

Espantei-me com a expressão “matar é um ato violento por si só”, mas ao longo da conversa fui entendendo que frases como essas devem ser utilizadas no nosso contexto religioso, pois a morte não quer dizer o fim, ela expressa-se pelo ciclo de continuidade-manutenção-comunicação-troca. Essas questões me fizeram pensar sobre o que

⁵⁷ Disponível em: http://www.uesc.br/nucleos/kawe/revistas/Ed_02/ogum.pdf Acesso em: 02.02.2014.

meu campo (na Casa) me mostrava e dizia, e o que eu queria colocar em palavras no trabalho final sobre minha pesquisa.

Eu queria tratar a morte animal em contexto candomblecista com um certo filtro, com termos “aceitáveis” e cuidado na descrição, mas ao longo de todo o processo notei que colocar essas frases sobre matar e morrer com a faca ou não, de amarrar, segurar e cortar, diz sobre os corpos afro-religiosos que estão agenciando um papel durante a ritualística da sacralização animal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o que foi discutido neste capítulo, o animal na cosmologia candomblecista carrega o axé da divindade à qual será oferendado. Cada animal agencia algo durante este rito, nos comunicando seu aceite ou não (comer a folha de caju, cacarejar, se afastar), e demonstrando o propósito de tal sacralização (ao defecar, este ato representa a resposta do que o Babalorixá estava pedindo, neste caso, a imolação animal para proteção⁵⁸).

Falar sobre sacralização animal é pontuar os procedimentos que vêm antes dela, a saber, a preparação para que tudo isso ocorra. A compra em lugares que comercializam para terreiros, o cuidado antes do rito, a preparação do corpo espiritual de cada membro que irá participar (preceitos – abstinência de carne, álcool e relação sexual 24 horas antes), o banho de ervas e o uso roupas brancas, os instrumentos (faca) e insumos utilizados (água, sal grosso, dendê e cachaça), a cantiga e rezas que devem ser entoadas em sua devida ordem, o despacho das partes animais nos devidos assentamentos, e o cuidado com que sobrou desta vida animal sacralizada, pele, couro, cabeça. Do que restar, devolva-se para a terra, que também é uma divindade, Onilé (Onílê). Como me foi informado, a vida animal tem axé, Orixá aceita, e o que não nos alimenta, a terra come. Porém, sabendo que para as religiões de matriz africana, o animal pode, sim, dizer não: ele tem, assim sendo, a possibilidade de manifestar uma escolha.

Indico nesta conclusão os procedimentos que aprendi (compreendi) durante minha etnografia que diz respeito sobre os procedimentos ritualísticos que sustentam a sacralização animal de acordo com a cosmologia candomblecista iorubá (ketu):

1. compra dos animais em criadouro de animais que comercializam para fins religiosos (a espécie animal de acordo com a deidade/entidade a ser feita a oferenda);

⁵⁸ Encurto esta análise nessas poucas palavras pois, como eu disse anteriormente, para além de ser uma pesquisadora da religião, eu sou da religião, e nem tudo eu posso revelar. Mas quis compartilhar essa passagem porque, como aprendi em campo, o comportamento do animal nos “fala”, dá respostas, e sempre nos indica algo.

2. cuidado dos animais assim que chegam no terreiro (oferecer água, comida, local arejado e confortável);
3. preceito dos filhos e filhas de santo (24 horas antes do ritual sem consumo de carne, de bebidas alcoólicas e relações sexuais, banho de ervas uma hora antes do rito, uso de roupas brancas (pano de cabeça para todos e pano da costa para as mulheres);
4. separação dos objetos sacrificiais (faca ou *obé*, dendê, água, cachaça, vela);
5. regar o *obé* com dendê, pedindo permissão a Ogum;
6. rezas e cantigas em iorubá;
7. sacralização animal;
8. consulta aos oráculos - aceitação ou não;
9. preparação da carne animal para alimentar a deidade e os membros;
10. limpeza do terreiro;
11. comensalidade.

O conceito de sacrifício envolve um elemento a mais, além da oferenda, de acordo com Costa Lima (2010): “as pessoas fazem para servir, para atender, para adorar suas divindades. O sacrifício é dar algo que é valioso” (p.116). Isso implica no grau e na qualidade do que é oferecido, o povo iorubá entende o sacrifício como a forma essencial de comunicação com os Orixás (Santos, 2018).

Por se tratar de uma cosmologia candomblecista ketu, que concebe a vida animal como um fundamento essencial na conexão dos humanos com as deidades, o social e o animal conectados aqui indicaram que as socialidades e sociabilidades humanas e animais estão, e sempre estiveram profundamente imbricadas (Vander Velden, et al., 2019). E na ritualística da sacralização animal essas sociabilidades são essenciais para que se realize, ou não, a oferenda aos deuses, pois se algum animal nos demonstrar que não aceita tal finalidade para sua vida, nós não realizaremos. O animal nos “fala” quando um ato instintivo de defecar é a resposta que o Babalorixá precisava “ouvir” das divindades, o medo e a dó interferem em quais passos durante a sacralização animal? Aqui pondero: quais “falas”/comportamentos a vida animal pode transmitir da deidade a ser oferenda no ato religioso? Como narrado neste texto, o bode de Vodum Bessém “demorou” a aceitar ser oferecido, ora os sentimentos dos humanos ali dispostos ora do comportamento do sacrificante em ato de tamanha honra em sua carreira sacerdotal.

CAPÍTULO 3- A SACRALIZAÇÃO ANIMAL NO DEBATE POLÍTICO

Durante a realização de pesquisas exploratórias para a escrita do meu projeto de pesquisa que resultou nesta dissertação, descobri que o tema do sacrifício animal foi pauta em várias discussões que percorrem pesquisas acadêmicas, manifestações de ativistas da causa ambiental e movimentos veganos e de defesa animal, e associações religiosas, em sua maioria cristãs. Em artigos jornalísticos e comentários nas redes sociais podemos detectar um constante uso dos termos “primitivos” e “selvagens” para se referir às religiões de matrizes africanas quando o assunto em pauta é sacrifício animal:

maus tratos aos animais é crime, como pode isso ser constitucional; qual é a diferença entre matar um boi e uma criança”; o maior sacrifício foi feito com o próprio Deus quando o colocaram em uma cruz, sacrifício de animais é um costume antigo, primitivo, do tempo das cavernas, ultrapassado, quem acredita que isso agrada a Deus? Não esqueça culto com sacrifícios de animais, são rituais satânicos, portanto, não são culto, são adorações a espíritos das trevas⁵⁹.

Apresentei esse breve contexto dos argumentos utilizados quando o assunto sacralização animal era e é mobilizado na mídia, mas parte relevante e politicamente sensível desses comentários e manifestações advém de um lugar específico: dos nossos representantes políticos. Este capítulo irá tratar o debate político acerca da imolação animal em terreiros afro-brasileiros; para além de comentários de Facebook, decidi analisar um outro público, as pessoas eleitas pelo povo que representam demandas e evocam uma certa severidade e respeitabilidade na função que lhes foi designada. No decorrer destas páginas, veremos os argumentos usados por políticos que criaram projetos de lei – que, ao fim dos processos, foram todos vetados – na intenção de proibir uma ritualística tão essencial nos terreiros, como mostrei nos capítulos anteriores.

Ao longo da pesquisa bibliográfica acerca deste tema de pesquisa, vi-me diante de uma fonte inesgotável de produções na área do direito e, conseqüentemente, de escritos de políticos que se envolveram nessa discussão. Por anos, a sacralização animal foi pauta nas e nos palanques, e neste capítulo, será analisado o discurso dos representantes políticos que apresentaram projetos de lei (PL) em âmbito federal, estadual e municipal, contra a imolação animal para fins litúrgicos afro-religiosos, mobilizando o discurso do Estado laico, e captando, assim, os argumentos religiosos, legislativos e teorias a respeito da vida animal que

⁵⁹ O texto de Natasha Teixeira (2019) publicado na revista online da USP Jornalismo Júnior, traz uma reflexão acerca da temática da sacralização animal e todo o debate político que ocasionou o julgamento do PL 21/2015. A autora já inicia o texto com prints de comentários do Facebook de pessoas que são contra essa ritualística. Disponível em: <http://jornalismojunior.com.br/sacrificio-animal-crueldade-ou-expressao-religiosa/> Acesso em: 06.03.2024.

revestem as manifestações parlamentares contra esta ritualística.

No ano de 2003, o pastor e deputado estadual Manoel Maria dos Santos (PTB), do Rio Grande do Sul, teve a lei sobre o Código Estadual de Proteção aos Animais aprovada na Assembleia Legislativa do Estado, a qual vedava:

I – ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

IV – não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para o consumo (Tadvald, 2007, p.132).

Este PL gerou uma série de ações por parte de diversas lideranças afro-religiosas, que notaram que o Código poderia facilmente ser interpretado com o intuito de prejudicar rituais de imolação religiosa e, portanto, decidiram se mobilizar contra a referida lei, conduzida pela Comissão/Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, a CDRAB, criada em novembro de 2002 (Tadvald, 2007).

Além de membros da sociedade civil, religiosos e adeptos, somou-se a esta ação afro-religiosa o deputado estadual Edson Portilho (PT/ RS), professor da rede pública e afrodescendente católico ligado ao movimento negro gaúcho. Apresentando o projeto de lei PL 282/2003 a fim de estabelecer uma exceção ao artigo 2 do Código Estadual de Proteção aos Animais, permitindo o sacrifício de animais em cultos de religiões de matriz africana, assim concebido:

Acrescenta parágrafo único ao art. 2. da Lei N. 11.915, de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul.

Art. 1. - Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2. da lei n. 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Rio Grande do Sul, com a seguinte redação:

Parágrafo Único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana (Tadvald, 2007, p.134).

A votação contrária à lei apresentada pelo deputado Manoel Maria resultou no desfecho de 32 votos contra 2. Com isso, o político afirmou que “nenhum Deus do bem ficaria contente com o sangue de um animal”.

Em 27 de outubro de 2003 o Procurador-Geral de Justiça, Roberto Bandeira Pereira, a pedido de entidades de defesa dos animais, protocolou no Tribunal de Justiça do Estado uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) requerendo a “retirada do ordenamento jurídico” do parágrafo único do art. 2. da Lei Estadual N. 11.915/2003, ou seja, a lei N. 282/2003, de autoria do

deputado Edson Portilho. A alegação era de que esse dispositivo é inconstitucional porque trata de matéria penal, de competência legislativa privativa da União. Além disso, argumentava que o Estado não pode desprezar as normas gerais editadas pela União, relativamente à proteção da fauna. Por fim, sustentava que o dispositivo ofende o princípio de isonomia, ao excepcionar apenas os cultos de matriz africana. Essa nova ação judicial mobilizou mais uma vez a comunidade afro-religiosa do Rio Grande do Sul que, em 18 de abril de 2005, viu vencida a tese da constitucionalidade da lei. Dos 25 desembargadores que integram o Órgão Especial do Tribunal de Justiça, 14 votaram pela constitucionalidade da lei estadual de autoria do deputado Edson Portilho, 10 julgaram procedente a ação do Ministério Público e 1 votou pela parcial procedência da ADin. Já o governador do Estado, Germano Rigotto, sancionou tanto o Código de Proteção aos Animais quanto a lei aprovada na Assembléia, de autoria do deputado Edson Portilho. [...] A lei 282/2003 foi sancionada pelo governador com a ressalva de proibição, nos rituais de matriz africana, do sacrifício de espécies ameaçadas de extinção e de animais silvestres, assim como a ressalva de que a prática sacrificial não ocorra com requintes de crueldade (Ávila, 2006, p. 31 apud Tadvald, 2007, pp.134-135).

Os animais sacralizados nesses rituais não eram espécimes abrangidos pelo código nacional de proteção da fauna, e os religiosos afro-gaúchos entenderam que o deputado Manoel Soares estava tentando coibir a imolação de animais nos terreiros. Não por acaso, o deputado se referia a estas práticas como “cerimônia religiosa e feitiço”, e seu artigo de lei original diz:

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade (Oro, 2005, p. 14 apud Tadvald, 2007, p.135).

Por outro lado, os fiéis marcaram presença nas sessões com roupas e adereços religiosos, na entrada, entoavam cânticos e rezas para que seus Orixás fizessem a sua “justiça”. Isto acabou atraindo os veículos midiáticos do estado gaúcho e mesmo do país, chamando a atenção da opinião pública. Desta forma, a mídia deu voz aos diferentes segmentos envolvidos, por exemplo, aos defensores dos animais que sugeriram o uso de anestesia antes da imolação animal, o que motivou ainda mais indignação dos afro-religiosos, pois anestesiá-los prejudicaria o pleno andamento mágico e teogônico⁶⁰ do ritual. “Aliás, os religiosos perguntavam à época porque os ambientalistas não manifestavam essas opiniões e defendiam essas idéias junto aos matadouros legais e

⁶⁰ Origem das divindades.

junto à mesa da família gaúcha do churrasco de domingo” (Tadvald, 2007, p.136).

Em 18 de abril de 2005, ficou decidido que:

Pelo voto da maioria dos desembargadores do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, que a Lei 12.131/04-RS, não é inconstitucional, mantendo o parágrafo único relacionado ao sacrifício ritual nas religiões de matriz africana, desde que sem excessos e crueldade, já que na verdade não há norma que proíba a morte de animais e também a liberdade de culto permitiria esta prática (ÁVILA, 2006, p. 55-6 apud Tadvald, 2007, p.136).

Em junho de 2010, em Piracicaba/SP, o vereador Laércio Trevisan (PR), que se declarava cristão, conseguiu aprovar um projeto de lei (PL 202/2010) que causou grande mobilização tanto por parte dos defensores dos animais quanto dos afro-religiosos. Trevisan usou do argumento de que a prática de sacralização animal em terreiros é “magia negra, onde tem sangue, sofrimento, e que não havia boas energias”; este PL acabou vetado pelo então prefeito da cidade, Barjas Negri (PSDB)⁶¹.

O pastor e deputado federal Marco Feliciano (PL/SP) apresentou, em agosto de 2012, a PL 4331/2012⁶², sob a ementa de acrescentar o inciso IV ao § 1º do art. 29 da Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998⁶³. Na intenção de proibir a sacralização animal e estabelecer sanções penais e administrativas para quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos. Apesar do PL ter sido vetado, a justificativa foi o que chama a atenção, como, por exemplo, quando ele convoca as entidades de proteção animal a somar com ele nessa luta contra: “[...] tais práticas, que tipificam crueldade descabida e maus exemplos às crianças que assistem esses rituais e se tornam insensíveis ao sofrimento, até mesmo de seres humanos”, referindo que esta ritualística animal, além de ser um ato violento, ensina às crianças um modo de se ver no mundo que é o oposto da cosmologia candomblecista. O deputado completou que “em consulta à Federação Espírita do Estado de São Paulo, nos foi informado que aquela entidade que congrega todos os Centros Espíritas daquele Estado, não reconhece nenhum ritual que pratique o sacrifício de animais”. A questão aqui é: esta instituição foi a fonte certa para responder sobre a sacralização animal realizada pelas

⁶¹ In:

<https://www.camarapiracicaba.sp.gov.br/trevisan-junior-antecipa-discussao-sobre-sacrificio-de-animais-8532>
Acesso em 05.02.2024.

⁶² In:

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1020499&filename=Tramitacao-PL%204331/2012 Acesso em: 05.02.2024.

⁶³ In:

<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=9605&ano=1998&ato=dd5kXRE1EeNpWTdda>
Acesso em: 05.02.2024.

religiões de matriz africana?

Como se sabe, por muitos anos as religiões afro-brasileiras foram invisibilizadas nas políticas públicas, nos estudos acadêmicos e demais representações enquanto religiões. Alguns terreiros de Umbanda são vertentes do espiritismo (kardecista), mas nem todos os terreiros o são. E ao pontuar sobre o Candomblé, a cosmologia não deve ser entendida como semelhante àquela do kardecismo. A Federação Nacional Afro-Brasileira – FNAB – ou como são reconhecidos, ASSOCIAÇÃO NACIONAL DAS RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS –, localizada em São Paulo, tem como “objetivo de institucionalizar os templos, facilitando os processos de abertura e administração (como alvará para templos religiosos, estatuto, CNPJ), dando a seus dirigentes e diretores a assessoria adequada para que seus membros sejam capazes de promover a gestão”, além de ter como missão enquanto instituição, o seguinte:

A responsabilidade da Fnab é melhorar continuamente os aspectos legais, sociais, econômicos, patrimoniais e ambientais das comunidades afro-religiosas. Colocamos a nossa visão em prática por meio de dedicação e foco em gestão e organização dos templos, atividades que beneficiam a sociedade e compromisso de construir valor para que a representatividade dos nossos associados possam fazer da Fnab uma instituição verdadeiramente representativa [...] A responsabilidade da Fnab é melhorar continuamente os aspectos legais, sociais, econômicos, patrimoniais e ambientais das comunidades afro-religiosas. Colocamos a nossa visão em prática por meio de dedicação e foco em gestão e organização dos templos, atividades que beneficiam a sociedade e compromisso de construir valor para que a representatividade dos nossos associados possam fazer da Fnab uma instituição verdadeiramente representativa (FANAB⁶⁴).

Portanto, consultar a cosmologia kardecista para embasar alguma justificativa referente a uma ritualística africana, não condiz com o que a religião cultua. Além do argumento de Feliciano em seu PL, muito se vê no senso comum, principalmente nas redes sociais, termos como “primitivo”, “cruel”, “endemoniado” dirigidos à caracterização das religiões de matriz africana, e, pelo que foi observado nos projetos de lei aqui apresentados, o texto legislativo advindo desses representantes do povo seguem a mesma linha de opinião. Deve-se conceber que as religiões seguem diferentes dogmas, e, por conta disso, devem considerar suas especificidades.

No ano de 2013, o hoje Deputado Estadual, na época vereador, Marcell Moraes

⁶⁴ In: <https://www.fnab.com.br/about-6> Acesso em: 05.02.2024.

(PSDB- BA), apresentou um projeto de lei na Câmara Municipal que proibia a sacralização animal na cidade de Salvador, BA. O PL 308/13, em seu artigo 1º, declarava que “[...] fica proibido o sacrifício e/ou mutilação de animais na prática de qualquer atividade religiosa no Município de Salvador”. O então vereador argumentou que

Não posso deixar de criar medidas para proteger os animais e o meio ambiente, afinal ocupo uma cadeira na Câmara de Vereadores de Salvador graças ao voto de confiança dos protetores de animais, que me escolheram como representante. Sou vereador de toda cidade, mas a minha prioridade é a causa ambiental e animal. Sempre deixei isso muito claro. Se o legislador propõe uma coisa é porque algum segmento da sociedade está sendo representado e isso precisa ser respeitado.

Em uma matéria intitulada “Vereador quer proibir o sacrifício de animais em terreiros: os orixás vão entender⁶⁵” (2013), de autoria da Agência de Notícias de Direitos Animais - ANDA, introduz-se um artigo em que se declara:

Após conseguir aprovação do projeto de lei que proíbe a venda de animais de estimação em pet shops, o político quer proibir que animais sejam sacrificados em rituais realizados pelos terreiros de candomblé. De acordo com Marcell, ele não tem nada contra a religião, mas é contra o uso de animais para os rituais.

Segundo Moraes, “não tenho um projeto de religião. A proposta é voltada para a área animal. As pessoas precisam refletir mais sobre a preservação dos animais. É importante lembrar que cultura não pode virar tortura”; e opinando sobre a cosmologia e sobre o panteão africano, ele diz: “a própria religião prega que os orixás são bons e puros. Então, elas (entidades religiosas) vão compreender se trocar a oferenda e oferecermos folhas ou plantas no lugar dos bichos sacrificados”. No final do texto a justificativa, semelhante à de Marco Feliciano, pontua que

[...] chamou a atenção ainda, para o fato de que muitas crianças crescem em terreiros, assistindo à cena de animais sendo oferecidos. “Elas podem achar que é normal fazer isso (sacrificar animais) e, futuramente, maltratar os animais. É preciso rever isso. Há 15 anos atrás, era normal animal em circo, passarinho em gaiola, mas hoje isso tem diminuído”.

Na votação, por unanimidade, a proposta foi rejeitada, os 29 integrantes da Câmara de Salvador interpretaram que o projeto deveria ser arquivado por conta de sua

65

In: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/vereador-quer-proibir-o-sacrificio-de-animais-em-terreiros-os-orixas-va-o-entender/100489595> Acesso em: 05.02.2024.

inconstitucionalidade⁶⁶. Dado isso, Moraes argumentou que

Os vereadores agiram "emocionalmente" ao considerar a inconstitucionalidade do projeto que, segundo ele, tem sido mal interpretado. Primeiro, não é polêmico. As pessoas que defendem os animais entenderam que o projeto é voltado à defesa dos animais. O projeto não vai de encontro às religiões de matrizes africanas porque eles usam [os animais] para dar à comunidade. Eu quero punir pessoas que deixam animais mortos nas esquinas, gatos, pombos, pássaros, isso está previsto na Constituição. Fui eleito para defender os animais e, até o último dia do meu mandato, o farei⁶⁷.

Contra-argumentos partiram tanto de líderes religiosos quanto de acadêmicos. A Yalorixá Jaciara D'Iansã, filha carnal e de santo da Yalorixá Gilda⁶⁸, que assumiu o Ilê Axé Abassá de Ogum (herança de sua falecida mãe) protestou em alguns veículos comunicativos a respeito do PL, principalmente quando se utilizava o termo “mutilação”, deixando claro o desconhecimento, por parte da maioria das pessoas, de como se realiza essa ritualística.

Precisamos ter a mídia a nosso favor. Era muito difícil quando o povo de candomblé era afrontado e não tínhamos um espaço como esse que estou tendo agora para dar uma resposta. Há uma perversidade muito grande por parte de muitas pessoas. Querem matar a nossa religiosidade. É um crime. Não só o povo de candomblé, mas todos os que bebem desta fonte deveriam pedir essa reparação, como os blocos afros e afoxés. Esse vereador (Marcell Moraes) tinha que ser exonerado. Temos a nossa particularidade. Ele tem que fazer uma reunião com todas as empresas que matam animais em série de forma criminosa. No candomblé, é diferente. A gente planta a árvore, planta as folhas e tira as folhas. Criamos os animais e eles são ofertados aos orixás de forma perfeita, que não me cabe falar agora. A comida não é jogada fora. As partes nobres são para o orixá e para a comunidade. Na verdade, o candomblé é uma religião que acolhe, agrega e está preocupada com a formação do ser humano. Tanto na parte intelectual, quanto na formação psicológica e também com o corpo. O candomblé se preocupa com a alimentação e o que comemos dentro dos terreiros⁶⁹.

⁶⁶ In:

<https://g1.globo.com/bahia/noticia/2013/05/projeto-tenta-proibir-sacrificio-de-animais-em-religoes-e-gera-p-rotesto.html> Acesso em: 14.07.2022.

⁶⁷ In:

<https://politicalivre.com.br/2013/04/marcell-moraes-esclarece-sobre-projeto-proibe-sacrificio-animais/#gsc.tab=0> Acesso em: 14.07.2022.

⁶⁸ Na reportagem “Símbolo da luta contra a intolerância religiosa”, a Yalorixá Gildásia dos Santos e Santos é fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum, Terreiro de Candomblé localizado nas imediações da Lagoa do Abaeté, na capital baiana. A data de seu falecimento, 21 de janeiro, é conhecida como o Dia de Luta Contra a Intolerância Religiosa desde 2007. Mãe Gilda sofreu diversos ataques por conta de sua religião durante sua vida. Além das agressões que culminaram em sua morte, ela teve sua imagem utilizada no jornal Folha Universal, vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), em 1999, com a manchete “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Na época, a reportagem dizia que estava crescendo um “mercado de enganação” no país. Nela, a imagem de mãe Gilda aparecia com uma tarja preta nos olhos. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mae-gilda-vida-e-morte-de-luta-e-resistencia-contra-a-intolerancia-religiosa/> Acesso em: 14.07.2022.

⁶⁹ In:

<https://www.bnews.com.br/noticias/especial/96-projeto-antissacrificio-mae-jaciara-diz-que-marcell-moraes-deve-ria-ser-pr-eso.html> Acesso em: 14.07.2022.

Para o professor Samuel Vida (2013), da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e militante do movimento negro, justificou-se que os argumentos do projeto de lei fossem inconstitucionais, pois o PL “contraria diversos dispositivos da Constituição, tanto o aspecto que prevê a liberdade de crença, quanto da laicidade do estado, de que o estado legisle sobre aspectos religiosos”. Em 2007, Vida, em uma palestra na Faculdade de Direito da UFBA, já discorria sobre o assunto:

Chamo a atenção, preliminarmente, para o fato de que discutir sacrifício de animais em rituais religiosos, no contexto do Brasil, tem, do ponto de vista social, um direcionamento exclusivo. Significa focalizar a prática religiosa de matriz africana, e, ao focalizá-la, são evocados inúmeros preconceitos, mitos, uma profunda ignorância, e uma manifesta possibilidade de discriminação (VIDA, 2007, p. 290).

Citando um exemplo que ocorreu na sala de aula de uma turma do direito, ele explica que, ao ensinar que as religiões de matriz africana “estão associadas ao maniqueísmo cristão de Deus e o Diabo”, um aluno profere a seguinte manifestação sobre a ritualística sacrificial: “todos sabem que no Candomblé se sacrificam crianças”; não havendo contestação de nenhum outro aluno, professor Vida argumenta que “o mais grave, a confirmar a persistência desta mentalidade, é que não causou nenhuma comoção junto aos demais interlocutores que assistiam a aula, nem o professor, nem os assistentes, isso foi reiterado como algo absolutamente real, a povoar a imaginação da sociedade” (Vida, 2007, p. 292).

Ao longo da palestra, Vida assevera que usar a expressão “sacralização animal” remonta ao simbolismo da cultura (e da religião) da qual este rito faz parte. Que diz respeito a uma prática que não envolve violência, crueldade, tortura e nenhum tipo de abuso aos seres outros-que-humanos que são dispostos naquele momento. E que a “crença neste tipo de manifestação decorre de um olhar preconceituoso que a sociedade dirige para os cultos de matriz africana” (Vida, 2007, p.297). Conclui que, do ponto de vista candomblecista, não há sofrimento dos animais, “o sofrimento pelo sofrimento”. O professor pontua exemplos de outras religiões que se utilizam animais a fim de imolação religiosa, como o judaísmo, em que “há uma relação de substituição”, a vida animal é substituída pela do pecador e em “seu nome” ele sofre. Este rito é entendido como uma forma de expiação de pecados. Já no cristianismo, Jesus Cristo deu sua vida para redimir os pecados de toda a humanidade, uma ação “tão sanguinária” a fim de expiar os cristãos” e que essa cosmologia “não há na tradição religiosa de matriz africana” (p. 298). Portanto, “dentro da tradição das religiões de matriz africana, as divindades comem, elas precisam ser alimentadas. Há um provérbio em iorubá

que diz que quando uma entidade espiritual não é alimentada, ela morre, deixa de existir (Vida, 2007, p. 298).

Será que a ação desses políticos foi independente da religião? Quando ele indica que é necessário “refletir mais sobre a preservação dos animais”, as estatísticas sobre violência/abate recaem mais sobre os terreiros afro? No ano de 2022, as granjas brasileiras produziram cerca de 15 milhões de frangos, exportaram 5 milhões e o consumo anual do brasileiro gira em torno de 45kg de carne de aves por pessoa⁷⁰. Como foi exposto neste texto, a ritualística da sacralização animal não envolve violência e tortura, sendo que o animal pode não aceitar ser oferecido naquele rito, mas são os terreiros que servem de mal exemplo para as crianças e destroem a vida ambiental deste país, e não a produção industrial de animais – conforme expõem vários líderes e intelectuais afro-religiosos⁷¹.

Em abril de 2015, em São José do Rio Preto/SP, o vereador Carlão dos Santos (SD), que é membro da Assembleia de Deus, propôs um projeto de lei contra a sacralização utilizando o argumento de que “aqui a gente não fala de religiões e sim de animais. Os animais são dóceis e é preciso ter carinho por eles e não sacrificar os animais”⁷². O PL 58/2015 também foi barrado na Comissão de Justiça da Câmara Municipal e arquivado no mês seguinte.

Em 3 de fevereiro de 2015, a deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT-RS) propôs um projeto de lei (PL 21/2015⁷³) que revogou o parágrafo único do art. 2º da lei 11.915 (de 21 de maio de 2003- Código Estadual de Proteção aos Animais) que permitia aos religiosos de matriz africana realizar imolações rituais, mesmo que fossem “animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte”. Segundo o projeto da deputada, a alteração da redação da PL 21/2015 seguiria o texto original de 2003 do Código Estadual de Proteção aos Animais, que dizia: “É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais” (Oro; Carvalho; Scuro, 2017, p.235).

A justificativa para a aprovação do projeto seria a necessidade de impedir o

⁷⁰ In: <https://abpa-br.org/> Acesso em: 05.02.2024.

⁷¹ Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/por-que-o-candomble-sacrifica-animais/> Acesso em: 06.03.2024.

⁷² In: <https://g1.globo.com/sao-paulo/sao-jose-do-rio-preto-aracatuba/noticia/2015/04/projeto-de-lei-cria-polemica-ao-proibir-sacrificio-de-animais-em-rio-preto.html> Acesso em: 15.07.2022.

⁷³ In: <http://www.al.rs.gov.br/legislativo/ExibeProposicao/tabid/325/SiglaTipo/PL/NroProposicao/21/AnoProposicao/2015/Origem/Px/Default.aspx> Acesso em: 05.02.2024.

sofrimento e a morte de animais em cerimônias religiosas, considerando tais atos como inadmissíveis na “sociedade moderna”. Também foram levantadas questões de higiene e saúde pública em relação aos animais mortos e depositados nas encruzilhadas. A proposta gerou reações imediatas por parte das lideranças afro religiosas.

Inicialmente houve uma tentativa de diálogo de parte do Pai Clóvis de Xangô, presidente do CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros) que visitou a deputada em seu gabinete no dia 13 de fevereiro de 2015. Os afro-religiosos argumentavam que o projeto da deputada constituía um ato de racismo e de intolerância religiosa, além de estar “a serviço de outras religiões”. Ademais, negavam veementemente o sofrimento dos animais durante o abate, considerando a imolação nos terreiros mais respeitosa do que o que se passava nos matadouros comerciais. Além disso, salientavam que, excepcionalmente, os animais imolados são utilizados na alimentação dos participantes dos rituais (Oro; Carvalho; Scuro, 2017).

Os afro-religiosos argumentavam que o projeto da deputada constituía um ato de racismo e de intolerância religiosa, além de estar “a serviço de outras religiões”. Os fiéis, alegavam que não havia sofrimento dos animais durante o abate em comparação com a imolação nos terreiros mais respeitosa do que nos matadouros comerciais (Oro; Carvalho; Scuro, 2017).

Enquanto isso, em frente ao Mercado Público de Porto Alegre, um grupo de ativistas da causa animal realizou um protesto encenando a estilização de uma oferenda afro-religiosa com seres humanos, enquanto outros portavam cartazes com os dizeres: “Oferte amor e não sangue”; “Sacrifício de vidas: qual a diferença?”; “Sacrificar crianças também já foi parte da cultura e tradição humana” e “Stop religious sacrifice of animals!”⁷⁴ (Oro; Carvalho; Scuro, 2017).

No mês de maio, o projeto recebeu um novo parecer contrário à sua constitucionalidade, apresentado pelo relator, deputado Jorge Pozzobom; ao fim da sessão, o texto recebeu 10 votos contra 1 (do deputado Gabriel Souza). A deputada Regina Becker convocou seus apoiadores para comparecerem à Assembleia Legislativa, e apresentou um abaixo assinado que contaria com 15 mil nomes, pedindo para que a matéria fosse a plenário. Em junho, o recurso foi rejeitado por 27 votos contra e 14 a favor. O PL abriu espaço para múltiplos discursos, de defesa e de acusação do mesmo. As discursividades

⁷⁴ In:

<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2015/04/em-dia-de-analise-de-projeto-ativistas-simulam-ritual-de-sacrificio-animal.html> Acesso em: 05.02.2024.

foram progressivamente se radicalizando, até culminar em episódios de agressões físicas e verbais (Oro; Carvalho; Scuro, 2017).

Os deputados que se posicionaram contrários ao projeto da deputada evangélica enfatizaram o direito à liberdade religiosa. Foi o caso, por exemplo, de Jorge Pozzobom (PSDB), Pedro Ruas (PSOL), Altemir Tortelli (PT) e Jeferson Fernandes (PT). O primeiro deputado foi relator do projeto na CCJ e argumentou (e peço desculpas pela longa citação):

O artigo 5º da Constituição Federal diz que é garantida a liberdade de crença, de religião e é proibido ter interferência nos cultos, litígios e em sua liturgia. Se for parar para pensar, na Sexta-feira Santa, somente em Porto Alegre, três toneladas e meia de peixes foram consumidos, porque a liturgia da religião Católica determina. Dessa mesma forma temos de dar uma forma de proteção constitucional para todas religiões. O deputado Pedro Ruas, em depoimento feito na Assembleia, em 10 de março de 2015, afirmou: “Somos a favor da liberdade de todo tipo de manifestação religiosa, sem discriminação”. Por sua vez, o deputado Altemir Tortelli, em pronunciamento realizado na Assembleia, em 25 de março de 2015, afirmou: - “a causa é justa, e o respeito a todas as religiões uma obrigação democrática”. Enfim, o deputado Jeferson Fernandes, em pronunciamento realizado em 25 de março de 2015 afirmou: “Já tiram muito do povo negro. Não podemos deixar que tirem agora o direito à religiosidade”. Outro deputado, Nelsinho Metalúrgico, do PT, argumentou a favor dos afroreligiosos recordando a consciência ecológica existente nesta religião. Disse ele, em 25 de março de 2015: “Quem conhece sabe que estas religiões respeitam e amam a natureza. Não podemos permitir que interfiram na liturgia hoje, pois amanhã tentarão definir a religião que cada um deve seguir”. Mas, evidentemente, houve deputados que se manifestaram a favor do projeto de lei e contrários ao sacrifício de animal. É o caso do deputado Sergio Peres, do PRB e pastor da Igreja Universal do Reino de Deus. Em pronunciamento feito em 02 de junho de 2015, afirmou: É inconstitucional matar e é constitucional expressar fé. Há meios para expressarmos a fé como a caminhada, a marcha, orações e outros tipos de expressão. Mas, tirar a vida! (...). Toda expressão de fé tem limite. Sendo assim, vamos sacrificar, amanhã ou depois, crianças, vamos colocar no altar o que pensar que deve ser colocado em prol de uma fé. Por seu turno, os acadêmicos que tomaram a palavra publicamente por ocasião dos debates mostraram-se críticos em relação ao projeto de lei da deputada. Assim, Norton Corrêa destacou que a deputada ignorou em seu argumento a prática sacrificial em outras religiões, como no judaísmo e, desta forma, atacou o segmento mais fraco e estigmatizado da sociedade, formado sobretudo por membros da classe social que seu partido (PDT) tem como base eleitoral, os trabalhadores. Por sua vez, José Carlos dos Anjos questionou a arrogância daqueles que condenam os valores afroreligiosos, principalmente os ligados ao sacrifício. Arrogância que tem como base os valores de uma cultura que justificou a escravidão, o extermínio ameríndio, o racismo, o certo e o errado, valendo-se da religião, da ciência e da lei, sem ao menos buscar entender a cosmologia do Outro como sendo igualmente válida. O autor questionou como é possível serem os valores europeus os únicos a terem validade no mundo, e como pode uma lei ter tanto valor a ponto de alterar uma cosmologia por decreto. Enfim, Marcio Goldman expôs, através de dez

tópicos, os dois segmentos que defendiam o projeto de lei, o dos reacionários (evangélicos) e o dos modernos (ecologistas). Ou seja, a intolerância velada do reacionarismo religioso, com sua certeza de que as deidades cultuadas pelos afroreligiosos são falsas e acarretam prejuízo ao invés de benesses, e a tolerância dos modernistas que supõem seus valores como sendo universais, entrando em conflito com a “falsidade” de atos “cruéis”, considerados desnecessários, uma vez que as entidades a quem são dedicados simplesmente não existem, sendo apenas ilusão. O texto termina com um convite a aqueles que condenam a morte de animais em laboratórios e frigoríficos a militarem pela adoção dos princípios afroreligiosos de abate e cuidado com os animais (Oro; Carvalho; Seuro, 2017, P.235).

O embate, que se iniciou no ano de 2015, teve seu desfecho no ano de 2019 quando uma audiência no STF⁷⁵ (Supremo Tribunal Federal) concluiu que “[...] o sacrifício de animais nesses cultos afros isso faz parte da liturgia e está constitucionalmente protegido⁷⁶”, respaldado no artigo 5º, inciso VI, da Constituição de 1988. A perspectiva dos representantes políticos, e dos não adeptos, sobre o debate acerca da sacralização animal enfatiza a ideia de quão violenta seria a imolação animal. Como argumento, o ministro Luís Roberto Barroso asseverou, durante a sessão do STF, que “há desconhecimento sobre como são conduzidos os rituais nas religiões de matriz africana”, por conta da religião utilizar a vida animal no objetivo de comunicar-se com a deidade.

Como foi apresentado neste último capítulo, todos os projetos de lei criados e apresentados em seus devidos espaços legislativos não foram, afinal, aprovados por serem considerados inconstitucionais, mas pode-se notar que os argumentos mobilizados ora eram usados a partir de uma perspectiva da causa animal, ora baseados nos dogmas cristãos. A consulta à população de terreiro não fez parte da ação desses políticos ao redigir uma possível lei que os afetasse diretamente, em desacordo com a Constituição Federal (1988), respaldado no artigo 5º, inciso VI, da Liberdade de Culto e de Crença.

Debater as religiões de matriz africana (capítulo I) e a ritualística da sacralização animal (capítulo II) foi um percurso pensado de modo a oferecer uma resposta aos argumentos proferidos com o propósito de criminalizar este rito e difundir acusações de violência contra a vida animal que é disposta a ser oferenda (comida) aos Orixás e ao terreiro. Como foi apontado em 2019, que “há um desconhecimento sobre esta ritualística”,

⁷⁵ Sessão realizada dia 08 de agosto de 2018, a primeira parte disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I93qK13Yzro&t=379s> e segunda parte desta sessão em: <https://www.youtube.com/watch?v=g6Q3-IWIPc> Acesso em: 06.02.2024.

⁷⁶ Argumento do ministro Ricardo Lewandowski. In: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/stf-decide-q-ue-sacrificio-de-animais-e-constitucional-cdhm-apoiou-movimentos-sociais-junto-ao-tribunal> Acesso em: 13.08.2022.

espero que esta dissertação contribua para que seja de conhecimento de todos do que se trata a sacralização animal, quais animais são imolados, para quem e como.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolver um trabalho etnográfico acompanhando a chegada de um animal no terreiro de Candomblé até o fim de seu ciclo vital, naquele mesmo território religioso, envolve diversas especificidades. O mais perceptível é o fato de tornar o animal sacro, e vimos que, para isso, há complexos procedimentos a serem seguidos antes, durante e depois da ritualística. É um rito íntimo da família de santo, comandada pela hierarquia candomblecista do Babalorixá e Yalorixá, os iaôs no preparo da comida votiva (temperar e cozinhar o animal), e os abiãs que são depenar e limpar o animal.

Dado que, ao longo do tempo, na história das religiões de matriz africana, um terreiro que é de Umbanda pode ser, ao mesmo tempo, de Candomblé, surge a incumbência de alimentar as divindades e as entidades tal como se realizava antes do surgimento da Umbanda de Zélio de Moraes. Conforme dito anteriormente, a Umbanda realiza sacralização animal, não só por ser Umbanda Traçada. Deve ser levado em consideração que terreiros antes de 1912 alimentavam preto-velho, exu, pombas giras, caboclos, pois assim alimentavam os ancestrais considerados divinos; porém, como a discussão aqui foi proposta pensando nas deidades dos Candomblés Ketu e Jeje-Nagô, a questão da sacralização animal na cosmologia umbandista será discutida em outra oportunidade. Esse alimentar envolve a compra dos insumos e animais, preparação do corpo e do terreiro, dos instrumentos designados para tal ritualística, as rezas e cantigas que compõem esse rito e as demandas ou tarefas que vêm depois.

Além disso, a realização desta pesquisa, que se centrou na antropologia das relações entre seres humanos e outros-que-humanos e no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras ou de matrizes africanas, espera abrir caminhos para futuras pesquisas no universo dessas relações em contexto religioso, pensando, sempre em conjunto, o humano, o animal e o divino. Foi possível seguir etnograficamente as relações e interações entre os humanos e vários outros-que-humanos durante a ritualística da sacralização animal, rito respaldado em fundamentos religiosos: itãs, hierarquia, espécies em relação a alguma divindade.

Por fim, ao produzir um trabalho de pesquisa sobre a sacralização animal em religiões de matriz africana, a partir de uma etnografia, e em resposta aos argumentos que mobilizaram

o debate político a respeito do tema, a intenção desta dissertação foi a de apresentar a posição e o significado que os animais possuem na cosmologia candomblecista: sobre a vida e a morte que estes seres outros-que-humanos invocam na ritualística da sacralização animal em um terreiro de Umbanda Traçada, de modo a seguir na luta contra o preconceito contra as religiões de matriz africana. Reitero, conforme os relatos apresentados e imagens expostas, que em todo o processo não há violência e sofrimento, há cuidado, limpeza, cantiga e preparo, pois trata-se de uma oferenda, quinhão do contato permanente e necessário que deve existir entre a humanidade e o plano sagrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, Samuel Sampaio. ATOTÔ, Obaluayê Ajuberu. Um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê. Rio de Janeiro, UFRJ, EBA, 1996. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/6043/1/188438.pdf>

ADEOTI, Ezekiel Oladele. Oral tradition and early history of Efon Alaaye, southwest Nigeria. In: European Scientific Journal, v. 9, n. 35, December, 2013.

ALVES. Ana Cristina Zecchinelli. “Quando o certo é errado e o errado é certo”: reinações e peripécias de exus no Brasil. Monografia (Graduação) licenciatura em História, orientação Prof^o Dr. Homemuel Rolf de Viveiroé Cabeceiras. UFF- Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2013.

ANDRADE, Mário de. Dicionário Musical Brasileiro. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada, Coleção Reconquista do Brasil, 2ª série, vol. 162. 1982.

ANGARICA, Nicolás Valentin. Manual del Orihaté: Religión Lucumí. Havana. Cuba. 1955.

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia (Rito Nagô). Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1961.

BATISTA, Milena Xibile. Oliveira, Osvaldo Martins de. Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana. In.: I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFES- Universidade Federal do Espírito Santo) Vitória, ES. 2011.

BELTRAME, I. L.; MORANDO, M. O sagrado na cultura gastronômica do Candomblé. In: Saúde Coletiva: Editorial Bolina, vol. 5, núm. 26, janeiro-fevereiro, pp. 242-248, São Paulo. 2008.

BENISTE, José. Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2006.

BITTAR, Nina. Orixás e Santos: Relações entre Sacrifício e Cozinha no Candomblé. In.: X Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Volume I- Lusofonia e (neo) colonialismo: culturas e valores, identidades linguísticas e estudos pós-coloniais. Universidade do Minho, Campus Gualtar. Braga, Portugal. 2019. Disponível em: <http://www.lasics.uminho.pt/xconglab/>

BRAZ, Laura Cecília Fagundes dos Santos. Liberdade religiosa ou sacrifício animal? O estudo do RE nº 494601/RS. Tese (Doutorado) bacharelado em Direito, Orientador Prof. Dr. Tagore Trajano de Almeida Silva. – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito,

Salvador, BA. 2021. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/35907/1/LAURA%20CEC%C3%8DIA%20FAGUNDES%20DOS%20SANTOS%20BRAZ.pdf>

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos Afro-brasileiros. Editora Forense universitária/SEEC. Rio de Janeiro, 1977.

CAMARGO, Ana Flávia Giroto de; SCORSOLINI-COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel Antônio dos. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. Revista Psicologia e Sociedade, v. 30, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30189741>

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Religiões Afro-Descendentes no Recife: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições na história. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, Julho 2011.

CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. Revista Psicologia USP, volume 30, 2019.

CENTRINY, Cícero. Terecô de Codó. Uma religião a ser descoberta. São Luís: Zona V Fotografias Ltda. 351 p. ISBN: 978-85-68994-01-6. 2015.

CERQUEIRA, André Sekkel . Uma Reflexão Sobre o Surgimento do Candomblé. Revista Histórica (SÃO PAULO. ONLINE) , v. 21, p.02-16, 2007.

CLIFFORD, James. "On Ethnographic Authority". Source: Representações, n.2 (1):118-146. 1983.

COÊLHO, Denilson Alexandre. O Brasil mais consciente de si: as origens do Brasil Negro e o tráfico de escravizados. Lato Sensu em História, Sociedade e Cidadania, orientação Profª Drª Joelma Rodrigues da Silva. Centro Universitário de Brasília (UniCEUB/ICPD), Brasília, DF, 2016 . <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/12347/1/51500270.pdf>

CORRÊA, Fabiana Brottel; OLIVEIRA, Maria Conceição. Sacralização e alimentação: uma reflexão sobre a RE 494601 e as religiões de matriz africana. Revista Mangút: Conexões Gastronômicas [recurso eletrônico] / Departamento de Gastronomia do Instituto de Nutrição Josué de Castro da Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ. v. 1, n. 1, junho de 2021. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mangut/>

CONSTITUIÇÃO. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 2016 [1988].

COSTA, Hulda Silva Cedro da. Umbanda, uma religião sincrética e brasileira. Tese (doutorado), Programa de Pós- Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, PUC- – Pontificia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, GO. 2013. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/758>

COSTA, Valdeli Carvalho da. Cabula e Macumba. Síntese: Revista de Filosofia, v. 14 n. 41, p.65-85, 1987. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1907/2211>

COSTA LIMA, Vivaldo da. A Anatomia do Acarajé e Outros Escritos. Salvador: Corrupio, 2010.

CUMINO, Alexandre. História da Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2011.

CUNHA, Nairam Santana da. Fé entre frames: a fotografia no Candomblé. XIII Encontro estadual de História ANPUH- Histórias e Mídias: narrativas em disputas, [Online]15 e 19 de setembro de 2020, Associação Nacional de História - Seção Pernambuco, PE, Disponível em: https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/resources/anais/22/anpuh-pe-eeh2020/1602109938_ARQUIVO_fac591a852188ecea56f224ad7bd6ce3.pdf

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Revista Estudos Históricos, vol. 28, no 55, p. 7-25, janeiro-junho, Rio de Janeiro. 2015 <https://www.scielo.br/j/eh/a/hgxBJQTRjZLHVHcF7Jpf4bw/?format=pdf&lang=pt>

DIAS, João Ferreira. “Candomblé é a África”. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 1º sem. 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2016v17n26p64/9565>

_____ A vida que sustenta a vida: o sacrifício e a alimentação no Candomblé. Ajuda em Diálogos II. Lisboa, Portugal. 2019

FERREIRA, Leandro Tiago. Estética, imaginário e saber afrodiaspórico: dimensões simbólicas do Candomblé Jeje-Mahi, no Terreiro T’Aziry Ladê. Monografia (Graduação) bacharel/licenciado em Design, orientação Prof. Dr. Mário de Faria Carvalho, Coordenação do Curso de Design do Campus Agreste da Universidade Federal de Pernambuco– UFPE. Caruaru, PE. 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/47442/4/TCC%20Leandro%20Tiago%20Ferr>

[eira.pdf](#)

GAIA, R. S. P. Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental. 1 Dissertação (Mestrado) Programa em Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica, USP- Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP. 2021.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 12(1), 22-54. 1985.

_____. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP. v. 54 no 1. 2011.

_____. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana* 21(3): p. 641-659, 2015

_____. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3.ed. Campinas: Unicamp, 2018.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. Exu (Eshu). In: *World Religions & Spirituality Project (WRSP)*. 2022. Disponível em: <https://wrldrels.org/2022/02/09/exu-eshu/>

GORSKI, Carolina. Ritual de iniciação no Candomblé de Ketú: uma experiência antropológica. *Revista Todavia*, Ano 3, no 4, jul. 2012. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/revistatodavia/Ed.%204%20-%20Artigo%204.pdf>

HARRIS, M. Lévi-Strauss et la palourde: réponse à la Conference Gildersleeve de 1972. *L’Homme*, Paris, v. 16, n. 2-3, p. 5-22, 1976.

<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20817/2/Hanayr%C3%A1%20Negreiros%20de%20Oliveira%20Pereira.pdf>

KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. São Paulo: Ateliê, 5ª edição. 2014.

KUPER, Adam. "The Man in the Study and the Man in the Field: Ethnography Theory and Comparison in Social Anthropology". *European Journal of Sociology*, n. 21, pp. 14-39. 1980.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. *Exu - Lux e Sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003, 80 p. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/cliodel/files/2009/10/COD03001.pdf>

LAPLANTINE, F. *The life of senses. An introduction to a Modal Anthropology*. New York,

LEITE, Fábio Carvalho. *A LIBERDADE DE CRENÇA E O SACRIFÍCIO DE*

ANIMAIS EM CULTOS RELIGIOSOS. Veredas do Direito, Belo Horizonte. V. 10- n.20. p. 163- 177. Junho/Dezembro de 2013. Disponível em: <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/issue/view/31>

LÉVI-STRAUSS, C. Estruturalismo e ecologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. O olhar distanciado. Lisboa: Edições 70, p. 149-147, 1983.

LIMA, Clarissa; VANDER VELDEN, Felipe. TUDO NESSA VIDA TEM DONO: os animais e o problema do abate entre os Xukuru – ou a (má)sorte de Seu Guaxinim. Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia: Dossiê: "Da criação ao abate. Etnografias dos caminhos da pecuária no Brasil" - Dossiê: Da criação ao abate. Etnografias dos caminhos da pecuária no Brasil, v. 7 n. 1. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/search/authors/view?givenName=Felipe&familyName=Vander%20Velden&affiliation=&country=&authorName=Vander%20Velden%2C%20Felipe>

MARCONDES, Marcos Antônio. Enciclopédia da Música Brasileira: Erudita, folclórica, popular. 1977.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In: Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, Revista Brasileira de História das Religiões, v.1, n.3, Maringá, PR. 2009.

_____. Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese (Doutorado), orientação Prof^a Dra. Mariana de Melo e Souza. Programa de Pós-Graduação em História Social, USP- Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, 2015.

MEDAWAR, Carlos Eduardo. Oshas e Orixás: deuses da África em Cuba e no Brasil. Anthropocenus Medawar Editora, Rio de Janeiro, 384 p. 2023.

NERY, D. João B. Corrêa. "Um Culto Afro-brasileiro". Cadernos de Etnografia e Folclore (3), Comissão Espírito-santense de Folclore, Vitória. 1963.

PARÉS, Luís Nicolau. A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora Unicamp, 2006

_____. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. Esboços- Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, v. 17, n. 23, p. 165-186, 2010.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. O Axé nas roupas: indumentária e

memórias negras no candomblé angola do Redandá. Dissertação (Mestrado) Programa em Pós-Graduação em Ciência da Religião, orientação Prof^o Dr. Ênio José da Costa Brito, PUC-Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20817>

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991. Disponível em: https://reginaldopranti.fflch.usp.br/sites/reginaldopranti.fflch.usp.br/files/inline-files/csplivro_0.pdf

_____. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: Faraimará - o caçador traz alegria, organizado por Cléo Martins e Raul Lody. Rio de Janeiro, Pallas, págs. 174-184. 2000. Disponível em: https://reginaldopranti.fflch.usp.br/sites/reginaldopranti.fflch.usp.br/files/inline-files/Conceitos_no_ritual_do_axexe.pdf

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?format=pdf>

PURPURA, Ketilley Luciane de Jesus; MENDES, Francisca Dantas. O Pano da Costa e o Torço como Panos de Vestir: entre amarrações, torções e nós. Revista Calundu, 7(1). 2023. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/47427>

RAMOS, J. D. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 17, n. 42, 2016. DOI: 10.22456/1984-1191.69983. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69983>

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. Revista de Estudos da Religião, pp. 77-96, 2009. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf

SANTOS JUNIOR, W. R. dos. A INJO LAYO, OMO TI EFON FARAYO: patrimônio cultural da nação efon está sendo perdido?. Revista FÓRUM PATRIMÔNIO: Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável, 9(1). 2018.

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/forumpatrimo/article/view/34038>

SANTOS, Cléver Sena dos. Pombo, pato, galinha, bode: bichos em trânsito! Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no Ilé asé Iyá Ogunté - um templo de candomblé na Amazônia. Dissertação (Mestrado), orientação Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará. Belém, PA, 2015. Disponível em:

https://repositorio.ufpa.br/bitstream/2011/8853/1/Dissertacao_PomboPatoGalinha.pdf

SANTOS, Rafael Camaratta. A Circulação de Axé através do Movimento da Comida: uma etnografia em um terreiro de candomblé da Bahia. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em em Sociologia e Antropologia, orientação Prof. Dr. Wagner Neves Diniz Chaves. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/39737474/A_Circula%C3%A7%C3%A3o_de_Ax%C3%A9_atrav%C3%A9s_do_Movimento_da_Comida_uma_etnografia_em_um_terreiro_de_candombl%C3%A9_da_Bahia

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Sobre veias d'águas e segredos da mata: filosofia ubuntu no Terreiro de Tambor de Mina. Dissertação (mestrado), Programa de Pós-Graduação em Metafísica, orientação Wanderson Flor do Nascimento, Instituto de Ciências Humanas, UNB- Universidade de Brasília. Brasília, DF. 2018. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/32176?locale=fr>

SILVA, Fabiana de Fátima Bruce da. Caminhando numa cidade de luz e sombras: a fotografia moderna no Recife na década de 1950. Recife: Editora Massangana, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu: Um Deus Afro-atlântico no Brasil. 1ª edição, 1ª reimpressão, São paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2022.

SILVA, Julia Aparecida Rodrigues da. Associação Apiwtxa: projeto articulação transfronteiriça Brasil-Peru. Monografia (Graduação), bacharel em Ciências Sociais, Orientação Profº Dr. Felipe F. Vander Vendel, DCSO- Departamento de Ciências Sociais, CECH- Centro de Educação e Ciências Humanas, UFSCar- Universidade Federal de São Carlos, 2021.

_____. Humanos, animais e Orixás: a sacralização de animais em um terreiro de Umbanda Traçada. [Apresentação de trabalho] XIV Reunião de Antropologia do Mercosul, GT 100: Orixás, entidades espirituais e seres encantados:

convivências, fluxos e agenciamentos da. Universidade Federal Fluminense em Niterói, Rio de Janeiro. 1 e 4 de agosto de 2023a.

_____. “O sangue de Jesus tem poder, e do galo de Exu?”: discussão política acerca da sacralização animal em religião de matriz africana. [Apresentação de trabalho] CONNEGRO - Congresso Internacional da Cultura, Diversidade e Consciência Negra “Novas Epistemes: existências, resistências e criatividades”, SEMINÁRIO TEMÁTICO 02: (Re)construindo narrativas negras: resistência, reconhecimento, afirmação e protagonismo. UNESP- Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/ FCLAR- Faculdade de Ciências e Letras, Campus Araraquara, SP. 23 a 28 de outubro de 2023b.

_____. A faca de Ogum regada com dendê: a sacralização de animais nas religiões de matriz africana. [Apresentação de trabalho] IX ReACT, ST 18 – Carne e ferro: Agências materiais e processos técnicos nos encontros entre o vivo e o metal; Universidade Federal de Goiás- UFG, Goiânia, GO, de 21 a 24 de novembro de 2023c.

SILVEIRA, Hendrix. Combatendo a afroteofobia: argumentos jurídicos e teológicos para a defesa da sacralização de animais em ritos de matriz africana. II Simpósio Internacional da ABHR- História, Gênero e Religião: violências e direitos humanos. 25 a 29 de junho de 2016. UFSC- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2016.

_____. Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana. Dissertação Doutorado em Teologia, Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação em Teologia, orientação Prof. Dr. Oneide Bobsin, São Leopoldo, RS, 2019. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/1017>

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STRATHERN, Marilyn. . Os limites da autoetnografia, In.: O efeito etnográfico e outros ensaios. Coordenação editorial: Ferrari, Florencia. . Tradução: Dullei, Iracema; Pinheiro, Jamille; Valentini, Luísa. . São Paulo: Cosac Naify, 2014. Disponível em: https://politicapueblosindigenas.files.wordpress.com/2020/02/strathern_o_efeito_etnografico_2018-comprimido.pdf

SWEET, James H. Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas Religiões Afro-gaúchas. Caminhos, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 129-147, jan./jun. 2007. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/443/368>

TAMBIAH, Stanley. Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, v. 8, n. 4, p. 423-459, 1969.

VANDER VELDEN, F. F. ; SANCHEZ, G. ; FANARO, L. A. ; MORENO, S. F. ; SANTOS, B. S. . Tudo que respira, conspira. Introdução ao dossiê Socioanimalidades plurais: animais e humanos nas Ciências Sociais. *REVISTA FLORESTAN* , v. 7, p. 6-10, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.129>

VASQUEZ, Ariane. Do bode tudo se aproveita. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, 7 (1), jan./jun. 2015. Disponível em: https://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/09/15_rauCI0701.pdf

VIEIRA, Carolina Ferreira. Umbanda: estruturas e rituais. Monografia (Graduação) - Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas, orientação Prof. Dr. Volney José Berkenbrock. Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/bach//files/2016/10/CAROLINA-FERREIRA-VIEIRA-sda.pdf>

ZECCHINELLI ALVES, Ana Cristina. Rezando em Jeje na Uumbanda- Criação e tradicionalização de um ritual inter-religioso: A Reza Para Azawane. Monografia (Graduação) Bacharelado em Antropologia, Departamento de Graduação em Antropologia, orientação Prof^a Dr^a Lydie Oiara Bonilla. UFF- Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2018. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/10188/TCC%20-%20Ana%20Cristina%20Zecchine%20Alves%20-%202018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>