

***EBÓS E BORIS* COMO PROCESSOS DE *CURA* NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA DOS CULTOS AFRO-AMERICANOS E SUAS RELAÇÕES COM O MERCADO RELIGIOSO.¹**

Carlos Eduardo Martins Costa Medawar – PPGA-UFF/RJ-BRASIL, LeMetro – UFRJ/RJ - IFCS/UFRJ-RJ-BRASIL.

Marco Antonio da Silva Mello - PPGA-UFF/RJ, LeMetro – UFRJ/RJ - IFCS/UFRJ-RJ-BRASIL.

Palavras Chaves: Curas Espirituais, Mercado Religioso, Religiões Afro-Americanas.

1 – EM BUSCA DA CURA, NO CAMINHO DO MERCADO

São diversos os motivos que conduzem o fiel ao processo iniciático nos cultos afro-americanos. Dentre as questões de amor, dinheiro, trabalho, contendas familiares ou disputas na justiça e até mesmo as de exclusivo apelo da fé, por devoção pessoal ou tradição cultural familiar, destacam-se os problemas da saúde, sejam eles físicos ou emocionais, do corpo, da mente ou do *espírito*.

Sendo assim, os males físicos ou espirituais que afligem os homens configuram-se como portas de entrada ao culto aos orixás. A intervenção divina torna-se, então, ponto crucial das curas desses infortúnios ou males. Homens clamam aos seus deuses e munidos de todos os recursos que têm a sua disposição, dedicam a eles oferendas diversas, ou, se submetem a ritos sagrados a eles encomendados na expectativa da expurgação de malefícios e aflições, de doenças ou mesmo da morte iminente que lhes assombram.

Esses rituais, pertencentes aos chamados *cultos de aflição*, desde os mais simples banhos de ervas maceradas, passando pelos *ebós e boris*², até os definitivos e complexos processos iniciáticos, buscam a transformação do homem e de suas mazelas, sua reconstrução física e espiritual.

¹ “Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.”

² Ebós: trabalhos de limpezas aplicados no corpo do necessitado, utilizando-se comidas, elementos vegetais, animais, bolas de farinhas e grãos diversos. Bori: Ebó específico dado a cabeça (contração do termo EBÓ ORÍ - Ebó=comida, Orí=Cabeça).

“(…) Um outro ponto necessário a esclarecer é que o povo-de-santo compreende tratar o corpo simultaneamente ao tratamento do espírito. Toma-se também o comprimido passado pelo médico, porém acompanhado do banho de folha, da oferenda ao orixá, da benzedura pela velha rezadeira preparada. As folhas curativas para os males do corpo passam primeiro pelo peji, onde são imantadas por axés específicos. Não se trata de simples manipulação material. O que atua, segundo a crença, não é só o princípio químico, mas também a força do axé. E esse sim que propicia caminho para que o outro princípio atue plenamente”.³

Esses processos de cura, engendrado num complexo sistema classificatório a propósito do campo semântico do par de categorias doença/saúde, contrasta a medicina universitária (*savoir expert*) às *medicinas* dos cultos afro-americanos (*savoir profane*). E é na confluência entre essas formas de saberes que surge a fundamental importância das *praças de mercados* como locais onde se imbricam as agências nas quais se atualizam a oposição complementar tão bem expressa no deslizamento (*switch*) entre essas dimensões.

É no mercado onde se compram todos os gêneros necessários aos rituais afro-americanos. Utensílios, roupas, adereços, ferramentas, ibás⁴, cereais, ervas, animais etc.

Em Cuba, o número de lojas de artigos religiosos e de bancas de ervas, aviários, ou mercados de cereais é extremamente pequeno e diluído, por exemplo, ao longo da cidade de Havana.

No Brasil, considerando as duas cidades que concentram a maior quantidade de terreiros de Candomblé e Umbanda, Salvador, notadamente do primeiro e o Rio de Janeiro, de ambos, a importância do mercado é notadamente maior.

Em Salvador, **destaca-se o** mercado de São Joaquim, um complexo que reúne a céu aberto, cerca de 22 ruas onde se vende de tudo.

No Rio de Janeiro, há o Mercado de Madureira, um conglomerado de cerca de 63 lojas de uso direto de artigos utilizados nos cultos de matrizes africanas, ainda que muitas delas vendam seus produtos para outras finalidades. São 22 lojas de artigos religiosos; 3 de animais; 5 de cereais; 2 charutarias; 26 boxes de ervas; 2 de hortifruti e 3 lojas de roupas, tecidos e aviamentos. Embora antes do grande incêndio que em 2000 destruiu a maior parte do mercadão, existissem só de artigos religiosos mais de 50 lojas, ainda hoje se constitui como o maior centro comercial dos cultos afro-brasileiros, tanto no Grande Rio, como

³ PÓVOAS, Ruy do Carmo: Dentro do Quarto In CARDOSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Org.) – Faces da Tradição Afro Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Pallas Ed. – Rio de Janeiro – 1999, p.215-216.

⁴ Ibás: recipientes de louça, madeira, barro ou ferro, dependendo da natureza do orixá, onde se colocam seus elementos sagrados.

em todo o país, tornando-se num grande pólo de referência social e cultural para todos os que mantêm alguma proximidade de relações com esses os cultos.

Assim relatava o Jornal O Dia, em 17/05/2000, dia seguinte ao incêndio:

“O Mercado de Madureira era o paraíso dos pais-de-santo. Havia de tudo para os rituais, de galinha preta a cabrito, muitos dos quais morreram nas chamas. Trinta e três lojas vendiam artigos para despachos e oferendas. Outros 29 boxes negociavam ervas que combateriam doenças e os males do espírito. Não havia lugar melhor para achar manjerição, cantiga-de-mulata, guiné, alecrim e abrecaminho. O lugar concentrava ainda artigos de papelaria, doces e carnes.(...) Apesar da crise, o Mercado recebia de 30 a 40 mil pessoas por dia. Em datas religiosas, o movimento saltava para 100 mil visitantes. A horda procurava os preços baixos oferecidos. Era o lugar da pechincha.”⁵

2 – OS SIGNOS DE IFÁ: MEDICINA DIVINA E MEDICINA TRADICIONAL

Ifá é um oráculo de origem nigeriana preservado em Cuba para onde foram extraditados a maior parte de seus sacerdotes conhecidos como babalawôs. Esse oráculo tem como divindade maior, Orunmila, orixá considerado como testemunha de Olodumare⁶ na criação do universo, de tudo o que existe e do destino de cada ser humano.

O oráculo de Ifá é um sistema divinatório constituído por 256 odus, que são os destinos possíveis de cada ser humano na terra. Cada um desses odus é composto por diversos *caminhos*, descritos através de patakis ou itans⁷ que direta ou metaforicamente explicam a existência de todas as coisas, a vida do homem, suas interdições, melhores formas de viver e de se relacionar, os problemas que pode enfrentar e como resolvê-los da melhor forma possível, seja a respeito da saúde física e mental, de suas emoções e atitudes, de sua espiritualidade e de seus problemas materiais, ou seja, de tudo que envolve sua existência individual e sua interação no meio social.

No que se diz respeito à saúde física, cada odu rege uma parte específica do corpo humano e, através da consulta ao oráculo, adverte para os problemas que o indivíduo poderá enfrentar ao longo de sua vida. Há, então, odus que falam dos problemas cardíacos, outros dos circulatórios, há aqueles que indicam atenção especial

⁵ Jornal O Dia – 17 de Janeiro de 2000 – Geral – p. 03. In MEDAWAR, Carlos Eduardo - O Mercado dos Orixás: Uma Etnografia do Mercado de Madureira no Rio de Janeiro, dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia e Ciência Política – UFF/RJ. 2003 p.29.

⁶ Olodumare, Olófin ou Olorun são os nomes do Deus supremo na mitologia iyorubá que deu origem as nações de Keto e Efon no candomblé brasileiro e ao Lukumi em Cuba, além de ser a principal deidade registrada no Tratado de Ifá.

⁷ Patakis: aspectos importantes; itans: mitos ou histórias de acordo com BENISTE, José – Dicionário Yorubá – Português, Ed. Bertrand Brasil - Rio de Janeiro, 2009.

para os problemas renais, para os problemas estomacais, para os mais diversos tipos de câncer, para os problemas de coluna, de surdez ou de cegueira etc.

Um consulente, diante do jogo, pode se apresentar como irê ou ossobo⁸ para diversos aspectos: saúde, amor, trabalho dinheiro, vida social, espiritualidade, família etc. O irê ou ossobo está sempre ligado a uma força divina que o rege, seja para garanti-lo, salvá-lo ou protegê-lo. Se o consulente sai com ossobo relacionado à saúde, imediatamente o oráculo indicará a força divina que pode intervir e o tipo de tratamento a que ele precisa se submeter.

Aspecto importante se dá na confluência entre os já caracterizados *savoir profane* e o *savoir expert*. Já que em Ifá a intervenção divina se faz para atenuar ou livrar o mal que afeta o consulente do oráculo, dentro daquilo em que ele se considera suficiente, sem que abandone a constante indicação de tratamento da medicina universitária, quando necessário.

Sendo assim, são indicados nos odus de Ifá toda uma terapêutica da *medicina afro-americana* representada por ebós, boris, sacrifícios animais, banhos de ervas, oferendas aos orixás etc. e, ao mesmo tempo, a indicação da busca da medicina tradicional para os casos em que se aplica, já que acredita-se que a todo mal do corpo há uma correspondência espiritual direta o que exige a interação das duas esferas.

Num caso específico observado, a título de ilustração, pudemos testemunhar o caso de um consulente para o qual saiu o odu Ogbe Warin. Nesse odu havia um alerta bastante específico: - *O consulente há de ter problema muito sério no coração, que poderá levá-lo a morte*. Imediatamente foi marcado ebó específico para atenuar ou segurar a situação através da intervenção divina, com a advertência que ele procurasse urgentemente um médico para saber a extensão do problema. O cliente saiu da consulta meio atordoado, sempre teve uma vida normal e jamais sentiu nada que justificasse o *diagnóstico proferido*. Mas, por via das dúvidas, seguiu o conselho e procurou um cardiologista. Num eletrocardiograma simples, detectou-se uma alteração nos ritmos cardíacos e o médico indicou um ecocardiograma. O diagnóstico foi preciso, o paciente sofria da Síndrome de Wolff-Parkinson-White (WPW). Havia uma película, ativa no momento, que estrangulava seu coração e com uma simples corrida ele poderia ter um infarto fulminante. Em menos de um mês teve que se submeter a uma cirurgia, ficando plenamente curado.

⁸ Irê (*ire*): A pessoa está sendo regida pelos aspectos positivos do signo que saiu para ela. Ossobo (*Osogbo*), a pessoa saiu regida pelos aspectos negativos.

Essa confluência entre os dois tipos de atuação, não é prerrogativa específica de Ifá, e talvez, em sua decorrência, repete-se constantemente nos terreiros de candomblé e de umbanda no Brasil e na santeria cubana. Maria Odete Vasconcelos em sua etnografia, realizada num terreiro de Xangô, em Recife - PE, relata:

Gostaria de salientar que, às vezes, os dois conceitos (doenças imateriais e materiais), não os percebia delimitados com precisão. Esta imbricação conceitual era perceptível, com clareza, quando o aconselhamento de entidades para a utilização da medicina oficial (...) era revestido de uma evidente aura mágica, pois a orientação vinha, frequentemente acompanhada da informação confortante e tranquilizadora de que a entidade estaria acompanhando e protegendo o paciente, quando da procura do médico. E o orixá, na sua fala, garantia a proteção, no sentido de que “o médico encontrado, com certeza, seria o melhor e o mais competente de todos”. E mais que isso, assegurava que estaria junto ao médico para que sua atuação profissional tivesse a justa medida do diagnóstico e do procedimento terapêutico (medicação ou cirurgia). (...) A etnografia detectou a existência de dois campos de saber distintos, envolvendo cura, no espaço do Terreiro: saber religioso e saber médico. O saber religioso era hegemônico, internamente. Representado pelo simbólico e explicitado pelas relações entre as posições que os agentes de cura ocupavam, bem como, pelas práticas curativas e seus resultados. O saber médico era hegemônico externamente, representado pela medicina oficial, que lá, a bem da verdade, rendia-se ao poder interno.⁹

Embora Ifá seja um sistema oracular estabelecido a partir da noção de destino, crê na possibilidade de reversão através da ciência do problema e da intervenção divina ou humana necessária. Há um princípio fundamental que o rege: *Ninguém morre depois de sua hora, mas, sem os cuidados necessários e sem as orientações oraculares, pode morrer antes dela.*

Do oráculo de Ifá surgiu outra forma de consulta chamada de merindilogun¹⁰. O regente desse jogo é Exu¹¹ e não Orunmila, a metodologia e os instrumentos são diferentes. Ao invés do opelê ou dos ikins¹², utilizados nas consultas de Ifá pelos Babalawôs, são utilizados os búzios e os sacerdotes que os consultam são o Babalorixá ou Iyalorixá no

⁹ VASCONCELOS, Maria Odete - *Curas Através do Orún: Rituais Terapêuticos no Ilê Yamanjá Sábá Bassami* – Tese de Doutorado – Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco – Recife, 2006. p.178-179.

¹⁰ Em iorubá merindilogun é composto por Mérin, que significa 4 e Ogún, que significa 20. Merindilogun seria 20-4, ou seja, 16. Referência aos 16 búzios (espécie de concha, caramujo) utilizado no jogo.

¹¹ Exu – Orixá iorubano da comunicação, dos caminhos, do movimento e força da vida.

¹² Opelê – corrente composta por 8 rodela de casca de coco, com um lado branco outro preto. Ikins: caroços do dendezeiro – ambos utilizados para as consultas do oráculo de Ifá.

Brasil e o Obá Eni Oriate¹³, em Cuba. Entretanto, o sistema oracular, os odus, ainda com alguns nomes diferentes, seus princípios religiosos e filosóficos, são os mesmos.

Dessa forma, poderíamos dizer que a referência fundamental escrita dos cultos afro-americanos se encontra no chamado *Tratado de Ifá*, instrumento escrito, decodificado em Cuba, que reúne os 256 odus e todos os seus caminhos, que além das indicações para a vida humana, compreende todos os mitos iorubanos, todos os itans, princípios e fundamentos para as religiões dos orixás no Brasil e em Cuba.

3 – O PODER DAS FOLHAS E DAS ERVAS

Kosi ewé, Kosi orişà¹⁴.

No panteão iorubano há fundamentalmente três divindades responsáveis pela saúde física do homem. Erinlê¹⁵, também chamado Inle Abata, Ossaiyn e Obaluaiyê. O primeiro, considerado o médico de Oludumare e muito cultuado em Cuba ensinou a Ossaiyn, e a ele delegou, o mistério do uso das ervas e da cura das doenças, esse está registrado num itan do odu de ifá chamado Iwori Bere. Obaluaiyê, chamado de Azawano ou de Babaluaiyê em Cuba, temido pelo poder de espalhar a peste, também atribui-se o poder da cura das epidemias. Na Umbanda e no Candomblé Brasileiro é ele extremamente evocado para as curas de quaisquer tipos de doenças, a quem, nesses casos, destinam-se vários tipos de oferendas.

Conta-se que Obalúwáiyé foi enfeitado por sua mãe Nanã, pois era muito feio e tinha o corpo coberto de pústulas.(...) Com o tempo, veio mesmo a sarar de suas chagas. Tornou-se belo, forte e saudável. Desde então encontra-se não só associado a doenças e à cura, mas através delas à vida e à morte.¹⁶

Entretanto, é no constante poder das ervas, do reino de Ossaiyn, que residem os trabalhos de curas de todos os tipos, seja através de amacís (banhos de ervas maceradas) ou abôs (preparados destinados a beberagem).

¹³ Babalorixá: Maior sacerdote no Candomblé brasileiro. Iyalorixá: sua versão feminina. Obá Eni Oriate: principal sacerdote e regente do culto dos Orixás em Cuba.

¹⁴ Expressão iyorubá do Candomblé brasileiro: Kosi ewé, Kosi orişà: Sem folha, sem Orixá.

¹⁵ Erinlê – O caçador da terra dos elefantes, no Brasil é cultuado como um tipo de Oxóssi, por ser também um odé (Orixá da caça). Em cuba é cultuado ao lado de Abata, uma divindade feminina que funciona como sua auxiliar, uma grande enfermeira.

¹⁶ MELLO, Marco Antônio da Silva, VOGEL, Arno e BARROS, Flávio Pessoa de – Galinha D'Angola: iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira – Ed. Pallas, Rio de Janeiro -1998, p. 90.

Ossain é a divindade das plantas medicinais e litúrgicas. A sua importância é fundamental, pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do *àşe*¹⁷, imprescindível até mesmo aos próprios deuses.¹⁸

O poder das ervas transcende, na crença das religiões afro-americanas, as suas propriedades químicas, para se cristalizar na magia que as envolve. Cada Orixá tem a sua folha e ela representa o seu próprio poder, cada um tem ou é representado também através de uma árvore sagrada. No processo ritual iniciático dessas religiões, é impossível evocar a presença do Orixá sem o adequado uso de sua folha e para elas, além do processo de uso ritual, se dedicam cantigas e rezas específicas. No Brasil não há candomblé sem que sejam cantadas as folhas, em Cuba, não há iniciação de santo, sem o correspondente lavatório dos seus elementos sagrados em ervas quinadas, em meio aos cânticos apropriados. Dessa forma, concretiza-se a lendária expressão: Sem folha, sem Orixá.

Na Umbanda, as ervas fazem parte principal do receituário de muitas de suas entidades espirituais. Pretos-Velhos e Caboclos¹⁹ receitam ervas para as mais diversas finalidades curativas, destinadas a todos os tipos de doenças.

Roger Bastide, em sua longa estada na Bahia, pode entender isso através do entendimento de seus interlocutores etnográficos, os babalossains, sacerdotes de Ossaiyn, coletores e manipuladores dos poderes das ervas:

Em primeiro lugar, as plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim particular, mas assim, doméstica, não apresentam valor algum. É preciso ir buscá-las no mato mesmo. [...] É preciso ainda colhê-las em horas determinadas. [...] Algumas devem ser colhidas de madrugada, quando o sol começa a branquear o horizonte; outras devem ser arrancadas à meia-noite. Muitas devem ser colhidas na lua nova, enquanto outras só têm virtude se procuradas na lua cheia, e algumas delas em noites sem lua. [...] Finalmente, é preciso pedir a permissão de Ossain para a colheita, e pagá-lo. Eis por que são deixadas junto à planta cortada algumas moedinhas ou um pedaço de fumo de corda.²⁰

O candomblé brasileiro é uma religião tipicamente urbana e com a concentração da maioria dos terreiros nas grandes cidades, a coleta de ervas tornou-se cada vez mais dificultosa. Muito do que se buscava nas florestas e matas passou-se a cultivar nos próprios terreiros, naqueles em que se tinha um espaço propício para isso.

¹⁷ *Àşe (Axé)* - Em Iyorubá: Força, poder espiritual dotado pelos orixás aos seres humanos.

¹⁸ VERGER, Pierre Fatumbi – Orixás – Ed. Currupio – Salvador – 1997. p. 122.

¹⁹ Pretos-Velhos, entidades que representam o poder da ancestralidade africana e Caboclos, o poder da ancestralidade indígena, fartos conhecedores das matas brasileiras.

²⁰ BASTIDE, Roger – O Candomblé da Bahia – Companhia das Letras – São Paulo – 2000. p.127-129.

(...) a floresta simbólica, onde estão contidas as ervas e as árvores sagradas, pode se encontrar diluída entre as diversas construções que compõem o conjunto arquitetônico do templo.²¹

Entretanto, é o mercado, em última análise, que tem suprido as necessidades de obtenção de ervas e folhas sagradas. Encomendam-se aos comerciantes de ervas, muitos alheios aos cultos de matrizes africanas, aquelas menos comuns e mais difíceis de serem encontradas.

Nesta acepção, o mercado aparece, na historiografia e na sociologia da cultura, como sintoma de complexidade, diversidade e vitalidade social. Por esse motivo serviu, desde a revolução neolítica, para distinguir, entre outras coisas, o aparecimento e a expansão das cidades e impérios, por oposição às comunidades aldeãs e à rusticidade do seu modo de vida.²²

Em Cuba, o cultivo e a manipulação das ervas é de tamanha importância, que se estabelece em culto próprio. Seus iniciados, os ossanistas, passam por rituais iniciáticos específicos para adquirirem o poder e o direito para manipular as ervas curativas e as comercializam, vendendo aos santeiros que delas necessitam.

4 – OS EBÓS, AS OFERENDAS E O RITUAL DO BORI

As oferendas se caracterizam como um conjunto de alimentos, que podem ou não envolver matança de animais, destinadas aos orixás. Têm elas o objetivo de agradecer, agradecer ou pedir uma dádiva. Juana Elbein dos santos diz (1997, p.225): é ela “*uma restituição propiciatória ou expiatória, que garante a continuação da vida (...)*”. São inúmeras as oferendas destinadas à cura de doenças e manutenção da vida, entre elas, encontramos os ebós, como elementos de limpeza espiritual e do corpo físico, consignando-se aos orixás o poder de expurgação.

São vários os tipos de Ebós aplicados para os mais diversos tipos de problemas, sejam em relação à saúde física, às questões morais do indivíduo, em suma, aos seus mais variados problemas da vida cotidiana. Há ebós específicos para resolver demandas na justiça, para resolver obsessões espirituais, problemas emocionais, cortar feitiços, para problemas do amor

²¹ BARROS, José Flávio Pessoa de – A Floresta Sagrada de Ossaim: O Segredo das Folhas – Pallas Editora – Rio de Janeiro, 2010. p. 23

²² MELLO, Marco Antônio da Silva, VOGEL, Arno e BARROS, Flávio Pessoa de – A Moeda dos Orixás In: *Religião e Sociedade*, n.14/ 2. Rio de Janeiro: ISER, 1987, p. 7

e, sobretudo, para curar doenças do corpo e da alma. Para tudo isso, de acordo com a gravidade do problema, usa-se ingredientes dos mais diversos: cereais, farinhas, animais etc.

Dentre esses conjuntos diversos de ebós, destaca-se o ritual do bori, destinado a dar comida a cabeça²³ do necessitado, buscando assim seu equilíbrio físico e espiritual.

O *bori* (contração de *obori*) pode corresponder a diversos fins. “Tem por objetivo [...] obter saúde”, diz Manuel Quirino.²⁴ E René Ribeiro, depois de ter definido o *ori* como sendo o próprio espírito do homem, acrescenta: *Sua fragilidade é motivo de maior preocupação, ritos como dar comida à cabeça [...] tornando-se periodicamente necessários para que os indivíduos não se ressinta das possessões repetidas, como ainda possa oferecer a necessária resistência à ação de influências mágicas ou entidades malévolas.*²⁵

A eficácia do bori está intimamente associada ao ritual estabelecido. Há boris mais simples, que usam poucas coisas, como é o caso do obi de coco (comum em Cuba) ou do obi de cola²⁶ (frequente no Brasil), usado apenas para “resfriar” a cabeça. Nos escritos de Ifá é muito comum a indicação do bori de peixe pargo. Esse animal, misturado a ervas ou outros produtos rituais, garante ao indivíduo um pleno equilíbrio emocional e espiritual. No candomblé, o bori mais sofisticado é aquele que envolve, além de comidas específicas destinadas a alguns orixás, o sacrifício animal, fundamental para se estabelecer as forças vitais de quem a ele se sujeita. É ele quem garante a transmutação entre profano e sagrado. A matança de animais, dentro do conjunto sacrificial, é alimento fundamental do fluxo energético que liga os homens e suas divindades.

O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa.²⁷

²³ A cabeça do homem, chamada de Orí, é o local do corpo através do qual o mundo espiritual se conecta com o mundo material. Tem tanta importância nos cultos afro-americanos, que ela mesma é considerada como um orixá, que representa o receptáculo da vida do ser humano. Segundo Samuel Johnson em “The History of the Yorubas” apud MELLO et alii. - op.cit. 1998, p.46, “*O Orí (cabeça) é a divindade doméstica universal cultuada por ambos os sexos como o deus do destino. Acredita-se que a boa ou má fortuna atinjam as pessoas de acordo com a vontade ou determinação desse deus (...)*”

²⁴ QUERINO, Manuel – Costumes Africanos no Brasil. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1938. p. 63 In BASTIDE, Roger – O Candomblé da Bahia – Companhia das Letras – São Paulo – 2000. p.43.

²⁵ RIBEIRO, René. Cultos Afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social. In Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1952. p.150 pp., número especial apud BASTIDE, Roger, 2000. p.43

²⁶ Obi de cola: semente chamada Nóz-de-cola fruto de uma árvore (*Cola Acuminata ou Sterculiaceae*), que, contendo muita cafeína, estimula os nervos. BENISTE, José op. cit. 2009.

²⁷ MAUSS M. e HUBERT H. – Sobre o Sacrifício – 2013 – p.21.

Normalmente os sacrifícios são feitos em segredo. O ambiente escuro, apenas iluminado por poucas velas, garante a aura mística da matança de animais, que acompanhadas de cânticos e preces, despertam as forças *mágicas* de transformação.

O sacrifício sangrento cai, pois, invariavelmente, no domínio do *awo*, palavra iorubá que se costuma traduzir como “segredo”. Nessa qualidade, pertence à dimensão esotérica dos processos rituais, sendo protegido, contra olhares estranhos, por interditos rigorosos.²⁸

E é tanto no contexto do bori, quanto nos ritos iniciáticos do candomblé em que se destaca a galinha d’angola, único animal sacrificial comum a todos os santos, pois, cada orixá tanto possui animais específicos para seu culto, quanto outros que simbolizam restrições ou proibições para o seu consumo.²⁹

“Todos esses animais têm, ao mesmo tempo, o caráter de sustento e símbolo. São compreendidos como sustento pela exegese nativa, quando esta os reconhece como itens preferenciais ou obrigatórios do cardápio de determinados santos. [...] Desse modo, cada bicho se reveste, no candomblé, de um aspecto simbólico. Nessa religião, porém, o próprio dispêndio tem uma dimensão imediatamente expressiva, pois cada item da pauta de consumo – comida, bebida, roupa e adereços – serve, isoladamente ou junto com os demais, para circunscrever a persona de uma divindade [...]”³⁰

Dessa forma, a galinha d’angola, para além de alimento, torna-se ícone mor do processo de consagração do indivíduo no candomblé, e dele mesmo em seu sentido mais amplo. Segundo se ouve repetidamente nos terreiros: “sem galinha d’angola, não há santo”. É ela o símbolo focal da iniciação do iaô³¹, tanto que ele, no ritual de apresentação ao público, chamado de “saída de santo”, a personifica, em seus adornos e pinturas. Entretanto, não há maior significação para ela do que a do renascimento, afinal o iaô é um renascido através do rito, para o culto. A galinha d’angola, conhecida em língua iyorubá como *etù* é em síntese, um animal de salvação, pois se constitui na sacralização da vitória da vida sobre a morte.

É nesse contexto que Mello et alii, em seu livro “Galinha D’Angola, onde estuda detidamente o processo iniciático no candomblé, destaca o seu papel, dizendo:

²⁸ MELLO, Marco Antônio da Silva, VOGEL, Arno e BARROS, Flávio Pessoa de – Tradições Afro-Americanas: Vodú e Candomblé in BARROS, J.F.P e LEMOS, M.T.T.B. – Memória, Representações e Relações Internacionais na América Latina, NUSEG – UERJ – Rio de Janeiro – 1998 – p.162

²⁹ O pombo, por exemplo, quando branco, é sagrado para Oxalá, usado em outras cores para quase todos os santos, mas é proibição para Oxum. O carneiro é sagrado para Xangô e interditado para Iansã e assim por diante.

³⁰ MELLO et al, op.cit. 1998 p. 17-18.

³¹ Iaô (Iawô): recém iniciado no culto do Candomblé. O indivíduo fica nesse estágio por 7 anos, quando torna-se ebomim (mais velho), através de obrigação que determina sua maior idade no culto.

O etù surge para afugentar o apocalipse, como o artefato que um deus sugere aos homens. E, a partir daí, torna-se o penhor da vitória sobre o caos e a morte. Transforma-se no princípio, ou melhor, na síntese admirável dos diversos princípios que garantem não só a existência dos homens e dos orixás, mas a perenidade dos seus vínculos.³²

Dessa forma, a intermediação do Orun, como mundo espiritual, através da manipulação dos elementos da natureza e de sua utilização como oferendas que permitam a ligação com as esferas divinas, é quem vai garantir a harmonia espiritual necessária para que a matéria humana possa sobreviver. Juana Elbein, adverte:

“O indivíduo deve prevenir-se e utilizar todos os meios que a tradição – por intermédio de Ifá – e, particularmente, a religião, através da ação ritual, colocam a sua disposição, para garantir não só a imortalidade individual mas também a de seu grupo ou terreiro e a de todo o sistema. (...) O único meio de manter a dinâmica e harmonia entre os diversos componentes do sistema é a restituição e redistribuição de açê através da oferenda, do sacrifício e do renascimento.”³³

³² MELLO et al, op.cit. 1998, p. 171

³³ SANTOS, Juana Elbein dos: Os Nagôs e a morte, 1997, p.222

BIBLIOGRAFIA

- BAPTISTA**, José Renato de Carvalho. *Sè tou melanje: Uma etnografia sobre o universo social do Vodou Haitiano*", Tese de Doutorado em Antropologia Social UFRJ – Tese de Doutorado -PPGAS - UFRJ. 2012, 326 p.
- BARROS**, José Flávio Pessoa de – *A Floresta Sagrada de Ossain: O Segredo das Folhas*. Pallas Ed. – Rio de Janeiro. 2010 – 228 p.
- BARROS**, José Flávio Pessoa de e **LEMOS**, Maria Teresa Toríbio Brittes – *Mémoria, Representações e Relações Internacionais na América Latina*, NUSEG – UERJ – Rio de Janeiro – 1998 – 308 p.
- BASTIDE**, Roger. *O Candomblé da Bahia*. Companhia das Letras. São Paulo, 2001, 369 p.
- BENISTE**, José. *Dicionário Yorubá Português*. Ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro – 2009. 820 p.
- CARDOSO**, Carlos e **BACELAR**, Jeferson (Orgs.) – *Faces da Tradição Afro Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Pallas Ed. – Rio de Janeiro – 1999. 346 p.
- MAUSS**, Marcel e **HUBERT**, Henri. *Sobre o Sacrifício* – Ed. Cosac Naif. São Paulo. 2013. 192p.
- MEDAWAR**, Carlos Eduardo Martins Costa - [O Mercado dos Orixás: Uma etnografia do mercadão de Madureira no Rio de Janeiro \(dissertação de mestrado\)](#) – Programa de Pós Graduação em Antropologia e Ciência Política – UFF – Niterói, 2003. 157 p.
- MELLO**, Marco Antonio da Silva; **VOGEL**, Arno & **BARROS**, José Flávio Pessoa de. A Moeda dos Orixás. In: *Religião e Sociedade*, n.14/ 2. Rio de Janeiro: ISER, 1987, p. 5-17.
- _____. *Galinha d'Angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas,1998 [1993]. 204 p.
- SANTOS**, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Ed. Vozes. Petrópolis. 1986. 264p.
- VASCONCELOS**, Maria Odete - *Curas Através do Orún: Rituais Terapêuticos no Ilê Yamanjá Sábá Bassami* – Tese de Doutorado – Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco – Recife, 2006. 221 p.
- VERGER**, Pierre F. *Orixás*. Ed. Currupio. Salvador. 1997, 295 p.