



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ROBSON MAX DE OLIVEIRA SOUZA

**Noções de saúde e doença na tradição de Orixá
e o papel do sacrifício**

GOIÂNIA
2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

ROBSON MAX DE OLIVEIRA SOUZA

3. Título do trabalho

Noções de saúde e doença na Tradição de Orixá e o papel do sacrifício

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Joana Aparecida Fernandes Silva, Usuário Externo**, em 17/03/2023, às 15:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Robson Max de Oliveira Souza, Usuário Externo**, em 17/03/2023, às 16:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3606033** e o código CRC **F34D5DD5**.

ROBSON MAX DE OLIVEIRA SOUZA

**Noções de saúde e doença na tradição de Orixá
e o papel do sacrifício**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientadora: Professora Doutora Joana Aparecida Fernandes Silva

GOIÂNIA
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Souza, Robson Max de Oliveira
Noções de saúde e doença na tradição de Orixá e o papel do sacrifício [manuscrito] / Robson Max de Oliveira Souza. - 2013.
200 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Joana Aparecida Fernandes Silva.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2013.
Bibliografia. Anexos. Apêndice.

1. Candomblé. 2. Orixás. 3. Iorubá. 4. Saúde. 5. Sacrifício. I. Silva, Joana Aparecida Fernandes, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
ROBSON MAX DE OLIVEIRA SOUZA

Aos seis dias do mês de setembro de 2013, às 10 horas, no Miniauditório Luis Palacin, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado de **Robson Max de Oliveira Souza**, intitulada "*Noções de saúde e doença na tradição de Orixá e o papel do sacrifício*". A banca examinadora foi composta pelos seguintes professores doutores: Joana Aparecida Fernandes Silva (presidente - PPGAS/UFG), Cristina de Cássia Pereira Moraes (FH/UFG), Mônica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/UFG) e Prof. Dr. Flavio Munhoz Sofiati (suplente – UFG). O candidato apresentou o trabalho, os examinadores o arguíram e ele respondeu as arguições. Às 13:30 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta, pela qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados:

Aprovado () Reprovado

Prof.^a Dr.^a Joana Aparecida Fernandes Silva

Aprovado () Reprovado

Prof.^a Dr.^a Cristina de Cássia Pereira Moraes

Aprovado () Reprovado

Prof.^a Dr.^a Mônica Thereza Soares Pechincha

Resultado Final

Aprovado

Reaberta a sessão pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Gabriel O. Alvarez, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Gabriel O. Alvarez

Prof. Dr. Gabriel Omar Alvarez
Coord. do Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social

Banca Examinadora

Profa. Dra. Cristina de Cássia Pereira de Moraes

Profa. Dra. Mônica Thereza Soares Pechincha

Profa. Dra. Joana Fernandes (PPGAS, UFG) Presidente da Banca e Orientadora



Dedico esta dissertação à Iyalorixá Maria Stella Azevedo Santos Mãe Stella, e ao Babalorixá Sîkírù Sálâmi, Babá King.
E com eles a todos os curadores que se muniram dos instrumentos fornecidos por sua cultura para levar alívio ao outro e transformar dor em alegria pela magia dos Orixás.





Agradecimentos

Agradeço aos Orixás e aos meus ancestrais que me possibilitaram viver e descobrir tantos mistérios, ou ao menos vislumbrá-los, levantando a ponta do véu que os encobre.

Minha gratidão aos que construíram e constroem a Antropologia e em especial à minha orientadora Joana pelos olhos límpidos, fortes e afáveis com que procurou iluminar meu caminho rumo à dissertação, clareando minhas obscuridades intelectuais com zelo e respeito.

Agradeço a CAPES pela bolsa que ajudou na viabilização dessa pesquisa, à Coordenação e ao corpo docente do PPGAS/UFG, pelo apoio e compreensão na superação dos percalços e desafios com os quais me deparei nesse tempo.

Meus agradecimentos à minha companheira nos sucessos e dificuldades da vida, Lucia, pela paciência amorosa, apoio sem limites, incentivo, e muitas horas de digitação nas madrugadas de Goiás; e às minhas irmãs, Rosângela e Regina, pelo carinho e zelo com que cuidaram de nossa mãe, e conseqüentemente de mim, para que eu pudesse me ocupar com esse mestrado.

Minha gratidão à minha mãe Neide de Oliveira Souza, que passou do *Aiyê* ao *Orun* enquanto eu trabalhava nesta pesquisa. Tantas vezes despedi-me dela para ir a campo, e outras tantas, devido às aulas, leituras e atividades de formação. De minha mãe, que dedicou sua vida à Educação, recebi a sementeira do que sou e as bases para construir o ser humano que ainda serei.

Modupe Pùpó Iyá Mi !

Olorun Kosi purê !





RESUMO

Este trabalho pretende abordar a noção de saúde nas religiões ligadas ao Culto dos Orixás, baseada nos conceitos fundamentais de sua tradição cultural religiosa e em sua concepção de pessoa. Faz uma apresentação etnográfica do Candomblé de nação Kêtu, proveniente do grupo étnico *Iorubá*, chegado ao Brasil nas levas dos africanos escravizados, especialmente a partir do século XIX, e da Tradição dos Orixás, proveniente de sacerdotes africanos *Iorubá*, chegados ao Brasil há cerca de 20 anos. Os elementos que compõem a religião dos Orixás, necessários pra se entender a visão de saúde e doença e o processo terapêutico para a cura, como as oferendas e o sacrifício são colocados no corpo do trabalho como um percurso necessário para a aproximação a esse universo.

PALAVRAS-CHAVE:

Candomblé-Orixás-Iorubá-Doença-Saúde-Oferenda- Sacrifício.





ABSTRACT

The present work intends to approach the notion of health in religions connected to the Cult of the Orishas, based on the fundamental concepts of their religious and cultural tradition in its conception of person. Makes an ethnographic presentation of Candomblé of Ketu nation, originating from the Yoruba ethnic group, which arrived in Brazil on batches of enslaved Africans, especially from the nineteenth century and the tradition of the Orishas, originating from African priests of Yoruba, came to Brazil there are about 20 years. The elements that compose the Orishas religion, necessary to understand the vision of health and disease and the therapeutic process for healing, as the offerings and sacrifices, are placed into the body of the work as a necessary path for the approximation to this universe.

KEYWORDS:

Candomblé–Orixás– Iorubá–Disease–Health–Offering–Sacrifice.





LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1. Cargos e Hierarquia no Candomblé.....	24
FIGURA 2. Costa de Mina - Reinos de <i>Kêto</i> e <i>Oyó</i>	48
FIGURA 3: Vista do entorno do <i>Axé – Ilê Axé Opô Afonjá</i> , Salvador.....	53
FIGURA 4: Vista do entorno do <i>Axé</i> com parte da ‘mata sagrada’ – <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	53
FIGURA 5: Casa de <i>Xangô – Ilê Axé Opô Afonjá</i> . Modificada atualmente.....	55
FIGURA 6: Largo da Casa de <i>Xangô. Ilê Axé Opô Afonjá</i>	55
FIGURA 7: Hierarquia, postos e funções.....	56
FIGURA 8: Casa de <i>Oxalá. Ilê Axé Opô Afonjá</i>	58
FIGURA 9: Casa de <i>Oxalá – Ilê Axé Opô Afonjá</i>	58
FIGURA 10: Foto de satélite: Bahia.....	59
FIGURA 11: Foto de satélite: Salvador.....	60
FIGURA 12: Foto de satélite: <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	60
FIGURA 13 Planta atual da <i>roça</i> do <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> , no bairro de Cabula, Salvador.....	61
FIGURA 14: Descendência africana das tradicionais Casas de Candomblé de Salvador.....	63
FIGURA 15: Descendência do <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	64
FIGURA 16: Mãe Aninha, <i>Obá Biyi</i>	65
FIGURA 17: Tia Cantú e Robson Max – <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	66
FIGURA 18: Mãe Stella de <i>Oxóssi, Odé Kayodê</i>	66
FIGURA 19: <i>Babalawô Awodiran Sowunmi</i>	69
FIGURA 20: Foto de satélite: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> , Mongaguá - SP.....	70
FIGURA 21: Foto: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> , Mongaguá – SP.....	70
FIGURA 22: Foto: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> , Mongaguá – SP.....	71
FIGURA 23: Foto: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> , Mongaguá – SP.....	71
FIGURA 24: Foto: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> , Mongaguá – SP.....	72
FIGURA 25: Foto: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> , Mongaguá – SP.....	72
FIGURA 26: Planta do Palácio de <i>Oyó</i> , Nigéria, em 1937.....	73
FIGURA 27: <i>Babalorixá Sikírù Sàlámí, Babá King</i>	74
FIGURA 28: <i>Iyalorixá Risikat Ayinde</i> e <i>Babalawô Awodiran Sowunmi</i>	75
FIGURA 29: <i>Babalorixá Morufu Ajani Ifadimu</i>	75





FIGURA 30: <i>Iyalorixá Mojisola Abebi Akibo</i>	75
FIGURA 31: <i>Iyalorixá Ayijutu Popoola e Iya Exu</i>	76
FIGURA 32: <i>Babá Erinlé</i>	76
FIGURA 33: Equipe de sacerdotes africanos do <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i>	76
FIGURA 34: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> . <i>Abeokutá</i> – Nigéria.....	77
FIGURA 35: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> . <i>Abeokutá</i> – Nigéria.....	78
FIGURA 36: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> . <i>Abeokutá</i> – Nigéria.....	78
FIGURA 37: <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> . <i>Abeokutá</i> – Nigéria.....	79
FIGURA 38 <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i> . <i>Abeokutá</i> – Nigéria.....	79
FIGURA 39: Calendário de Celebrações – <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	197
FIGURA 40: Calendário de Celebrações – <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	198
FIGURA 41: Calendário de Celebrações – <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	199
FIGURA 42: Calendário de Festas e Festivais – <i>Oduduwa</i> Templo dos <i>Orixás</i>	200





SUMÁRIO

RESUMO.....	6
ABSTRACT.....	7
LISTA DE FIGURAS.....	8
INTRODUÇÕES.....	13
Tornar-se nativo.....	21
Hierarquia, títulos e cargos.....	23
Estudos Afro-brasileiros.....	25
Antropologia da Saúde.....	30
PARTE I	
OS NAGÔ.....	39
Herança da África Negra.....	39
Aspectos Culturais e Diversidade: Muitas tonalidades de uma mesma cor	40
A Hegemonia <i>Iorubá</i>	45
RELIGIÃO DOS ORIXÁS.....	49
O Candomblé.....	49
<i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	52
A Fundação – Genealogia do Terreiro.....	62
Oduduwa Templo dos Orixás.....	68
OS MUNDOS QUE HABITAM O MUNDO.....	82
Cosmologia e Noção de Pessoa <i>Iorubá</i>	82





PARTE II

AXÉ, A ENERGIA DO UNIVERSO.....	89
O significado de <i>Axé</i>	89
OS ORIXÁS.....	93
Os Orixás.....	93
Os Orixás e sua Natureza.....	95
Identificação Elemental.....	98
ORI.....	99
Ori - Origem.....	99
Ori Odé e Ori Inú.....	100
Ori Orixá.....	101
O Corpo.....	103
SAÚDE.....	108
A Cosmologia dos Orixás e o Tratamento para a Saúde.....	105
A Doença como Chamado.....	109
Entre Médicos e Curadores.....	112
Sentidos de Doença e Cura – E as Estratégias de Zelo e Cuidado.....	120
O EBÓ - SACRIFÍCIO.....	123
Ebó – Oferendas e Sacrifícios.....	124
O Sacrifício – Fluxo de Morte e Vida.....	131
O lugar das Oferendas.....	136
Uma comida não é só uma comida.....	137





Comida Sagrada e Profana.....	140
UMA RELIGIÃO TERRA, ÁGUA, FOGO E AR.....	141
Relação Cultura e Natureza. Ou Quem é Quem?.....	142
“Origem”.....	143
“Kosi Ewé, Kosi Orixá”.....	144
Espaço – Mato.....	148
Candomblé e Ecologia.....	149
Classificação dos Vegetais segundo os <i>Nagô</i>	152
O <i>Babalossaim</i>	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS.....	171
GLOSSÁRIO.....	179
APÊNDICE - OS ORIXÁS.....	185
ANEXO - CALENDÁRIOS.....	197





INTRODUÇÕES

Kosi Arun!

Kosi Ikú!

Que não haja doença!

Que não haja morte!

Há uma construção da ideia de saúde e de doença em cada cultura. Pretendo neste trabalho apresentar uma noção de saúde vivida pelo chamado “povo de *Axé*”, os devotos e sacerdotes das religiões dos *Orixás* de origens africanas. No Candomblé brasileiro e na “Tradição de *Orixá*” há um sistema xamânico, tanto no que se refere às representações de saúde e doença, quanto às práticas de cura, mas prefiro usar o termo sacerdote, pois esta é uma categoria nativa. A expressão “Tradição de *Orixá*” foi ouvida por mim, em campo e minha interlocutora queria dizer que todos os grupos, ou chamadas “nações” de Candomblé, e as Casas diversas, com seus usos, práticas religiosas e culturais, e visões locais, e isto se ampliava aos africanos atuais, formavam uma Tradição de *Orixá*. A religião dos *Orixás* na África, e vinda para o Brasil nas últimas décadas, se denomina Religião Tradicional dos *Orixás*. Meus locais de pesquisa estão situados em Salvador, BA e em Mongaguá, SP. O primeiro é o *Ilê Axé Opô Afonjá*, um antigo e prestigioso Terreiro de Candomblé, considerado como bem próximo das “raízes africanas”. É um terreiro da chamada nação *Kêto*, descendente dos *Iorubá* africanos. O segundo local é o *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, fundado por africanos de *Abeokutá*, do grupo étnico *Iorubá* que compõem o seu corpo sacerdotal, aqui e na Nigéria.

Abordo o conceito de cultura como sistema simbólico, apresentado por Geertz (1989) e Victor Turner (1974). Apoiando-me no pensamento de que cada cultura engendra a partir de suas classificações do universo, e de suas percepções, a sua própria visão de mundo.

A saúde e a doença fazem parte do sistema simbólico que compõe a “Tradição de *Orixá*”. E. Jean Langdon (1995) em seu diálogo entre antropologia e medicina, propõe que ao repensarmos a relação saúde/cultura, encontremos uma proposta alternativa ao modelo médico ocidental da “biomedicina”, termo usado para designá-lo. As discussões na Antropologia da Saúde relativizam esse modelo biomédico, colocando-o como um modelo





entre tantos outros modelos, e mostram um outro enfoque necessário: A doença não é cartesianamente um processo apenas biológico e universal, mas o resultado de um contexto cultural e fruto da construção subjetiva das experiências de aflição e dor (LANGDON, 1995).

Numa abordagem crítica/interpretativa, o enfoque está no exame da maneira como todo o conhecimento relacionado com o corpo, a saúde e a doença, é construído culturalmente e negociado numa dinâmica cultural. A doença é entendida aqui como um processo dinâmico e heterogêneo de experienciamento e a cura, como um caminho entre uma situação de morte e uma situação de vida.

Meus estudos podem entrar como uma pequena contribuição na questão da saúde e da doença e no entendimento do papel do sacrifício como terapêutica. Pretendo entender a relação homem/natureza nas religiões afro-brasileiras, e no que as culturas tradicionais têm a colaborar com a vida no planeta, a partir de suas concepções.

A proposta deste trabalho é apenas apresentar, ainda que incipientemente, um outro modelo de medicina e cura, gestado pelas concepções de saúde e doença dessa tradição cultural *Nagô*.

Na “tradição de *Orixá*”, o processo terapêutico se constitui em uma negociação permanente entre os efeitos e as causas das doenças e a interpretação de seus sinais. Essa interpretação é feita seja pelos oráculos, por sonhos, por eventos, ou pela conjugação de tudo isso.

Para os devotos de *Orixá*, a doença não é apenas vista como um processo psicobiológico, é também sociocultural e religioso. Como um aviso de que algo, na relação consigo mesmo, com o grupo, com a natureza ou com as forças divinas, está em desequilíbrio. A doença e a cura devem se tornar então experiência; um processo de autoiniciação no enfrentamento da doença e dos sofrimentos.

O processo de cura é um processo de apaziguamento, um apagamento do agravo que gerou o desequilíbrio das energias vitais (o *Axé*). Sonhos, práticas, eventos, são sinais a serem interpretados. Como em um mapa que vai sendo desenhado na vida e no cotidiano, por onde a cura pode ser conquistada. A terapia vai sendo construída à medida em que o caminho vai se mostrando através desse mapa.

O *ebó* é o remédio, elemento material, que dá corporalidade a significados e subjetividades por seus elementos e procedimentos. O *ebó* também é visto metaforicamente como uma espécie de batalha e muitas vezes o termo nativo usado é “demanda” ou “guerra”.





Então, para o sucesso, um plano estratégico deve ser traçado pelo sacerdote, e também pelo consulente. Os diagnósticos e prognósticos passam pelos “*Odus*” ou caminhos, que compõem esse mapa mencionado.

Os mitos, “*itans*” e os poemas “*Odus*”, do *corpus* literário de *Ifá*, mais as histórias pessoais, fornecem as pistas para se entender as razões do universo supra-material e intra-natural. *Ifá* é o *Orixá* do destino, que segundo a crença *Iorubá*, orienta e lembra ao homem as suas escolhas para que o seu destino se cumpra em suas realizações. As histórias, mitos e expressões proverbiais constituem um conjunto de expressões dos valores de conduta social entre os *Yorubá* da Nigéria (SÁLÁMI, 1999). Estas razões devem ser interpretadas na vida do consulente, e por ele mesmo. A orientação do sacerdote, o agente intermediário, nesse caso é no sentido de “ajudar o consulente a fazer a si mesmo as perguntas necessárias à sua vida” (*Babá King*, entrevista, S.Paulo, 2011). O sacerdote deve orientar e ajudar o consulente a fazer a si mesmo as perguntas necessárias à sua cura.

No entendimento *Iorubá*, neste mundo habitam várias dimensões. Essas dimensões podem ser invisíveis, mas são perceptíveis. Não só através da leitura dos sinais externos, mas das sensações internas, e no próprio corpo daqueles que se encontram sensíveis às forças sobre-materiais: as forças além do homem, o “além-de-mim-mesmo”, e às forças internas, ao que habita em cada um de nós, a parte com as forças ocultas e divindades. Essa “força” muitas vezes é vista como o *Orixá*, numa relação dialética, de cima/baixo, dentro/fora, eu/outro. Não são oposições binárias, mas complementares, e mais que isso, propriamente dialéticas.

O Candomblé, vindo dos cultos aos *Orixás* africanos, recriou aqui no Brasil, seus espaços e tempos tendo como referência a natureza, e se entendendo a partir das relações com ela. As religiões dos *Orixás*, filosófica e concretamente, buscam as soluções concretas para alcançar a felicidade e o bem-estar, neste mundo mesmo. Uma terra considerada tão boa para se viver, que o desejo principal é continuar vivo sobre ela (SÁLÁMI, 1999), e quando for preciso deixá-la, pela morte, nela permanecer, em outra dimensão, e para ela retornar, quando possível. Os rituais, festivais e oferendas têm nisso seu objetivo maior. Essa visão não foi percebida em campo, em Salvador, onde os discursos sempre se reportam à escravatura, às lutas e dores dos ancestrais escravizados.

A ideia de sacrifício pessoal, através das doenças e situações da vida, foi percebida durante o trabalho de campo, como fruto da história de escravidão e da situação social e étnica de discriminação sofrida pelos afrodescendentes ao longo dos séculos. Essa situação de





discriminação social e cultural é ainda atual, apesar dos avanços visíveis na sociedade brasileira, pela implementação de políticas públicas que visam modificar esse quadro histórico. Mas, no campo, em São Paulo, a visão é diferente. Minha interpretação desse fato é de que os africanos *Iorubá* não têm forte a memória da escravidão, e nem traços da ideologia sacrificial cristã. Não percebi nem um traço, ou atitude que fizesse referência a uma percepção do empenho pessoal, ou das práticas religiosas como troca de sofrimento por compensações, ou resgates de dívidas; e nem qualquer detalhe ao menos, que pudesse ser interpretado com algum sincretismo cristão.

Segundo o autor Júlio de Santa Anna, há várias formas de abordar o conceito de sacrifício na devoção católica e de outras práticas sincréticas, “devemos distinguir entre o sacrifício imposto e o sacrifício que corresponde a uma disposição de amor” (SANTA ANNA *apud* PEREIRA, 2004). O sacrifício de cunho vitimário preserva o sistema e o segundo tipo, seria o sacrifício martirial, o sacrifício como oferenda e troca, o que busca mudar, transformar uma situação.

As religiões de *Orixá*, o Candomblé (de variadas “nações” ou procedências étnicas), a Umbanda e ainda outras combinações de acentuada influência indígena (como o Catimbó, o Jarê e a Pajelança, das regiões Norte e Nordeste) trazem um riquíssimo material cultural, sociológico, filosófico, psicológico, religioso e médico para ser estudado no Brasil. Muito já se caminhou nesse tema, mas de maneira nenhuma o esgotou. Há muito ainda a ser pesquisado e para refletir nesse campo.

Para tornar o texto mais leve, esclareço que todas as vezes que aparecer o termo Candomblé, fica implícito que está ligado à religião tradicional dos *Orixás* africana *Iorubá*. Se houver discordância entre os dois grupos alvos desta pesquisa no tocante aos costumes e ideias afirmadas, isto é, se uma afirmação que serve para um dos grupos não for verdadeira para o outro, será explicitado isto.

Esta pesquisa assume um cunho etnográfico e comparativo, mesmo que não seja o seu objetivo primeiro. São dois campos diversos, e às vezes divergentes, mas com origens históricas e culturais, visões e práticas religiosas que se configuram como elementos de convergência. Há entre eles cerca de dois séculos de distância, e contextos sociais e políticos que podem explicar as diferenças, transformações e dinâmicas culturais pelas quais os dois grupos passaram. É também impressionante perceber continuidades entre templos separados pelos séculos e pelo oceano. Escolhi esses dois locais de pesquisa, fazendo do acaso, um sinal





certo. Aproveitando a aquiescência e o apoio dos sacerdotes chefes dos dois templos, Maria Stella de Azevedo Santos, conhecida como Mãe Stella de *Oxóssi*, *Iyá Odé Kayodê*, descendente espiritual e carnal dos *Iorubá*; e o Prof.Dr. *Síkírù Sàlámi*, *Iorubá*, conhecido como *Babá King*. Deram-me a possibilidade de coletar informações na busca de atingir meu objetivo – entender como se constrói a noção de saúde na Tradição de *Orixá*, e como se dá o enfrentamento da doença, com suas estratégias terapêuticas, sendo o sacrifício (oferendas) um ponto forte.

Correndo o risco de parecer desrespeitoso com a língua africana, simplifico a grafia do idioma *Iorubá*, para tornar mais leve a leitura e proteger o leitor de pronunciar os vocábulos de forma totalmente diversa da realidade. Uso poucas vezes a acentuação das palavras. Quase sempre, uso os acentos que coincidem com a pronúncia em português, mesmo que o acento tônico seja inverso nas duas línguas. O *Iorubá* é uma língua tonal, e o uso dos acentos sinaliza as sílabas tônicas que podem mudar completamente o significado das palavras, segundo a sua pronúncia. Quase sempre também adotei o uso do *x* invés de s, como se escreve na língua africana. Escrevo em itálico os vocábulos *Iorubá*.

O acervo científico e literário reflete os valores e identidades culturais de quem o produziu. A escrita, e mesmo a leitura, refletem o cabedal conceitual e ideológico de quem escreve, e de quem lê. No sentido geertziano, a pesquisa produz uma narrativa literária escrita a partir do que o leitor da cultura pesquisada, ou etnógrafo, é. O etnógrafo escreve sobre o que viu, sobre o que lhe disseram ou lhe deixaram ver, para oferecer aos leitores o seu texto (GEERTZ, 1989).

Segundo Geertz, a língua e o texto codificam percepções, imagens e ideias que um povo ou um grupo faz da realidade. Na tradução, muitos traços característicos e sutilezas das culturas se diluem como se desencantassem quando expostos. Mesmo que o escritor queira ser neutro no descrever e analisar, e mesmo no selecionar e escolher o que deve ser escrito, será sempre diferente do que realmente é a realidade pesquisada. Esse pensamento de Geertz orientou minha abordagem antropológica, na perspectiva de unir a vivência, a observação e a coleta dos dados etnográficos a um olhar interpretativo. O entendimento do sistema de símbolos e significados que constituem a religião pode me levar ao entendimento de como saúde e doença são processados culturalmente e socialmente na religião dos *Orixás*. (GEERTZ, 1989).





Os mitos e ritos auxiliam na compreensão da lógica religiosa *Iorubá*, por eles o sensível e o inteligível são trabalhados por essas culturas (LÉVI-STRAUSS, 1997) para a prática curativa e sua eficácia.

Victor Turner (1974) através de sua antropologia da performance, captando o significado dos símbolos nos rituais e em suas dinâmicas operatórias, relacionais e sociais, permite-nos a compreensão das estratégias usadas na terapêutica do *Axé*.

Marcel Mauss com sua teoria do sacrifício e da magia e ainda do dom e da dádiva (1950) possibilita o entendimento do que percebi como uma “economia do *Axé*”, onde a abundância, a precariedade, a dádiva e a retribuição determinam os estados de saúde ou de doença. Como um pacto devocional e fiel entre as divindades e o devoto. Essa devoção, ou prática estaria inserida então no que Pierre Bourdieu chamou de “economia de trocas de bens simbólicos”, numa dimensão relacional, apoiada na crença e no acordo que ela enseja entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas (BOURDIEU, 2010, p. 157 e 194).

O método de pesquisa utilizado foi a observação participante. Uma “participação observante”, na realidade, já que muitas vezes é a posição de “insider” que me possibilitou a observação. Pela convivência silenciosa dos anos, pela experiência dos rituais e iniciações, em Salvador e em Mongaguá pude coletar dados empíricos e fazer inferências através destes dados, das falas, palestras, comentários, atitudes, afirmações e negações presentes nos ditos, não-ditos, e inter-ditos. O “povo de *Axé*”, expressão nativa muito utilizada para se referir aos adeptos do Candomblé, não fala facilmente de sua prática religiosa e litúrgica. Quanto mais tradicional, no sentido de próxima das Casas consideradas originais, é a Casa de Candomblé, mais reservados são seus membros e quase tudo se constitui em segredo. O segredo tem uma função religiosa de proteção e cuidado “pelo que cada um dá conta de carregar” (Detinha de *Xangô*, 2012), no sentido de preparo, maturidade sacerdotal e humana para lidar com conceitos e práticas que, segundo a crença, podem modificar destinos - “se você tem pescoço pra sustentar o peso, pode carregar muitos *ilekês* (colares cerimoniais)” (Detinha de *Xangô*, em 2012). O segredo também tem seu uso político, demarcando diferenças, legitimando tradições e reafirmando hegemonias, já que conhecimento é poder.

Meu percurso etnográfico é resultado de muita observação e persistência, juntando vivências práticas e participações em rituais, iniciações e eventos onde a religião estava em foco. O *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador tem um calendário de festas (ANEXO). Alguns *Orixás* são cultuados em ciclos, por exemplo: *Xangô*, em doze dias; os sete dias de *Oxóssi*; os





dezesesseis dias de *Oxalá*, os quatorze dias de *Omolú*. Através da frequência aos ciclos de festas anuais é que pude entender comportamentos e práticas terapêuticas ligadas à saúde e à doença na complexidade do pensamento *Iorubá* no Brasil, por seus descendentes do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Candomblé da Nação *Kêto* da Bahia e com os próprios *Iorubás* de *Abeokutá* que fazem funcionar o Templo *Oduduwa* de São Paulo, onde também tem um calendário de rituais, denominados de Festival.

Além dessas minhas fontes principais, em Salvador (BA) e Mongaguá (SP), algumas informações foram confirmadas também em outras casas de culto em visitas esporádicas, em relatos de terceiros e em pesquisas bibliográficas. Essas informações serviram como outros materiais para trabalhar inferências, comparações e análises.

Na tensão “entre o obstáculo da necessidade de penetrar num universo não-familiar de ação simbólica e as exigências do avanço técnico na teoria da cultura, entre a necessidade de apreender e a necessidade de analisar” (GEERTZ, 1989, p.17), a experiência de transitar entre dois lugares, vivendo e pensando o vivido é inevitável. Penso que ela deva ser assumida como um valor, pois do diálogo e do conflito entre elas podem surgir contribuições aos estudos já feitos.

Outra questão relevante para uma pesquisa no universo religioso e cultural de *Orixá* é o tempo. O que é apresentado neste trabalho não é fruto apenas do período mais sistemático de pesquisa de campo em que me debrucei com cabeça de antropólogo sobre o objeto de meus estudos, entre os anos de 2010 a 2013, mas resultado (ainda que incipiente) de toda a vivência, contatos, amores, humores, encontros, conversas, silêncios, escutas e observações feitas em períodos mais condensados e intensos, ou mais espaçados e frouxos desde o ano de 1997 - o marco inicial de minha aproximação à tradição cultural do Candomblé em minha primeira visita ao *Opô Afonjá* de Salvador. Meus contatos com o Prof. Dr. *Sikírù Sàlámi*, *Babá King*, nigeriano da cidade de *Abeokutá*, o *Babalorixá* fundador e líder do Templo *Oduduwa* de Mongaguá, São Paulo, se deram desde 1998. A partir deste ano comecei a acompanhar suas ações de divulgação da cultura *Iorubá*.

Minha aproximação à religião tradicional *Iorubá*, através do Prof. King, *Sikiru Sàlámi*, começou em 1998, mas efetivou-se apenas em 2010, quando de minha visita ao Templo *Oduduwa* em São Paulo.

No Candomblé a noção de tempo é ampliada, ou diferenciada. Nunca se marca hora para nada, e, no entanto “tudo acontece na hora certa”. As entrevistas marcadas em dia e hora





tal, nunca aconteceram, e as bem sucedidas se deram ao “l’attimo fuggente”, colhidas no instante fúlgido e propício. No horizonte temporal africano, o presente é concebido de outra maneira. A antropóloga Ronilda *Iyakemi* Ribeiro em seu livro “Alma Africana no Brasil”, citando as pesquisas realizadas na África Oriental por J. S. *Mbiti*, afirma que,

Na concepção africana de tempo, as ocorrências do presente constituem, sem dúvida, base para o futuro, mas o evento atual é tido como pertencente ao presente, integrando-se ao passado. O tempo atual é constituído, portanto, de eventos presentes e passados. A esteira do tempo *move-se para trás mais do que para frente*. As pessoas atentam-se mais para o transcorrido do que para o que poderá ocorrer. Ao ser pessoalmente experienciado, o tempo torna-se real, incluindo tal experiência a percepção de ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações passadas. (RIBEIRO, 1996, p. 50)

No Candomblé, Tempo é vivência. Tempo traz conhecimento, e também é poder. Os sete anos de iniciação intitulam o adepto do Candomblé com o *status* de *egbomi* (“mais velho”). Ele adquire direitos e deveres condizentes com essa nova posição na hierarquia do grupo. Mas os sete anos cronológicos não correspondem necessariamente ao período de formação que um sacerdote precisa, nem em termos de conhecimento e nem em termos de “*axé*”. Quem define isso, além das conjunturas e relações internas, em última instância, é a *Iyalorixá*. Na religião tradicional *Iorubá*, do Templo *Oduduwa*, o processo parece ser diferente e a ideia de tempo é sujeitada pela ideia de *axé*. É o *Ifá*, o oráculo consultado pelo *Babalawô* (sacerdote do *Orixá Orunmilá*, que preside a consulta oracular de *Ifá*), e pelo *Babalorixá* (sacerdote máximo de uma Casa de culto aos *Orixás*), que diz se é do caminho das pessoas receberem as iniciações aos mistérios dos cultos, e receber o seu *axé*. Isso amplia possibilidades e confirma caminhos, além de devolver ao devoto a responsabilidade própria na construção de seu caminho na religião.

O contato mais íntimo e longo com o universo do Candomblé é necessário, pois além do fato de que o “conhecimento deste mundo se dá de pouco a pouco” como diz Bastide:

o mundo dos candomblés é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco, e a tentativa que agora oferecemos aos futuros pesquisadores é antes um esboço do que uma síntese definitiva [...] o ocidental quer saber tudo desde o primeiro instante, eis por que, no fundo, nada compreende (2001, p. 25).

É preciso também, para fazer um trabalho etnográfico nesse campo, “compreender o significado dos mitos e dos ritos. Qualquer uso da psicologia pode corromper gravemente o valor dos fatos descritos” (BASTIDE, 2001, p. 22). Bastide se referia aos estudos apressados de alguns pesquisadores e as suas análises.





A condição de “insider”, além de exigir a minha compreensão e adaptação ao tempo do Terreiro, exige de mim o compromisso ético da preservação de informações consideradas pelos grupos estudados como “*awô*”, secretas. Além do crivo pessoal, parto do princípio de que os rituais, coisas e informações já levadas a público através de depoimentos, gravações e publicações acadêmicas ou não, por sacerdotes, sacerdotisas e devotos das religiões, me apoiam e se tornam balizas pelas quais posso me orientar em relação aos segredos, ao que pode ou não ser revelado, e ao que poderia contribuir ao aprofundamento ou análise de seus conteúdos.

Tornar-se Nativo

Meu campo de pesquisa divide-se então entre o *Ilê Axé Opô Afonjá*, um terreiro de Candomblé *Kêto* tradicional localizado no Bairro do Cabula, na periferia de Salvador e o Templo *Oduduwa*, de Tradição de *Orixá*, que situa-se no litoral sul de São Paulo, em Mongaguá. Ambos se reconhecem como *Iorubás*.

A designação iorubá, que na origem aplicava-se a um grupo étnico localizado em torno de *Oyó*, capital da Nigéria antiga, tornou-se um termo coletivo, aplicado pelos franceses a diversas tribos nigerianas. Igualmente o termo nagô designa a língua falada por todos os povos iorubanos, fixados no Daomé (CINTRA, 1985, p. 36).

Por ser iniciado em uma Casa de Culto, que se auto reconhece como “*Nagô*” (SANTOS, 1988) e como “Candomblé *Kêto*”, da “*Nação Kêto*”, expressão mais usada atualmente para designar os grupos *Nagô*; me detenho neste grupo.

“*Nação*” deve ser entendida, sobretudo, como uma categoria cultural, mais do que um caráter étnico. Aqui esse termo tem mais uma conotação religiosa.

O “povo de *Kêto*”, como se autoreconhecem atualmente os de herança *Nagô*, pertence ao complexo cultural *Jêje-Nagô* (PARÉS, 2007). O *Ilê Axé Opô Afonjá*, descende do *Ilê Iyá Nassô*, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, casa considerada por muitos, como a proto-casa do Candomblé *Kêto* no Brasil.

Assumo minha condição de iniciado no Candomblé e na Tradição de *Orixá*, proveniente do grupo *Iorubá*, e também na Umbanda por herança familiar, e acredito que a experientiação é um instrumento eficaz para a observação, coleta e análise de dados, conquistados na vivência do campo etnográfico.





Partilho desde 1997 a experiência narrativa de meus interlocutores na comunidade do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador.

Não me aproximei deste grupo levado pelo olhar antropológico primeiramente. O exercício da inserção vai tornando-me um nativo e o exercício de olhar para a experiência através da reflexão, vai tornando-me um antropólogo.

A primeira impressão que a comunidade teve sobre mim foi de que eu era um intelectual, artista e representante das classes mais privilegiadas e que de certa forma, poderia fornecer prestígio e até apoio à Casa: “*Xangô só traz gente grande para o Axé*” (de acordo com a declaração de Carlos de *Oxóssi*, em 1997). Não acredito que esta tenha sido a visão da *Iyalorixá*, no sentido de haver interesses por mim, além dos religiosos, mas outros membros da comunidade me fizeram mais tarde a confidência, de maneira discreta e amistosa, de que eu era visto com interesses econômicos, dentre outros. O antropólogo Vagner G. da Silva em seu livro *O Antropólogo e sua Magia* (2000) trata bem a questão dos interesses de grupos do Candomblé por estudiosos e artistas em seus quadros.

Para os “*não-rodantes*”, as pessoas que não entram em transe, há uma categoria específica – são os *Ogãs* e *Equédes*, que são uma espécie de acólitos. Eles cuidam dos *Orixás* incorporados e também dão assistência aos iniciados de modo geral, e de maneira especial ao filho do *Orixá* que o escolheu publicamente. Estes são considerados pais e mães, e podem exercer funções importantes no culto, com cargos de destaque na hierarquia religiosa, compondo também a Sociedade Civil, uma associação que cuida das coisas temporais do *Axé*, acumulando funções. No *Opô Afonjá*, há ainda os *Obás*, que simbolizam os ministros do *Orixá Xangô* e cuidam das necessidades civis do Terreiro. Eles não são submetidos aos sete anos necessários a um *Iaô* para atingir o status de *Ebômi*. Passam por rituais diferentes, menos exigentes. Nesta categoria se encaixam perfeitamente os intelectuais, ajustando interesses e apoios mútuos. Eu também me encaixaria nesta categoria, se os búzios não vissem meu caminho de futuro iniciador (*babalorixá*) e se minha sensibilidade não denunciasse a potencialidade para entrar em transe, servindo como cavalo para a montaria do *Orixá*. Há uma lista de estudiosos clássicos que entraram no Candomblé por esse meio. Nina Rodrigues, no Terreiro Gantois da famosa *Mãe Menininha* (COSTA LIMA, 2003), Manuel Quirino, Arthur Ramos, Estácio de Lima e Ruth Landes, também foram marcados pelos rituais iniciáticos, vivenciando-os de alguma forma em suas pesquisas no Candomblé do Gantois (RAMOS, 1979; LANDES, 2002). Edison Carneiro foi convidado para ser *Ogã* no Terreiro de *Mãe*





Aninha, a fundadora do *Opô Afonjá*, com a qual tinha muito boas relações como informante. Estes são alguns exemplos, entre outros.

Mãe Aninha, em 1937 instituiu em seu Terreiro os “*Obás de Xangô*”, que são postos honoríficos que recriam a corte do Rei de *Oyó*, reino político desta grande cidade *Iorubá* e também reino mítico do *Orixá Xangô*.

Intelectuais e artistas de renome tem feito parte deste corpo de *Obás*, desde sua criação até hoje. Para citar alguns: Pierre Verger, Jorge Amado, Dorival Caymmi, Carybé, Vivaldo da Costa Lima, Antônio Olinto, Gilberto Gil, Vinícius de Moraes. Na dinâmica da pluralidade sociocultural brasileira, as iniciativas de diplomacia e de estabelecimento de relações do grupo religioso com a sociedade envolvente atraíram vários artistas e personalidades de projeção política e social para o Terreiro. Isso vem desde sua fundadora, Mãe Aninha, quando aceitou participar do Congresso Afro-brasileiro organizado em Salvador por Edison Carneiro em 1936. Em um contexto histórico de hostilidades e adversidades na luta de afirmação identitária afro-brasileira, com os seus valores civilizatórios distintos, essas relações reforçaram a legitimação dessa comunidade. Esse movimento também foi levado a efeito pela Casa Branca e pelo Gantois, o Terreiro da famosa Mãe Menininha.

Hierarquia, títulos e cargos

Os *Iorubá*, na África, empregavam centenas de títulos e postos em sua intrincada organização social e religiosa. Apesar da colonização inglesa e o esfacelamento da organização política local, conservam-se até hoje cargos e posições de importância, mais cultural, que politicamente, já que a Nigéria hoje é uma República. Os títulos influem no *status* do titular (JOHNSON, 1956). Nas Casas de Candomblé, os “*oyés*”, ou postos, podem ter função apenas honorífica, ou executiva. O titular tem a seu encargo funções religiosas ou civis que deve desempenhar para o bom funcionamento do sistema, de maneira geral. Suas funções são específicas e diferenciam-se de acordo com os diversos rituais e ciclos dos cultos aos vários *Orixás*. Há postos e títulos que fazem menção aos cargos e posições *Iorubá* da Nigéria. Usam os mesmos termos e parecem replicar as mesmas funções mesmo em escala e contextos diferentes. Por exemplo: *Balogun*, chefe dos guerreiros veteranos, capitão. No Candomblé é um posto do culto de *Ogun*, encarregado de organizar os rituais.





No Templo *Oduduwa* do Brasil (há um outro Templo em *Abeokutá*, Nigéria), não observei a presença de postos e títulos. Somente os africanos os tem, trazidos de sua realidade africana. A *Iyalorixá Mjisola Abebi Akibo*, por exemplo, é chamada *Iyalodê*, que significa “Senhora da alta sociedade, primeira-dama de uma cidade ou vilarejo” (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011). Outra senhora é chamada *Iyá Exú* referindo-se à especialidade de seus conhecimentos no culto ao *Orixá Exú*. Fui informado de que essa ausência é devida à intenção de *Babá King* de não criar em seu *Egbé* (grupo) no Brasil situações de proeminência de uns sobre outros, já que esses cargos são muitas vezes confundidos com poder. Na prática, eles existem, pois há aqueles que se sobressaem por sua capacidade de se colocarem disponíveis ao trabalho, assumindo funções e conquistando a confiança do *Babalorixá* (o sacerdote-chefe, a autoridade máxima de uma casa de culto aos *Orixás*).

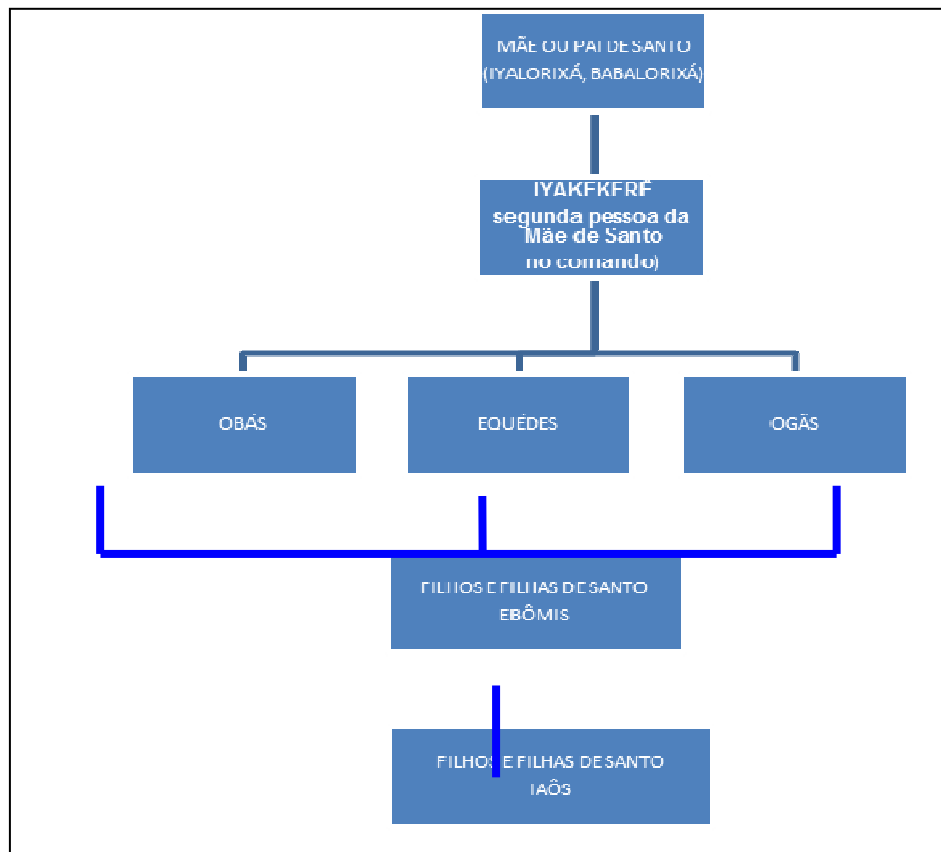


FIGURA 1: Cargos e Hierarquia no Candomblé.





Na Figura 1 estão os principais cargos que estruturam um Terreiro de Candomblé *Kêto* (COSTA LIMA, 2003, p.79-104). Diferentemente de outros Terreiros, no *Opô Afonjá*, há o corpo de *Obás*. São trinta e seis, sendo doze, os titulares, doze da esquerda e doze da direita.

Observei no Templo *Oduduwa*, em Mongaguá, entre Dezembro de 2011 a Fevereiro de 2013, a postura dos sacerdotes *Iorubá* em relação aos cargos. Na África, os sacerdotes são especializados em determinados, rituais e funções, de acordo com os cultos aos diversos *Orixás*. Mesmo dentro dos cultos, alguns se especializam em etapas, ou funções rituais, por exemplo, cânticos, pinturas, e outras práticas específicas. Mesmo que um sacerdote detenha conhecimentos sobre o ritual que estiver acontecendo, todo o respeito é dispensado àquele titular daquela especialidade. Os trabalhos são feitos em equipe. Todos estão na mesma condição hierárquica elevada, mesmo que no momento estejam assumindo posições que possam, a olhares externos, serem consideradas subalternas. O reconhecimento da própria dignidade sapiencial não impede o reconhecimento do valor e do *axé* do outro. Isso se manifesta também nas reverências que prestam uns aos outros, inclinando-se e tocando o chão com a testa diante deste.

Minha aproximação a esta comunidade tradicional africana *Iorubá* possibilitou-me um exercício de observação participante sempre mais profundo.

Em Salvador, há uma infinidade de *oyês*, cargos e títulos, muitos em uso, e outros tantos, mais esquecidos, ou vagos. Os postos são vitalícios e devem ser ocupados após um período, às vezes longo, de luto pela morte de seu titular. Além dos arranjos e dinâmicas internas, acredita-se que os *Orixás* devam escolher os novos titulares. No *Opô Afonjá* há instituído ainda os *osi* e os *otum*, isto é, alguns postos tem o da direita e o da esquerda, como sub-titulares. Esses sub-titulares, muitas vezes são ativos e assumem as funções executivas dos titulares. O antropólogo Vivaldo da Costa Lima, em sua dissertação de mestrado (2003) trabalhou profundamente o sistema de parentesco criado pelo vínculo religioso no Candomblé e seus cargos, títulos, estratificação e hierarquias.

Estudos Afro-brasileiros

As religiões afro-brasileiras, a partir do movimento modernista de 1922, alcançaram uma notoriedade como tema necessário para entendimento da cultura do povo brasileiro. As visões historiográficas negativas sobre o Brasil e as teorias sociais que se baseavam na ideia





de inferioridade racial dos negros, formadores da cultura nacional, foram sendo aos poucos desmontadas pelos pesquisadores. Fiéis ao seu contexto, os estudos foram substituindo análises e conceitos evolucionistas e racistas por um certo nacionalismo em que o exótico e original da cultura negra foi sendo mais valorizado. O Candomblé como expressão concentrada da originalidade das tradições africanas tornou-se interesse de vários pesquisadores. Desde o etnógrafo/médico Nina Rodrigues (1935), Arthur Ramos (1938), e Edison Carneiro, também na década dos anos 30, aos clássicos Roger Bastide (1946) e Pierre Verger (1957, data de sua publicação sobre os *Orixás* da África, em francês) e os contemporâneos Vagner G. da Silva (1995), Reginaldo Prandi (2005) e Luis N. Parés (2007), entre outros, muito se tem escrito sobre o Candomblé brasileiro; e suas relações com a África, em suas continuidades e mudanças.

Nina Rodrigues foi o pioneiro nesses estudos, com o seu “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos” (1935). Nessa obra, através da mentalidade religiosa da “raça” negra, ele mostrava as suas influências sociais no Brasil. Fruto das teorias racistas, do evolucionismo e dos estudos psiquiátricos da época, esse livro abriu a discussão dos estudos afro-brasileiros. Segundo S. Ferretti (2006), Nina Rodrigues foi o fundador do campo de estudos das religiões afro-brasileiras, e sua contribuição foi fundamental no estabelecimento das diretrizes desse campo de estudos. Mesmo partindo de perspectivas teóricas ultrapassadas hoje, e que o colocam em uma postura racista, seu trabalho etnográfico tem grande importância, como fonte para pesquisas e discussões pertinentes aos estudos afro-brasileiros. Em “Os Africanos no Brasil” (1932) Nina Rodrigues trabalhou as sobrevivências africanas observadas em suas pesquisas pelos candomblés mais antigos de Salvador. De acordo com S. Ferretti, considera que as práticas religiosas, sobretudo a religião dos nagôs foram as principais instituições africanas conservadas entre nós, tendo em vista o seu predomínio numérico, a melhor organização do sacerdócio e a maior difusão da língua (FERRETTI, 2006, p. 56). Suas ideias relativas às raças, produzidas no contexto teórico de sua época, afirmavam a inferioridade intelectual, física, moral e religiosa da raça negra; coloca em foco as tradições religiosas dos Bantos (Angolas e Congos) como mais simples e rudimentares que as dos *Nagô* ou *Iorubás*.

Segundo suas teorias, a raça negra constituía um dos fatores que causavam o atraso do desenvolvimento do Brasil, de acordo com seu modelo de nação desejada. O Candomblé seria extinto com o tempo, à medida que suas práticas e conceitos fossem se perdendo, diluídos





pela fusão das várias crenças e pelas limitações impostas pela sociedade em seu padrão de civilização.

Gilberto Freyre, com “Casa Grande e Senzala” (1930) coloca a mestiçagem como o caráter nacional, não apenas na formação biológica do nosso povo, mas na produção cultural que nos diferencia. Qualificando a sociedade patriarcal colonial de maneira positiva, ele abonou as relações raciais patriarcais coloniais, inventando o criticado “mito da democracia racial brasileira” criado em sua tentativa de achar na formação da nação brasileira, “um equilíbrio dos contrários” (ARAÚJO, 1994). Na realidade, apesar de valorizar os elementos culturais africanos na formação do povo brasileiro, ainda permaneceu preso à questão racial, mas colocou ênfase na cultura.

Ainda na década de 30, com Arthur Ramos, os estudos das religiões afro-brasileiras avançaram, pois ele coloca essa discussão em termos culturais e não só raciais. Amplia os estudos do Candomblé baiano até os catimbós do Rio de Janeiro e as “macumbas” do Rio de Janeiro e de São Paulo (1940).

Sua obra hierarquiza as tradições religiosas afro-brasileiras segundo as ideias de superioridade do sistema mítico *Jêje-Nagô* em confronto com os cultos banto (de procedência Angola-Congo), que para ele seriam “toscos e simples” em suas “práticas mágicas” de feitiçaria e curandeirismo (RAMOS, 1940). Ramos realizou uma espécie de cartografia religiosa, apontando a macumba do nordeste, e as suas diferenciações. Para ele o sincretismo era já uma realidade nacional e a macumba designava as variadas formas de culto e magias, contrapostos ao modelo *jêje-nagô*, considerado por ele como mais organizado e sofisticado. Arthur Ramos também via a mística negra como um entrave ao desenvolvimento do pensamento racional para a civilização do Brasil. Seu diferencial em relação às teorias de Nina Rodrigues, é o seu enfoque cultural. Ele, como um culturalista e adepto do pensamento de Lévy-Bruhl, compartilha com este a ideia de que as transformações do mundo moderno haveriam de modificar os pensamentos “pré-lógicos” do homem primitivo. Essas crenças seriam substituídas por uma visão crítica e científica do universo. O progresso cultural brasileiro, de acordo com Ramos, poderia acontecer, apesar da herança africana, por essa substituição lógica. O avanço foi o abandono da ideia racista de que os elementos místicos seriam inatos e não adquiridos culturalmente.

Entre os pesquisadores estrangeiros que foram atraídos pela temática negra, está o antropólogo Roger Bastide. Seduzido pela sua própria inserção no mundo do Candomblé





baiano, da qual dá testemunho na introdução de sua etnografia clássica sobre o Candomblé, escrito em 1958, mudou seu objeto de pesquisa primeiro, que era o estudo sobre as relações raciais entre brancos e negros. Suas obras “O Candomblé da Bahia” (2001), onde Bastide traça um panorama do rito *nagô*, a partir de sua inserção em Terreiros famosos da Bahia e “Religiões Africanas do Brasil” (1946), são leituras obrigatórias aos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Roger Bastide, com seu senso crítico definiu os “passos de sua própria metodologia, a qual mais tarde ele denominaria de método antietnocêntrico” (SILVA, 2000). Sua metodologia defendia que o pesquisador deveria se colocar do lado de dentro da experiência social de seus pesquisados (SILVA, 2000, p. 96). A observação participante de Malinowski atingia para Bastide uma ligação mais profunda entre o pesquisador e o pesquisado. De inspiração durkheimiana e maussiana, nos quais se apoia, procura explicar o sincretismo e o problema da aculturação afro-brasileira. Manteve a simpatia pelo Candomblé *jêje-nagô* baiano, o de Recife e Maranhão, como ainda os lugares de preservação das tradições culturais africanas. Analisou a macumba do sudeste como a degeneração dessas tradições, transformadas pelas relações e condições sociais da realidade urbana.

Esse processo desagregador do desenvolvimento urbano sobre as religiões afro-brasileiras estiveram presentes na etnografia de Edison Carneiro, autor de “Religiões Negras” (1936), “Negros Bantos” (1937) e “Candomblés da Bahia” (1948). Seus dados e análises etnográficas fizeram o esforço de reabilitar os cultos de matriz banto de sua pecha de inferioridade. Ele analisa a macumba do Rio, São Paulo e Minas Gerais e a Umbanda, com um certo receio quanto às consequências que as suas adaptações poderiam representar para a “pureza africana”. Mantém-se ainda o modelo *jeje-nagô* (SILVA, 1995).

Assinalo o francês Pierre Verger: fotógrafo convertido por sua lente antropológica em etnólogo e depois etnógrafo.

Pierre Verger, amigo de Roger Bastide, chegou à Bahia em 1946, onde desenvolveu seu encanto pelo Candomblé, estabelecendo-se ali até sua morte. Ligou-se ao *Ilê Axé Opô Afonjá*, pelas mãos de Mãe Senhora, a *Iyalorixá* da época. Iniciou-se no culto oracular de *Ifá* na África, transformando-se no *Babalawô Fatumbi*. Seu trabalho como um fotógrafo/etnólogo e seu interesse e inserção no Candomblé, fez com que coletasse grande material etnográfico entre suas idas e vindas à África. Acumulou um enorme acervo de fotografias e notas etnográficas que produziram o livro “*Orixás*” (1981) e “Notas sobre o culto aos *Orixás* e *Voduns* na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África”





(2000), divulgando em português suas pesquisas sobre a Religião dos *Orixás*, do complexo *Jêje-Nagô*, na Bahia e na África.

Entre outros, escreveu também “*Ewé. O uso das Plantas na Sociedade Iorubá*” (1995). Em suas viagens à África, fez a comunicação entre os *Iorubá* e seus descendentes brasileiros, e contatos entre sacerdotes *Iorubá* dos dois continentes, trazendo e levando correspondências e presentes, entre dignatários africanos e sacerdotes brasileiros. A *Iyalorixá* do *Opô Afonjá*, Mãe Senhora, recebeu em o título de *Iyá Nassô* do rei de *Oyó*, através dessas correspondências. Esse título pertencia à sua tetra avó no Brasil, e refere-se à sacerdotisa encarregada do culto no palácio do rei de *Oyó*, local de origem do culto ao *Orixá Xangô*. Verger escreveu estudos comparativos sobre os cultos aos *Orixás* no Benin, Nigéria e Togo, e no Brasil.

Outra autora emblemática é Juana Elbein dos Santos com o livro “*Os Nagô e a Morte*” (1977). É sua tese de doutorado orientada na Sorbonne por Roger Bastide. Ela defendeu a inserção do pesquisador e sua iniciação na cultura como legitimação da observação participante.

Nosso propósito não é analisar metodologias, mas apenas expor a que utilizamos e que nos fora impondo, instrumentada pela própria experiência no campo. Devido a que a religião Nagô constitui uma experiência iniciática no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida [...] parece que a perspectiva que convencionalmente chamamos “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente [...]. De um ponto de vista etnográfico não é suficiente isolar e destacar elementos ou objetos de uma cultura [...] mas descrevê-los “fisiologicamente”. O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvimento iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são, na maioria das vezes, efetuadas “desde fora” [...]. estar “iniciado”, aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro” mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma aspiração ambiciosa e pouco provável. Em todo caso o presente estudo pretende ver e elaborar “desde dentro para fora”. (SANTOS, 1993, p. 17-18).

Juana Elbein dos Santos é casada com Mestre Didi, filho de Mãe Senhora, a quarta *Iyalorixá* do *Opô Afonjá*, e *Alapini* (sacerdote maior do Culto de *Egungun*). Em campo ouvi críticas a ela devido à publicação de informações consideradas por alguns, como segredos religiosos em seu livro “*Os Nagô e a Morte*” (1993).

Esses autores citados se aproximaram tanto de seu objeto de estudo, que vários deles passaram por rituais e iniciações.





Muitos antropólogos e sociólogos, tais como Vivaldo da Costa Lima, Muniz Sodré, Júlio Braga, Vagner Gonçalves da Silva, José Beniste, Gisèle Cossard, Maria de Lourdes Siqueira, Ildásio Tavares, Raul Lody, Reginaldo Prandi, entre outros, e mesmo historiadores, publicaram seus estudos etnográficos sobre a Religião dos *Orixás*. Várias questões foram levantadas e analisadas, dando suas contribuições para os estudos afro-brasileiros e para uma antropologia das religiões de matriz africana.

“Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas”. (GEERTZ, 1989, p. 18).

Antropologia da Saúde

Antropologia da Saúde, como é conhecida no Brasil, é uma área de estudos da Antropologia que tem como objeto de observação e análise a saúde e a doença em suas dimensões sociais e culturais.

Segundo Marc Augé (1986), a Antropologia quando volta seu olhar para a saúde como seu objeto, se subdivide em: epidemiologia, sistema de cuidados, problemas de saúde, e etnomedicina.

Todas as doenças têm uma forte dimensão nas sociedades. Assim, a doença, mesmo que seja uma experiência perceptiva individual, mostra o quanto pode ser considerada como um símbolo social. Como se, pela doença, uma sociedade mostrasse sua visão e conceito de saúde. Augé (op.cit.) sustenta que o estudo dos sistemas de interpretação da doença pode esclarecer os debates sobre as crenças “primitivas” e sobre as interpretações que podem ser feitas delas. A Antropologia pode colaborar neste programa, contribuindo para a compreensão das visões de mundo religiosas e sociais.

Para M. Foster (1976 apud AUGÉ, 1986, p. 83), “toda dimensão social é etiológica e toda etiologia social é mágica”. Ele distingue dois tipos de sistema que caracterizariam diversas tradições nosológicas¹: os “sistemas médicos personalísticos”, que são aqueles onde a doença é atribuída à intervenção de um agente humano ou não humano; e os “sistemas

¹ Nosologia (do grego “nosós”, doença) é a parte da medicina ligada ao ramo da patologia que trata das enfermidades em geral e as classifica do ponto de vista explicativo (sua etiopatogenia). Se desdobra na nosografia, quando as ordena desde o aspecto descritivo.





médicos naturalistas”, aqueles onde a doença é atribuída à ação de forças naturais”. Este autor classifica a África como particularmente caracterizada pelo segundo sistema.

Murdock (1980 apud AUGÉ, 1986, p. 83) seguiu essa classificação em seus estudos, e em suas teorias da doença, apresentou cinco tipos de causalidade “natural” e treze tipos de causalidade “supernatural”. Augé faz uma crítica a esses teóricos, pelo fato deles não terem atentado que na África, a causa da doença é atribuída à ação de um agente externo, mas também é vista como uma ruptura do equilíbrio entre as dimensões psíquicas, os humores do corpo, ou qualidades como o frio e o quente, como nos sistemas “naturalistas”.

O caso do pensamento *Iorubá* se encaixa nessa ideia de ruptura do equilíbrio, da fluidez ou não do movimento da energia (o *axé*); e na concepção de quente e frio atribuída às plantas, ervas medicinais e elementos naturais usados na terapêutica.

Redsfield, em 1941, demonstrou a originalidade das civilizações indígenas nos sistemas de oposição quente/frio e na medicina dos humores do corpo. Esses pensamentos, nascidos de observação, são anteriores à conquista espanhola.

Os debates quando reduzem ou tentam simplificar muito para tornar compreensível, podem revelar uma visão dualista etnocêntrica, que separa nos sistemas indígenas um setor empírico-racional e um outro mágico. Isso pode levantar as visões de Lévy-Bruhl, sobre um certo pensamento pré-lógico relacionado às crenças e visões cosmológicas indígenas.

Lévi-Strauss (1950) escreveu na “Introdução à obra de Marcel Mauss”, no livro “Ensaio Sobre a Dádiva” (2001) que, desde que apareceu a consciência e a linguagem, o universo recebeu significação. A necessidade de sentido é a razão que opera na observação da natureza e na elaboração dos saberes. Os saberes indígenas, ou os africanos, podem ser reconhecidos por especialistas ocidentais das ciências por sua eficácia nos resultados e sua racionalidade no enfrentamento da doença, mas essa mesma racionalidade pode ser contestada quando aparece o conjunto de representações dos universos indígena e africano. É nesse universo que estão ancorados os seus saberes. Nessas representações, a experiência e a lógica simbólica se relacionam dialeticamente e acontecem ao mesmo tempo. Não há cisão entre o racional e o simbólico, para essas culturas. “Elas não distinguem um domínio acessível ao saber e um domínio que seria acessível à fé” (AUGÉ, 1986, p. 84).

Independente de suas científicidades, todas as sociedades têm esses desafios para resolver: a relação de si a si e a relação com os outros, intermediada pelos corpos, e ampliada





para a relação social e com o poder. Simplificando a realidade complexa de uma sociedade africana, pode-se dizer que

a natureza diversa dos tipos de experiência originam os diferentes paradigmas constitutivos da nosologia e dos diferentes paradigmas que na antropologia da doença requerem que se obrigue a matizar a análise de sua homogeneidade permitindo que se compreenda melhor em termos da racionalidade e da eficácia (AUGÉ, 1986, p. 84).

Para o povo *Senúfo* da África oriental, o diagnóstico e a terapia de uma doença seguem uma mesma lógica, mas não estão implicadas uma com a outra. Essa dualidade se exprime no fato de que os especialistas do diagnóstico não são necessariamente os terapeutas. Há um princípio de coerência que “estabelece uma relação sistemática entre o panteão e a farmacologia” (SINDZINGRE, 1983 apud AUGÉ, 1986, p. 85). Esse princípio permite estabelecer um número de opções possíveis, fazendo relações e sobreposições que levem ao diagnóstico e ao tratamento. Não é uma coerência fechada que liga o sintoma apenas a uma desordem social, e à sua eliminação para que a saúde seja restabelecida.

Nesse caso, Augé demonstra dois tipos de procedimentos terapêuticos entre o povo Guin do Sul do Togo: “passando pela adivinhação (Fá), resultando na identificação de um vodu considerado como o responsável pela doença, e outra passando pela análise do sistema, resultando em um tratamento com plantas”. Os sacrifícios são feitos ao Vodou (ou o *Orixá* dos *Iorubá*), cujas plantas que curam estão relacionadas.

Reconheço essa mesma relação entre a planta necessária indicada e o *Orixá*, diagnosticados pelo jogo divinatório do *Ifá*.

Augé estudou também os curadores da Costa do Marfim, e conseguiu colocar em evidência as séries paradigmáticas que compõem um inventário das plantas curativas relacionadas às doenças e suas classificações. Estas séries são relacionadas nos processos de diagnose e de terapia, não de maneira mecânica. O antropólogo José P. de Barros fez o estudo do “Sistema de classificação de vegetais no Candomblé *Jêje-Nagô* do Brasil” (1993), e Pierre Verger publicou seus estudos etnográficos, “*Ewé - O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*” (1996). Os dois trabalhos mostram as séries de classificações das plantas, suas relações eficazes e simbólicas com as doenças e as perturbações sociais e psíquicas (tensão, maldições, agressões, represálias de espíritos e feitiçarias malélicas e comportamentos transgressivos). Observaram a eficácia e o significado múltiplo das palavras e seu uso no sistema nosológico *Iorubá*. Como no caso dos curadores da Costa do Marfim, a lista das plantas e das receitas é





prescrita com precisão para cada tipo de doença. São precisas, mas não mecanicistas ou fechadas, pois elas obedecem mais ao princípio da eficácia e da especificidade, do que o da coerência. São levadas em conta as múltiplas possibilidades de interpretação. Tanto os curadores da Costa do Marfim quanto os *Iorubá* atribuem os sintomas das perturbações sociais e psíquicas observadas, ao estado de vulnerabilidade que essas mesmas perturbações criam. Elas criam as situações favoráveis aos ataques e influências externas. Esse pensamento está de acordo com o conceito de *Ori* (tratado na Parte II desta dissertação), na lógica *Iorubá* de que as relações sociais e os indivíduos estão implicadas estreitamente, mas que o indivíduo é o responsável em primeira instância (ou primeira pessoa) por tudo que acontece com ele. Quando não é responsável diretamente, ele o é indiretamente. Pela forma que o indivíduo reage diante dos obstáculos e situações adversas (ou favoráveis), e das energias físicas e espirituais (o *Axé*, tratado também na Parte II desta dissertação).

Devido à sua dimensão experimental, aos seus prolongamentos sociais causais e às teorias do corpo e das pessoas, que fazem parte do conjunto das representações da doença e da cura, ela não é homogênea. Augé op. cit) diz que trabalhos sobre as sociedades africanas dos Dogon (CALAME-GRIAULE, 1965 apud AUGÉ, 1986, p. 87), dos Ewe (PAZZI, 1976 apud AUGÉ, 1986, p. 87), e dos Akan (AUGÉ, 1975; DEBRUNNER, 1959, apud AUGÉ, 1986, p. 87), em seu aspecto psíquico, mostraram que as representações da doença e da cura além de não serem homogêneas, também não são autônomas. Elas fazem sentido quando vistas “como operando em diferentes níveis de interpretação da realidade”, e são coerentes com uma representação precisa do corpo, como demonstraram os trabalhos citados anteriormente. Isto pode explicar o fato de que os elementos universais relativos às teorias da natureza e da transmissão de fluidos que formam a matéria, a força dos corpos, e o psiquismo deles, responde a uma coerência lógica particular de cada cultura. Essas lógicas procuram seus fundamentos na natureza. Talvez venha daí uma vocação de universalidade, que demonstram pensar ter. Mesmo partindo de suas próprias conquistas, as nosologias indígenas não excluem os elementos novos ou as iniciativas individuais, que podem vir de uma experimentação. Mas esse não é seu forte, por que as classificações explicativas dessas nosologias não são consideradas como um objeto a ser interpretado, elas são o seu meio. Se acolhem os remédios “de branco”, o fazem de maneira acumulativa, com vistas à expansão de seus conhecimentos teóricos e terapêuticos. Augé assinala que agem assim igualmente na expansão de seu panteão de divindades. Essas nosologias são simultaneamente semânticas e pragmáticas.





As analogias entre os sistemas nosológicos das diversas sociedades do mundo são mais surpreendentes que as diferenças entre elas. Desconstruindo os enunciados e discursos, resta a materialidade dos elementos e dos corpos. Isso garante as analogias, ao mesmo tempo em que mostra que esta materialidade dos corpos está dentro de uma ordem simbólica do social. Esta ordem “dá a cada corpo seu lugar e seu estatuto” (AUGÉ, 1986).

A Antropologia da doença pode refutar a pretensão de que toda prática cultural baseia-se na natureza e de que toda prática singular tem uma linguagem universal. A partir dessa linguagem pode-se formular a relação indivíduo/sociedade que os estudos comparativos entre as sociedades pretendem esboçar.

Mais do que um relativismo que permite o estabelecimento de comparações, ainda é a afinação do olhar que lança luz e faz a saúde da Antropologia.

Há uma noção de saúde e doença particular na “Tradição de *Orixá*” (expressão que ouvi no *Opô Afonjá*, referindo-se aos usos e costumes da religião dos *Orixás*), isso está diretamente ligada à sua noção de pessoa e de *Axé* – O processo de cura é a negociação entre os efeitos (a doença) e as causas (o *Axé*, e a falta dele). Saúde é gozo da felicidade que é estar vivo nesta terra. Na construção do texto, uni a observação, pesquisa bibliográfica, depoimentos e minha vivência nesse universo das religiões afro. Tentei dialogar com tudo isso, para entender como saúde e doença são processadas culturalmente e socialmente na religião dos *Orixás* – pelo grupo *Iorubá* e de nação *Kêto* no Brasil.

Na PARTE I, em **OS NAGÔ**, explico o termo “nação”, usado no Candomblé, como marcador de diferenças e identidade de cada grupo, pela escravidão e seus desdobramentos. Faço uma breve introdução ao processo de formação do Candomblé através da formação das irmandades e confrarias católicas. E abordo a hegemonia do povo *Iorubá*, sujeito desta pesquisa.

Em **A RELIGIÃO DOS ORIXÁS**, aponto o Candomblé como uma religião não mais africana, mas afro-brasileira. Suas origens mais informais, do que mais tarde, de maneira organizada, pode ser considerada como Candomblé. Conto a história do Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador, mostrando o quadro da hierarquia e de sua descendência africana e falo do Templo *Oduduwa* de Mongaguá. Seus fundadores e continuadores.

Faço uma descrição espacial dos dois lugares de culto aos *Orixás* e suas especificidades.





Em **OS MUNDOS QUE HABITAM O MUNDO**, a noção de pessoa *Iorubá* é marcada por sua visão cosmológica. O mundo é formado por elementos físicos, humanos e espirituais – o “*Aiyê*” e o “*Orun*”; são espaços delimitados, mas interpenetrantes. São moradas respectivas de humanos e divindades, que interferem reciprocamente nos dois domínios.

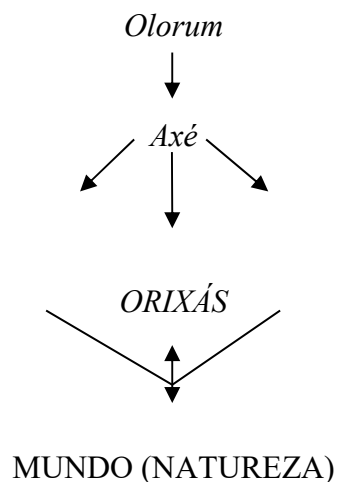
Os conceitos pilares que justificam essa comunicação entre estes, são: o “*Axé*”, o “*abá*” e o “*iwá*” – realização, possibilidade e caráter. Existência e ação, (os comportamentos) definem o entendimento *Iorubá* de mundo. Do caráter vem a obtenção e a manutenção do *Axé* – saúde e doença. “*Iwá*” liga-se a outro elemento muito importante na concepção da pessoa *Iorubá* – o “*Ori*”.

Na PARTE II, em **AXÉ, A ENERGIA DO UNIVERSO**, exponho a importância da ideia de *axé* na cosmovisão *Iorubá*. Além de ser a base do Universo, *axé* é realização (é existir). Essa força vital produz e promove o dinamismo no/do ser humano. Ela realiza as possibilidades (*ABÁ*) e integra as pessoas. Tudo é parte do *axé*, e de *axé*.

Em **OS ORIXÁS**, apresento os *Orixás* cultuados no *Opô Afonjá* e no Templo *Oduduwa*. Uma certa hierarquia de culto e suas especificidades, domínios na natureza e nas relações sociais.

Em **Os Orixás e sua Natureza**, começo a tratar das identificações dos *Orixás* com a natureza e o papel das oferendas, para entender mais a frente o papel dos *ebó* e dos sacrifícios.

Em **Identificação Elemental** os *Orixás* são identificados com a Natureza criada por *Olorun*. Os elementos da Natureza constituem o mundo e os humanos do mundo. Os *Orixás* então são a natureza no/do homem.





Em **ORI**, coloco elementos que avalizem minha consideração de **Orí** como elemento central da noção de pessoa *Iorubá* e em consequência, do processo curativo da doença e da manutenção da saúde. *Orí Odé* é a cabeça física e *Orí Inú*, cabeça espiritual, ou interior. É o princípio individualizante no destino da pessoa. Na concepção do *Orí*, como a divindade da pessoa, ou a pessoa-divindade, as relações rituais se estabelecem no *Orí* como lugar de morada do *Orixá*. O corpo, como o altar onde se assenta a divindade, é o lugar de cuidados e zelos para a cura e para a prevenção dos desequilíbrios que causam as doenças.

Em **SAÚDE, A Cosmologia dos Orixás e o Tratamento para a Saúde**. Os habitantes do *Orun* (*Orixás* e Ancestrais) têm influências sobre os habitantes do *Aiyê*, interferindo no *Axé*, a força vital que alimenta a vida e é alimentada por ela. A ação dos indivíduos e dos grupos também exerce influências sobre os dois mundos. Essa lógica sustenta o tratamento terapêutico e legitima o papel do sacerdote e o papel do consulente em sua própria cura. A doença é o sintoma de que houve uma ruptura do equilíbrio entre as forças que fazem fluir a vida (o *Axé*).

A doença pode significar um chamado vocacional ao Candomblé. Através do sofrimento, pode-se chegar à apreensão dos conceitos filosóficos da Tradição de *Orixá* (*orí*, *Axé*, *abá*, *iwá* e outros). Mudanças de comportamentos, psicológica e socialmente falando, garantem ao adepto a mudança do estado de vítima (de homem e deuses) para o de condutor de sua própria vida. O que *Babá King* chama de “auto-iniciação”.

A ideia de que o desequilíbrio entre as dimensões que compõem o ser humano causa a doença e os sofrimentos parece fundamentar-se no mito que conta da separação entre o *Aiyê* e o *Orun*. O restabelecimento da “unidade” perdida se daria no reconhecimento do dom e da dádiva dos *Orixás* e na retribuição dos humanos pelas oferendas, *ebós* e sacrifícios – a maior oferenda é a própria “cabeça”, entregando-se à ligação de *Aiyê* e *Orun*, que acontece no transe. A iniciação então é uma estratégia de cuidado de si mesmo pela entrega aos cuidados do *Orixá*. Por sua vez, o iniciado é “zelado” nesse processo de ajuste, assentamento, ou “organização” da cabeça.

Em **O EBÓ – SACRIFÍCIO**. *Ebó* é visto como “remédio”. Por ele se restabelece o “*axé*”. Elementos minerais, vegetais e animais são usados nas atividades rituais que o constituem. *Ebó* é oferenda e sacrifício, mesmo que haja diferenças entre eles.

O sacrifício de animais é cercado de gravidade na ritualística do culto aos *Orixás*. Há um sentido propiciatório, não expiatório. O sangue alimenta e integra diretamente o grupo dos





iniciados, e indiretamente toda a comunidade em geral, pois, da imolação dos animais (secreta) à festa pública, rituais, memórias, tradições, projeções e relações sociais são estabelecidas, firmadas ou restabelecidas. Essa é a diferença entre o abate e o sacrifício de um animal: A dinâmica de vida e de morte, e o universo simbólico que isso acarreta.

A dinâmica do *ebó/oferenda* tem um lugar central na “teia de significados” (GEERTZ, 1989) das religiões dos *Orixás*. Como o entendimento do que seria um *Orixá* passa pela encruzilhada entre natureza e cultura, a oferenda reflete nos lugares dos *Orixás* na natureza, nos elementos escolhidos, e nos próprios destinatários das oferendas as visões dos *Iorubá*, seu *ethos*.

Em **Uma comida não é só uma comida** ela pode ser considerada como comida sagrada ou profana, um pequeno percurso na antropologia da alimentação no Candomblé, apresenta-nos a ideia de que “tudo come”, e de que deuses e homens se alimentam reciprocamente, na mesma mesa. Assim como a doença não é vista como um fenômeno puramente biológico e corporal, a saúde servida através da comida é também um fenômeno social, cultural e espiritual (ou psicológico, religioso). A cozinha também é um lugar iniciático, em certo sentido, porque fundamentos são passados através da manipulação de ingredientes, elementos, modo de ver, fazer e saber.

A ideia das representações sociais, trabalhadas por Durkheim (2008), nos ajuda na reflexão de que nas oferendas e nos sacrifícios há mais do que coisas ou fatos; há relações sociais entre os homens, e destes com o sagrado. Tento fazer uma comparação entre a lógica da dádiva teorizada por Mauss (1974) e os rituais da tradição de *Orixá* que vêm no reconhecimento e na retribuição, a reciprocidade necessária para a fluência da vida. As ideias de conectividade e reciprocidade se realizam nas oferendas e traços sacrificiais, como um jogo relacional onde os vínculos são firmados ou rompidos. O sacrifício é uma dádiva (dar, receber e retribuir). Há uma intencionalidade da retribuição, que é o *axé* como dom. A circularidade então é mantida (ideia de saúde). Esses elementos fornecem para o Candomblé, o material para várias de suas representações sociais estruturantes e estruturadas.

Em **UMA RELIGIÃO TERRA, ÁGUA, FOGO E AR, Relação Cultura e Natureza. Ou Quem é Quem?** Assim como uma pedra não é apenas uma pedra, um animal ou uma folha não são apenas um animal e uma folha. Há uma identificação mais que analógica entre a natureza e os humanos, ou entre a natureza e os *Orixás* no Candomblé. A discussão sobre natureza e cultura é antiga na Antropologia. No Candomblé, a definição de





um e de outro não é muito clara (de um ponto de vista positivo). O homem é um animal da natureza, mesmo sendo produtor da cultura.

O mito de origem do povo de *Kêto, Iorubá*, traz em si a mescla de história e mito com sua identificação entre seu fundador, o caçador, a caça e o feiticeiro-curador – *Oxóssi*. Seu fundador, *Oxóssi*, é identificado como um “curador”: profundamente conhecedor da natureza, dos mistérios e magias da natureza. Da natureza visível e da invisível que habita nela (*Orixás*, ancestrais, espíritos). O caçador é também um guerreiro, que é associado a *Ogun*, (*Tobi Odé*, o caçador primevo), que por sua vez é associado ao *Axogun*, o sacrificador, o dono da faca. Percebi que as relações entre o ambiente e o homem para o *Iorubá*, mediadas por seus símbolos, se dá através das reflexões sobre a própria natureza humana construídas em sua cultura.

O provérbio *Iorubá*- “*Kosi Ewé, Kosi Orixá*”, “Sem folha, sem *Orixá*” Mostrando a relação de dependência entre religião e natureza: - “Não há rio sem *Oxum*, e não há *Oxum* sem o rio”. O conhecimento sobre as plantas e ervas medicinais e mágicas, não só afirma a natureza como sua fonte concreta e subjetiva de vida, mas também como lugar da ideia do divino. A natureza pode ser considerada a referência-mãe da cultura *Iorubá*. Faço uma pequena abordagem sobre os índios Tukano do Amazonas (REICHEL-DOLMATOFF, 2008) para ilustrar que tanto o Xamã Tukano, quanto o sacerdote afro cumprem o papel de restaurarem o fluxo de energia, as inter-relações harmoniosas entre os mundos e comportamentos harmoniosos que não ofendam a natureza, as divindades da natureza, as divindades próprias (*Orí*, e o *Orixá Olorí*) e a divindade que habita o outro. Outro ponto comum pode ser o fato de o curador ter sido um curado, ou seja a experiência de doença que transforma o doente em agente de saúde. A doença então como um limiar – ou um ato sacrificial.





PARTE I

OS NAGÔ

Neste capítulo quero explicar o termo “nação”, usado no Candomblé, como marcador de diferenças e identidade de cada grupo, pela escravidão e seus desdobramentos. Faço uma breve introdução ao processo de formação do Candomblé através da formação das irmandades e confrarias católicas. E abordo a hegemonia *Iorubá*, que é meu grupo de pesquisa.

Herança da África Negra

No ventre dos navios chamados tumbeiros, por gestarem a morte e semear rastros de cadáveres pelo Atlântico, transportaram-se não só homens, mulheres e crianças, mas divindades, concepções de vida e de mundo – culturas. Replantaram-se em solo americano o pensamento religioso de diversos grupos étnicos. Replantaram-se as sementes de esperança das pessoas e grupos perdedores da guerra colonialista, na globalização dos séculos XV ao XIX, no fértil solo brasileiro.

Folhas, raízes, árvores, animais das águas, das terras e dos céus e seres humanos se misturaram numa simbiose de fantasia e maravilhamento. Assentaram nessa fusão os elementos de uma espécie de carteira de identidade, muito diferente daquela não-identidade dos registros coloniais, dos números e nomes anotados nos livros de tombo dos portos e governos escravistas. Essa fusão de elementos naturais, mais música, dança, ética, filosofias, histórias, memórias, costumes e subjetividades ancestrais substanciaram uma realidade outra. Uma realidade “outra” foi criada através da Religião, diversa daquela situação de bestialidade e coisificação com que foram tratados os seres humanos de pele negra e procedência africana; assim como também foram tratados os seres humanos de pele vermelha nativos da terra que batizaram Brasil.

Grupos étnicos diversos, em diáspora e degredo, nessa realidade outra, se misturaram. Misturaram-se esperanças e magias numa alquimia cultural e social. Aglutinou-se e preservou-se, com o tempero do dinamismo das culturas, um legado que até os dias atuais tem





trazido cura a corpos e almas. Essa medicina dos “terreiros” traz o eco dos tambores rituais tocados por milhares de anos. Ritmos, ciclos, estações, mundos de várias dimensões, materiais e imateriais, seres vivos de toda espécie, água, fogo, terra e ar, individualidades e coletividades, compõem a noção de saúde – de vida e de morte para os africanos. As terapias curativas seguem uma concepção de saúde, ou de falta dela, diversa da que firmou-se pela medicina ocidental européia.

As casas de culto aos *Orixás* da natureza, de Salvador, do Recôncavo Baiano, do Rio de Janeiro, Recife, São Paulo, Porto Alegre, e espalhadas por todo o Brasil, representam historicamente resistência cultural e coesão social. Não só diante do evento da escravidão africana, mas até os dias atuais, no contexto ainda atual de discriminação racial, cultural e social do Brasil. A religião, então, pode ser considerada como um fator fundamental de reagrupamento e reinvenção dos grupos africanos aqui chegados e como uma possibilidade de viver, ainda que muitas vezes por aproximação, o conceito moderno de cidadania por seus descendentes. Entendendo cidadania como o exercício livre e pleno de direitos e deveres. Essa reinvenção de culturas provenientes de várias partes do continente africano resultou no Brasil o que denominam-se “nações”. São variadas formas de organização social, de relações pessoais e de relações de poder, regras, valores e rituais específicos que definem e identificam as Casas de Culto e seus sistemas religiosos próprios - o “ethos” de cada uma (GEERTZ, 2004). Roger Bastide, em seus estudos etnográficos sobre o Candomblé, viu nos valores religiosos, a sua base morfológica e identitária e afirmou que

Os negros de uma ‘nação’ podem ser originários, por seus ancestrais, das mais heterogêneas tribos; podem ser mulatos e até brancos; o que os une é a sua ligação a um culto especial, sua relação com um certo número de traços religiosos. (BASTIDE, 1971, p. 289).

Aspectos Culturais e Diversidade: Muitas tonalidades de uma mesma cor

Alguns aspectos culturais da presença dos negros na história brasileira podem auxiliar no entendimento das diferenças que se refletem na construção do Candomblé no Brasil ou, melhor dizendo, dos “Candomblés”. Não é tarefa fácil contemplar o universo cultural dos povos africanos escravizados trazidos para o Brasil e outras partes das Américas, devido à complexidade da questão cultural, dos desdobramentos e ajustamentos dessas culturas aqui transplantadas. Entre os africanos trazidos ao Brasil havia uma multiplicidade de origens





geográficas e uma diversidade de culturas em comunicação e em contato entre si. A diversidade cultural dos milhares de negros aqui chegados corresponde às trocas e aos processos históricos diversos vividos por estes povos no próprio território africano.

Neste trabalho abordo apenas o segmento étnico dos *Iorubá* chamados *Nagô*. Com seus arranjos sociais e hierárquicos, cargos e posições que observam o antigo modelo tradicional *Iorubá*. São os traços culturais, de língua, canções e toques particulares de tambores, estéticas e cultos a divindades específicas, atribuem a identidade *Nagô-Kêto* a esse grupo religioso (PARÉS, 2007).

A ideia do tradicionalismo *nagô* sempre presente nos diversos pesquisadores pioneiros, foi reforçada por Roger Bastide, embora na sua célebre etnografia “O Candomblé da Bahia”, ele afirma que “neste trabalho não nos preocupa a busca da origem africana ou não-africana deste ou daquele traço, nem o possível sincretismo deles com os da civilização luso-brasileira.” (BASTIDE, 2001, p. 24). Para Bastide a forte memória coletiva dos *Nagô* permitiu que se mantivessem mais próximos e fiéis às tradições originadas na África, e essa memória é descrita ancorada no espaço (do Candomblé).²

Aproximar-se da África através do modelo *Nagô*, o de maior prestígio, é angariar legitimidade, e conseqüentemente também ascensão social, pela afluência de clientes já que

é a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço, e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência. (PRANDI, 1991, p. 118-119).

O processo de reafricanização, pelo busca-se uma aproximação maior com as “origens” africanas, foi analisado pelo sociólogo Reginaldo Prandi (1991). Ele diz que esse movimento (principalmente a partir dos anos de 1970) parece repetir a saga de Martiniano do Bonfim, da Bahia, em um processo de legitimação pelos quais já passaram outros “grandes” do Candomblé da primeira metade do século XX. Sacerdotes brasileiros buscam se aproximar de uma pressuposta pureza original através da Bahia, ou da própria África. A busca da África se dá pelos estudos acadêmicos, pelos adeptos dos Terreiros ou indo à própria África, como se

² O conceito de memória coletiva durkheimiano foi trabalhado por M. Halbwachs (2006), que o associou ao espaço, na ideia de espaço simbólico inscrito no espaço concreto. A conservação da memória coletiva e suas referências marca sua fidelidade às origens, e a uma ideia de “pureza” das tradições. Pertencer então à tradição significa marcar diferenças e distinguir-se como um modelo, assumindo aí uma função política.





fazia antes, e fizeram alguns dos líderes mais legítimos dos primórdios do Candomblé no Brasil.

A reafricanização se dá pelas reformas de orientação de caráter intelectual, na maioria das vezes. Na busca de entendimento dos significados das palavras, cânticos e rezas, *ebós* e reaprendendo a língua *Iorubá*. Também buscando a recuperação de outros mitos e histórias das divindades africanas e o aprimoramento dos ritos existentes ou adesão a outras cerimônias. Outro movimento de volta à África é a procura de dessincretizar, tirando elementos do catolicismo. Isso acontece de maneiras diferentes em contextos diferentes. Seguramente, as devoções particulares continuam, umas são como obrigação ritual, vinculada aos rituais, como um dever. Assim aconteceu no *Opô Afonjá* com o “decreto” de Mãe Stella em 1983, declarando seu não ao sincretismo no Candomblé, a partir do Terreiro governado por ela.

A africanização, além de ser um processo de intelectualização, por causa do acesso à produção acadêmica de autores brasileiros ou nigerianos, pode resultar em uma espécie de “bricolagem” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 32-38). Pois, com novas informações, e um novo entendimento sobre os sentidos das práticas litúrgicas e mesmo novas técnicas rituais, as casas de culto podem ser reorganizadas, preenchendo lacunas de conhecimento, substituindo ou acumulando novos modelos. Mas todo esse movimento traz outro elemento para análise - os líderes religiosos brasileiros e os nigerianos, tanto se encontrando aqui, ou na África, acabam questionando pragmaticamente a função política das tradições, à medida em que procurando se inscreverem nelas, promovem as suas transformações.

O antropólogo Donald Pierson colheu em entrevista um pensamento emblemático de Mãe Aninha, a fundadora do *Opô Afonjá*, falecida em 1938:

Ela se gaba: “Minha seita é Nagô puro, como o Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Têm mãe de santo aí para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho.” (PIERSON, 1945 *apud* SANTANA, 2006).

Segundo S. Capone, “as tradições são sempre discriminatórias. Tendem a construir um sistema de referências que estabelece distinções entre o que é tradicional e o que não é.” (CAPONE, 2004, p. 29).

A atenção dada pelos pioneiros aos traços e sobrevivências culturais africanas no Brasil parece ter sido o foco principal dos estudos afro-brasileiros, como Edison Carneiro, por exemplo, que em seu “Religiões Negras - Negros Bantos” trata etnograficamente de





procedências e “sobrevivências” religiosas e culturais, de maneira especial na Primeira Parte do livro (1991). Beatriz Góis Dantas (1988) chama de “nagocracia” ao acúmulo de produções acadêmicas sobre os *Nagô*. A tradição pode ser também uma espécie de invenção dos intelectuais na reconstrução feita por suas “produções científicas”. Pierre Verger escreveu sobre “Etnografia religiosa *Iorubá* e probidade científica”, em que ele diz constatar ao longo de suas pesquisas, que certas informações “criaram uma tradição aparentemente lógica, mas enganadora” (1982, p. 1). O autor afirma que às vezes as informações passam pelos sistemas teogônicos e cosmogônicos dos intelectuais e resultam em “construções mais ou menos habilidosas do espírito”. Terreiros de renome, como o Gantois de Mãe Menininha, ou o *Opô Afonjá*, também podem explicar sua posição prestigiosa pela presença da intelectualidade em sua história e em seus quadros. Atualmente percebo um tímido, mas deflagrado, movimento de deslegitimação do Candomblé por parte de iniciados em *Ifá*, e de alguns *Babalawôs* brasileiros formados por africanos aqui, ou em viagens à África, na linha da africanização já mencionada anteriormente. Configuram-se os variados campos de poder, no dizer de Bourdieu (2010).

Acredito que à medida que estudiosos se dedicarem a pesquisas sobre os *Banto*, de origem Congo-Angola, será mais reconhecida a forte presença destes na formação da cultura brasileira. A luta dos negros fazendo frente à escravidão foi a resistência de todo um modo de ser por sua sobrevivência, para manterem seu *ethos*, e os elos originários de sua identidade cultural, sua subjetividade e até mesmo sua condição humana.

A proibição dos senhores às crenças e tradições religiosas negras, cujas práticas eram atacadas violentamente, visava impedir a comunicação e conseqüentemente, a organização dos escravizados. Eles eram divididos cultural e politicamente. Até os núcleos familiares eram separados já nos navios negreiros, ou nos mercados de escravos dos portos.

Os escravos que aqui chegaram falavam um sem-número de línguas diferentes e tinham poucos, ou nenhum, laços em comum. Mas sua cor e sua condição logo os uniu, e eles puderam lentamente criar uma comunidade e uma cultura no Novo Mundo. (KLEIN, 1987, p. 182).

Seriam forçados então a assumirem a língua e os costumes dos brancos como forma de se ligarem, buscando uma comunidade (TURNER, 1974), que os unissem diante da falta de estruturas sociais e políticas que os sustentavam até aquele momento.

A nudez a que foram sujeitados, nudez mesmo física, e toda forma de violência física e simbólica, colocou-os numa condição radical de transição social. Uma “comunidade” se





configura nas irmandades e confrarias criadas na Igreja Católica, donde surgiu, ou ressurgiu, mais tarde, o culto aos *Orixás* africanos e a organização da religião africana no Brasil, conhecida como Candomblé. Aqui já não mais africana, mas afro-brasileira, pelas estratégias, trocas e traduções, entre as culturas aqui chegadas e as autóctones (POMPA, 2003).

De acordo com Victor Turner (op. cit.), abolidas as regras de diferenciação cultural, domínios de parentesco, economia e estrutura política, libera-se a propensão humana para a estrutura dando-lhe um predomínio no campo cultural do mito, do ritual e do simbólico. Esse pensamento nos possibilita entender a gênese desse movimento religioso e cultural, em foco neste trabalho. Esse “clima” jurídico e político, oposto da grande estrutura, pode raramente ser mantida por muito tempo e converte-se por sua vez em estrutura, na qual as livres relações entre indivíduos convertem-se em relações governadas por normas, entre pessoas e posições sociais e poderes.

A estrutura impõe-se em seu pragmatismo e a experiência de “comunidade”, de caráter mais ideológico, existencial, pode-se aplicar a uma multiplicidade de modelos utópicos de grupos e de sociedades (TURNER, 1969, p. 161-162).

Segundo o exaustivo estudo historiográfico de Renato da Silveira (2006), esse processo se deu em Salvador desde o século XVII, com a formação das irmandades multiculturais, depois na divisão de irmandades e confrarias por grupos étnicos e logo após na formação de grupos religiosos diferenciados: Congo-Angola, *Jêje*, e *Kêto* finalmente, com a hegemonia deste último grupo. “Os negros africanos agrupam-se por nações de origem” (VERGER, 1981, p. 65).

Em especial o governador de Salvador e último Vice-Rei do Brasil (até 1808), D. Marcos Noronha e Brito, e os senhores, fizeram concessões, dentro dos limites aceitáveis para eles, como recurso para manter, manipular e prevenir os conflitos internos. Já no começo do século XIX, durante o governo de Dom Saldanha de Gama Melo Torres, o chamado Conde da Ponte (1806-1810), a repressão aos negros escravos e mesmo aos libertos aumentou. Mas seu sucessor, o oitavo Conde dos Arcos Dom Marcos Noronha e Brito, sustentou certa liberalidade concedida em relação às manifestações culturais dos negros. Para ele “os batuques eram considerados como o meio mais seguro de contrariar (dificultar) uma fraternização geral dos escravos” (RODRIGUES, 1933 *apud* VERGER, 1981, p. 225).

D. Marcos acreditava que a prática dos batuques e devoções religiosas dos negros, confrontaria as diferenças e rivalidades entre eles e os isolariam em grupos pequenos,





diminuindo as chances de se unirem para levantes e reivindicações comuns (CAMPOLINA, 1988). O que ele não previa é que o “feitiço viraria contra o feiticeiro” e sua medida resultaria em possibilidade para os negros reafirmarem sua inventividade e organizarem estratégias de liberdade e subjetivação, a partir do enfrentamento ao inimigo comum. A estratégia de separação por etnias, mais tarde na configuração das confrarias religiosas,

completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedente e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos (VERGER, 1981, p. 28).

Todas as medidas repressivas impostas pelo escravismo não foram capazes de descaracterizar mortalmente ou anular um patrimônio cultural tão rico e complexo. As culturas africanas aqui se reinventaram com as adaptações, traduções, analogias e ressignificações que sincretizaram elementos africanos, americanos e europeus.

A Hegemonia *Iorubá*

Os centro-africanos (de Angola, Congo e também Moçambique) estavam em todas as regiões do Brasil e representavam quase 45% dos africanos importados como escravos para as Américas entre 1519 e 1867 – ou aproximadamente cinco dos 11 milhões. Algumas regiões tiveram maior peso que outras em relação ao número de escravos banto que receberam. O Brasil foi o principal importador de escravizados da África Central durante o período legal de comércio de escravos (HEYWOOD, 2008, p. 77-78).

Segundo Linda Heywood, a importância demográfica dos africanos escravizados e seus descendentes de regiões do Congo-Angola no Brasil pode ser reconhecida na preponderância de seus traços culturais nas práticas sociais e religiosas no Brasil, e em outras regiões das Américas no período colonial; e antes de 1820 foram estes africanos que lideraram as irmandades negras e crioulas no Brasil.

Esta liderança passou a ser exercida pelos negros da África Ocidental, especialmente os da cultura *Iorubá* ou *Jêje-Nagô*. Essas irmandades serviram de incubadoras das religiões e outras tradições que vieram a serem associadas aos cultos afro-brasileiros anteriores ao Candomblé (Calundu, Candombe, Canjerê) e aos cultos existentes na atualidade, principalmente o culto aos *Orixás*, denominado Candomblé (HEYWOOD at al, 2008, p. 19).





São identificadas várias fases no tráfico negreiro, onde predominaram os negros de determinadas etnias: I Fase da Guiné, no século XVI; II Fase, de Angola no século XVII; III Fase, da Costa da Mina, ou *Jêje-Nagô* no século XVIII.

Os *Iorubá* foram trazidos em massa, no último período do tráfico e mesmo clandestinamente, na ilegalidade, já no século XIX, após a proibição do tráfico negreiro, pela Inglaterra (VIANNA FILHO, 2008). Segundo o antropólogo iorubano Anthony Adékòyà, “os negros da região da baía do Benin, vieram entre 1770 e 1850. Com a maciça predominância dos *Iorubá* por volta de 1830” (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 52-53).

Na África do século XIX os daomeanos, inimigos dos *Nagô*, avançaram sobre o seu território, assediando a cidade sagrada de *Oyó*, capital do antigo Império *Iorubá*. Na realidade, *Oyó* seria mais propriamente uma espécie de confederação de reinos, mesmo que a hegemonia política estivesse a cargo deste reino, que recebia impostos e reverências políticas dos outros reinos, mas conservava a autonomia religiosa e a organização política local dos reinos avassalados.

Rendida a maior cidade, *Oyó*, numerosas aldeias e reinos foram vencidos. Entre eles o reino de *Kêto*. Os vencidos, fretados no porto de Cotonu, desembarcaram diretamente em Salvador, Bahia (SILVEIRA, 2006).

Os provenientes do reino de *Kêto* foram os maiores transmissores de herança cultural africana na diáspora, principalmente na Bahia. A Família *Axipá* é originária deste reino, sendo uma de suas seis famílias reais, segundo forte tradição oral corrente no Terreiro *Opô Afonjá* (SANTOS, 1988). A terceira *Iyalorixá* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como Mãe Senhora, *Oxum Muiwá*, é descendente desta família e trineta da *Iyá Nassô*. Seu filho, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, conhecido como Mestre Didi é o atual *Alapini*, o sacerdote supremo do culto aos *Egun*, ancestrais africanos no Brasil. Ele é também o *Assobá*, (sacerdote - maior do culto do *Orixá Omolú*) e *Balé Xangô* (responsável pela Casa de *Xangô*) do *Opô Afonjá* desde os tempos da fundadora, Mãe Aninha. Mestre Didi, na década de 1960 fez viagens à África para encontrar as origens de sua família no reino de *Kêto*, no atual Benin.

Segundo a volumosa pesquisa de Renato Silveira (op. cit.), os altos dignatários escravizados, que aportaram em Salvador, implantaram pelas mãos de suas sacerdotisas e sacerdotes, o culto ao *Orixá Oxóssi* no Brasil, considerado o patrono do Candomblé brasileiro. Igual importância tiveram as sacerdotisas do culto do *Orixá Xangô*, que





implantaram junto com os sacerdotes de *Ifá* (o *Orixá* do oráculo) a primeira Casa de Candomblé em Salvador. Situada atrás da igreja de N.S. da Barroquinha, em ruínas após um incêndio ocorrido em 1922 e reformada em 2003. Ficou conhecida como o Candomblé da Barroquinha – origem da atual da “Casa Branca”, o *Axé Airá Intilé* ou *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* em Salvador (VERGER, 1981, p. 28).

Isto se deu entre os séculos XVIII e XIX. Teria sido em 1798, segundo Silveira (op. cit.), por volta da chegada do contingente de *Kêto* vendido no Brasil. Dentre estes, estavam os membros da família real *Arô*. Há registro documental datado de 1830 sobre a existência deste candomblé em terreno arrendado pela Irmandade do Senhor dos Martírios, próximo à igreja da Barroquinha. Outro documento atesta que em 1855 o antigo Candomblé da Barroquinha já estava funcionando no atual lugar, o bairro Engenho Velho da Federação.

Há algumas hipóteses para explicar a hegemonia atual da nação *Kêto*: a justificativa da ordem de chegada do contingente *Nagô*, chegados por último; a expressiva quantidade de iorubanos escravizados, no último período da escravidão; ou a superioridade dos negros sudaneses (os *Nagô*) que para alguns, a exemplo de Edson Carneiro, seriam “muito mais adiantados em sua cultura” (CARNEIRO, 1991, p. 30). De acordo com Nina Rodrigues, “dentre estes, senão a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses” (RODRIGUES, Os Africanos no Brasil, p. 174 *apud* CARNEIRO, 1991, p. 30). Há ainda uma outra hipótese: como foram os últimos, podem ser estes os de mais recente memória, e por isso maior fidelidade às tradições originárias da África.

Essa memória, ainda é reforçada pelo protagonismo desta nação na organização do Candomblé em Salvador. A sistematização dos fundamentos, dos segredos religiosos e dos rituais no início do século XIX, foi promovida e realizada majoritariamente pelos sacerdotes originários de *Kêto* e *Oyó*, ou seja, pelos *Iorubá*. Foram eles que unificaram os diversos cultos aos *Orixás* de diversas cidades pertencentes à área cultural chamada “*yorubaland*” pelos pesquisadores (SILVEIRA, 2006). A união dos diversos grupos *Iorubá* reforçou a resistência e a luta destes pela cidadania em Salvador, mas significou para os demais grupos étnicos (Bantos, principalmente) a fundação de uma espécie de “Nagocracia”, segundo o termo usado por Beatriz Góis Dantas (op.cit.), ritual e identitária, vigente até hoje.



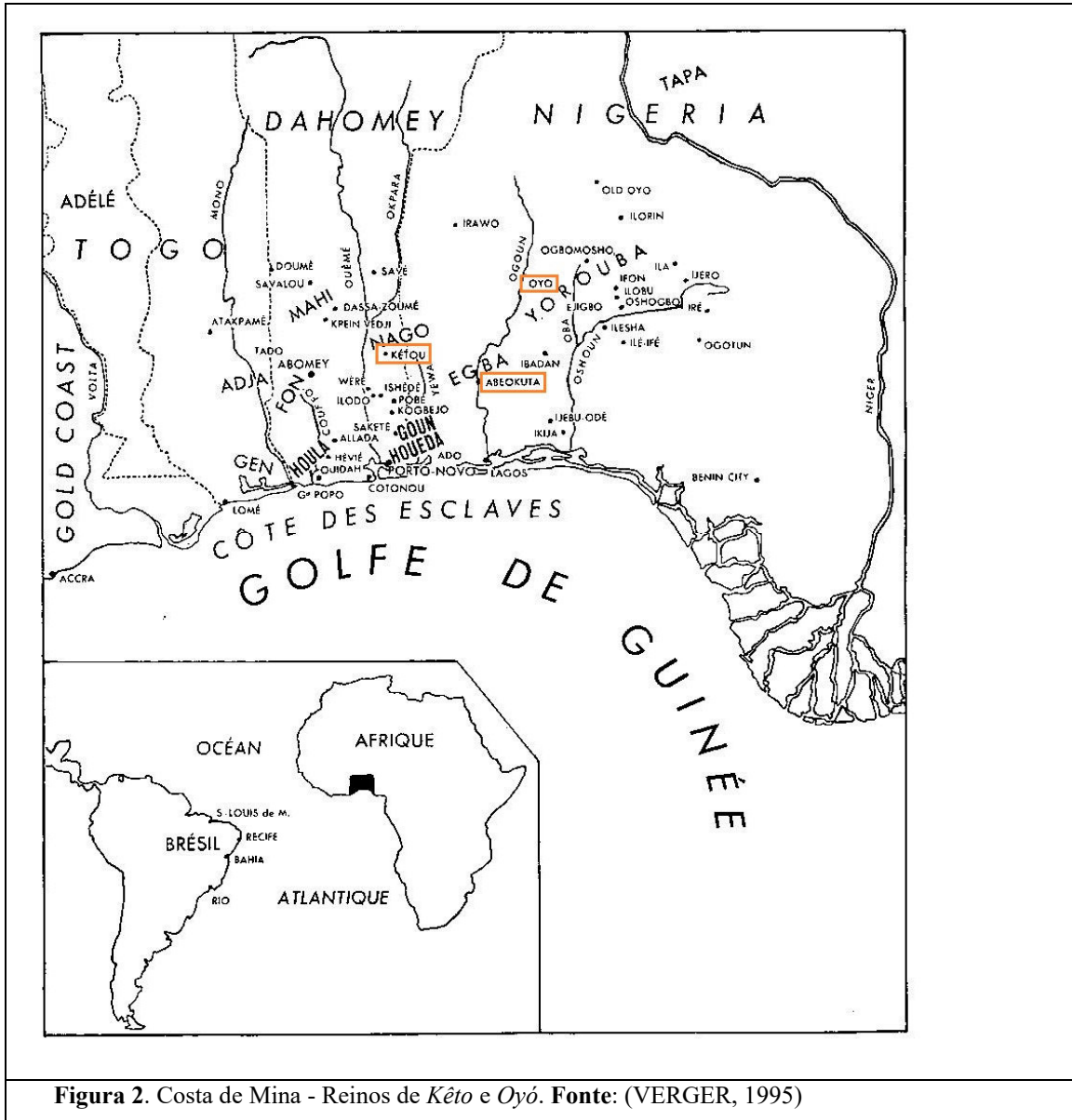


Figura 2. Costa de Mina - Reinos de Kétou e Oyó. Fonte: (VERGER, 1995)





RELIGIÃO DOS *ORIXÁS*

Nesta parte aponto o Candomblé como uma tradição religiosa, apresentando as origens mais informais, do que mais tarde, de maneira organizada, pode ser considerado como Candomblé, como uma religião não mais africana, mas afro-brasileira. Conto a história do Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador, mostrando o quadro da hierarquia e de sua descendência africana; e apresento o Templo *Oduduwa* de Mongaguá. Seus fundadores e continuadores. Faço uma descrição espacial dos dois lugares de culto aos *Orixás* e suas especificidades.

O Candomblé

O Candomblé, como tradição cultural, foi um ponto forte que assegurou certa continuidade das tradições africanas entre nós. Mesmo que historicamente tenham sido necessárias as traduções e adaptações das religiões tradicionais africanas com a fusão dos cultos aqui e a adição de fragmentos da religião católica dominante. A situação do Candomblé, como religião, espelha a situação do negro no Brasil: não eram mais africanos (mesmo os nascidos na África) e nem aceitos plenamente na sociedade brasileira.

Geertz, analisando as religiões como sistemas culturais (2004), chama atenção para o fato de que os símbolos sagrados funcionam de modo a sintetizar o *ethos* de um povo. Esse *ethos*, segundo Geertz, constitui-se do “tom, caráter, a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas”. Ele inclui, também, a visão de mundo desse povo (ou grupo, no caso do Candomblé), entendido como o conjunto de valores que a compõem. Como os valores que definem um estilo de vida que distingue um grupo dentro de uma sociedade mais ampla (BOURDIEU, 2010). A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, enquanto comunidades organizadas por meio da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e revestem essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições parecem singularmente realistas.





A religião é um importante instrumento na tentativa de compreensão da forma como o homem se comporta no mundo e do próprio mundo, adquirindo consciência de si mesmo e do outro.

O Candomblé é uma religião que se constitui no Brasil de maneira organizada e mais estável, a partir do século XIX. Os elementos da religião foram fornecidos pelos vários grupos africanos que aqui chegaram através do tráfico de escravos.

Sendo fruto da diversidade cultural desses grupos, o Candomblé fundiu cultos de vários lugares da África e mesmo cultos familiares ou locais. Este nome, que tem várias interpretações de significados, pode ser “local de culto”. Parece ser de origem Banto, e “data sem dúvida, do início do século XVIII, época em que a maioria dos escravos na Bahia era originária da África ao sul do Equador” (VERGER, 1981). Este termo já tinha aparecido pelo ano de 1826, ligado às revoltas provocadas por negros escravos fugitivos que tinham constituído um quilombo no bairro do Cabula. “Esta aldeia de negros fugitivos se mantinha graças à ajuda de uma casa de fetiches das redondezas chamada casa de Candomblé” (VERGER, 1981, p. 228).

Os testemunhos mais antigos de práticas religiosas africanas no Brasil são as denúncias à Inquisição no século XVII. Essas acusações mostram que se tratava de rituais, e que os escravos tentaram manter sua cultura no Brasil através de suas religiões. O tema da magia aparece em relatos de viajantes e em boletins policiais, além dos documentos do tribunal da Inquisição, Conforme Verger, “as primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição [...]” (VERGER, 1981, p.26).

As informações que chegaram até nós através de fontes documentais sobre as primeiras manifestações das religiões de matriz africana no Brasil chamam-nas de *Calundu* e *Candombe* e referem-se a serviços de cura oferecidos por africanos e africanas e seus descendentes (COSSARD, 2006). De maneira individualizada, ou acompanhados por pequenos grupos de seguidores, esses curandeiros ofereciam consultas e terapias a pessoas doentes. Além de seu grande potencial performático e simbólico, a música, a dança e as técnicas corporais de seus rituais, esses sacerdotes do princípio e o Candomblé de depois têm como forte aliado terapêutico os segredos do uso das plantas, ervas e elementos medicinais (CAMARGO, 1998).





Nas condições do Brasil em tempos coloniais, o acesso a médicos e farmacêuticos não era fácil. O serviço dos africanos então com seus ritos e ervas podiam ocupar um certo lugar, mesmo com as perseguições, pois as práticas curativas eram consideradas feitiçaria. Na tradição dos africanos as práticas curativas são integrantes da prática religiosa, pois a concepção vigente é de que a cura do corpo equivale à saúde espiritual, sendo os dois cuidados pela religião.

As práticas e cultos africanos foram associados à ideia do demônio, e o “fetichismo” africano continuou perseguido após a proclamação da independência do Brasil. Mas as práticas, e os grupos religiosos continuaram a existir, apesar da perseguição. Segundo Verger (1981, p. 287), “nos meados do século XIX, os lugares de cultos clandestinos chamados casas de Candomblé são numerosos apesar de sua proibição pelas autoridades governamentais”. Conforme Bastide (2001), não se pode pensar numa continuidade entre os grupos religiosos desse período (século XVII) até os grupos de hoje. processou numa linha descontínua, porém, pontilhada de criações, desaparecimentos e novas aparições de seitas” (BASTIDE, 1971). No período próximo à abolição, com o fim do tráfico e os dismantelamentos crescentes do escravismo até a sua abolição, os negros engrossaram as cidades.

Reportando-me ao exaustivo trabalho historiográfico de Silveira (op. cit.), podemos perceber que escravos fugidos, negros alforriados e velhos abandonados, até mesmo africanos e descendentes empreendedores (vendedores e comerciantes prósperos) criaram uma realidade, ou aproveitaram um contexto de mudanças sociais e políticas, em que podia-se pensar em organizar comunidades com certa autonomia dentro do próprio sistema, e numa realidade urbana.

Nesse novo ambiente e contexto é que crescem os grupos religiosos de tradições africanas organizados de maneira mais estável. É o surgimento propriamente dito do Candomblé brasileiro (SILVEIRA, 2006).

Após a abolição oficial da escravatura e a proclamação da República, a perseguição às comunidades afro-brasileiras deixou de ser justificada pela segurança nacional, por representarem perigo de levantes e revoluções, como por exemplo, as leis promulgadas após o levante dos Malês em Salvador em 1835 (REIS, 2003); mais do que pelo perigo demoníaco do “fetichismo animista”, a justificativa passa a ser a campanha patriótica do desenvolvimento do país, entravado pelos negros, segundo a ideologia racista. Os pesquisadores nacionais beberam nas fontes européias dos pais da Eugenia de Francis Galton, Gobineau, Agassiz. As





políticas do embranquecimento, do esquecimento e da imigração de colonos europeus, foram implementadas a partir dos argumentos de que os elementos culturais negros eram inferiores e nocivos ao desenvolvimento do país (DIWAN, 2007). As condições hostis e todas as perseguições físicas e ideológicas não conseguiram exterminar as tradições culturais e religiosas africanas. A história e a dinâmica cultural criaram uma realidade em que não mais existem religiões africanas transplantadas no Brasil, mas religiões afro-brasileiras.

Ilê Axé Opô Afonjá

Esta Casa, fundada oficialmente em 1910, em Salvador, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, é uma das mais antigas e tradicionais Casas de Candomblé do Brasil. E é presente em toda a vasta bibliografia produzida sobre a temática afro-brasileira. O seu nome, traduzido da língua *Iorubá*, significa – “Casa da força sustentada por *Xangô Afonjá*”.

O Terreiro está localizado no bairro Cabula, na antiga estrada de São Gonçalo do Retiro e dista mais ou menos uns quarenta minutos do centro da cidade de Salvador. Há referências na tradição oral, e mesmo em fontes historiográficas, sobre a existência de um quilombo urbano no bairro Cabula, à época do levante dos Malés, em 1835 (REIS, 2003). O Cabula hoje é um populoso bairro periférico, construído em morros e encostas, com vielas e becos com urbanismo e saneamento básico precários, enfrentando problemas de tráfico de drogas e todo tipo de violência presente nas periferias das grandes cidades. A droga eleva os índices de roubo e assalto, tornando um verdadeiro risco aventurar-se a sair incautamente à noite pelas ruas.



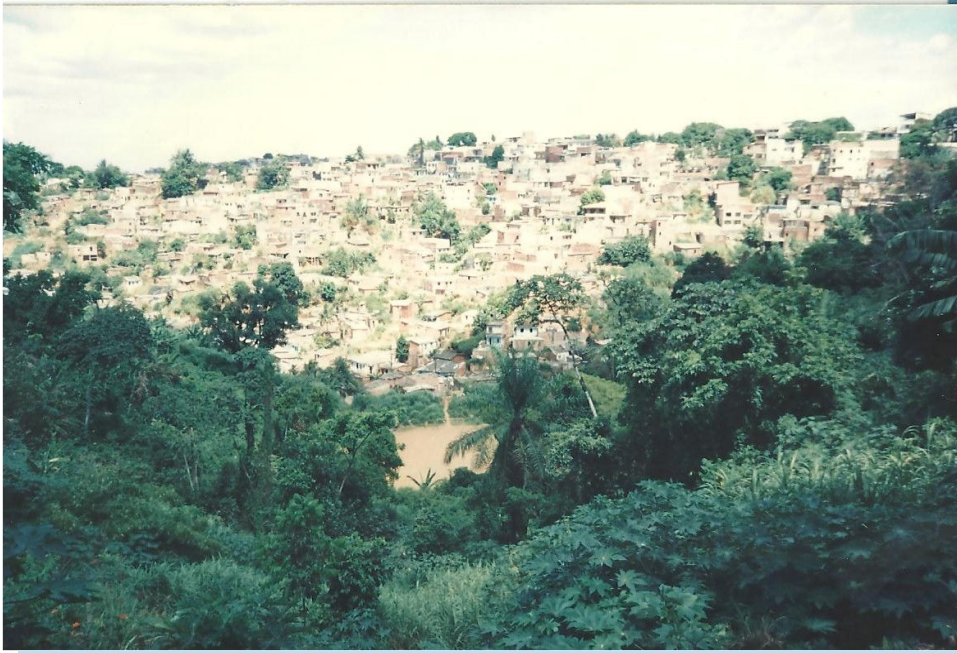


FIGURA 3: Vista do entorno do Axé – *Ilê Axé Opô Afonjá*, Salvador. **Fonte:** Arquivo Pessoal, 2010.



FIGURA 4: Vista do entorno do Axé com parte da ‘mata sagrada’ – *Ilê Axé Opô Afonjá*. **Fonte:** Arquivo Pessoal, 2010.





Esse contexto faz o *Ilê Axé Opô Afonjá* configurar-se ainda mais como um lugar com um estilo de vida diferente, cercado por seus muros, que agregam valor ao seu aspecto monástico.

Mãe Stella e os mais velhos contam que a fundadora, Eugênia Anna dos Santos, chamada também *Obá Biyi* (“*O Rei nasce aqui*”), comprou uma fazenda, no Alto do Retiro de São Gonçalo, na área do Cabula (SANTOS, 1993, p. 15). Desta fazenda resta hoje uma área de 26 hectares de terra, onde está implantado o Terreiro, com dois terços de área construída e um terço da área com mata atlântica remanescente e preservada, entendida como “o mato sagrado”.

Na área construída está integrado o conjunto das casas dos moradores, onde residem cerca de duzentas famílias (fixamente ou apenas nos períodos das festas e “*obrigações*”, os cultos cíclicos), e as casas dos *Orixás*.

Cada *Ilê Orixá* (casa de *Orixá*) concentra o lugar de culto e as especificidades do *Orixá* cultuado ali, assim como os objetos sagrados e assentamentos de cada Filho de Santo (os iniciados) do *Axé*. Cada casa revela a presença das nações que se reuniram para fundar o Candomblé. A fundadora, falecida em 1938, quis explicitar isso, e dizia que cada casa e a área ao seu redor pertenciam a um reino de origem do culto àquele *Orixá* (Mãe Stella, entrevista, 2010). Por exemplo: A casa de *Oxum* representa *Ijexá*, cidade e região de onde vem o culto desse *Orixá*; a casa de *Oxóssi* é *Kêto*, a de *Xangô* é *Oyó*. Até hoje há o costume neste Terreiro, de chamarem-se uns aos outros de “povo de *Oxóssi*”, ou “povo de *Oxalá*”, ou “povo de *Xangô*” e assim por diante, referindo-se à casa de cada *Orixá*. Assim como também costuma-se dizer: “o povo da minha casa é assim”. Isso se deve ao fato de Mãe Aninha “ter criado um espaço para cada *Orixá* e sua família, fomentando na gente um estreitamento de laços” (SANTOS, 1995, p. 14).

A Casa de *Xangô* é a principal, social e administrativamente. É o palácio do Rei (o *Alafin*), pois ele é o *Orixá* patrono do Terreiro. Nele a *Iyalorixá*, Mãe e líder maior do Terreiro, joga os *Búzios*, o jogo oracular, atendendo a quem chega buscando soluções, orientações e curas. A mesa dos *Búzios* está diante do altar de *Xangô*, a quem os que chegam devem se apresentar e fazer reverências. A primeira sala da casa é o lugar onde as pessoas são recebidas e aguardam para serem atendidas. Na segunda sala acontecem os encontros, reuniões e refeições dos *Obás* de *Xangô* (os ministros) e personalidades. Contíguos, estão o





quarto da *Iyalorixá*, onde ela passa os períodos precedentes aos rituais mais importantes, a cozinha e as áreas de serviço.



FIGURA 5: Casa de *Xangô* – *Ilê Axé Opô Afonjá*. Modificada atualmente.
Fonte: Arquivo Pessoal, 1997.



FIGURA 6: Largo da Casa de *Xangô*. *Ilê Axé Opô Afonjá*.
Fonte: <http://mundoafro.atarde.com.br/wp-content/uploads/2009/12/Afonja.jpg> Vista ainda atual .



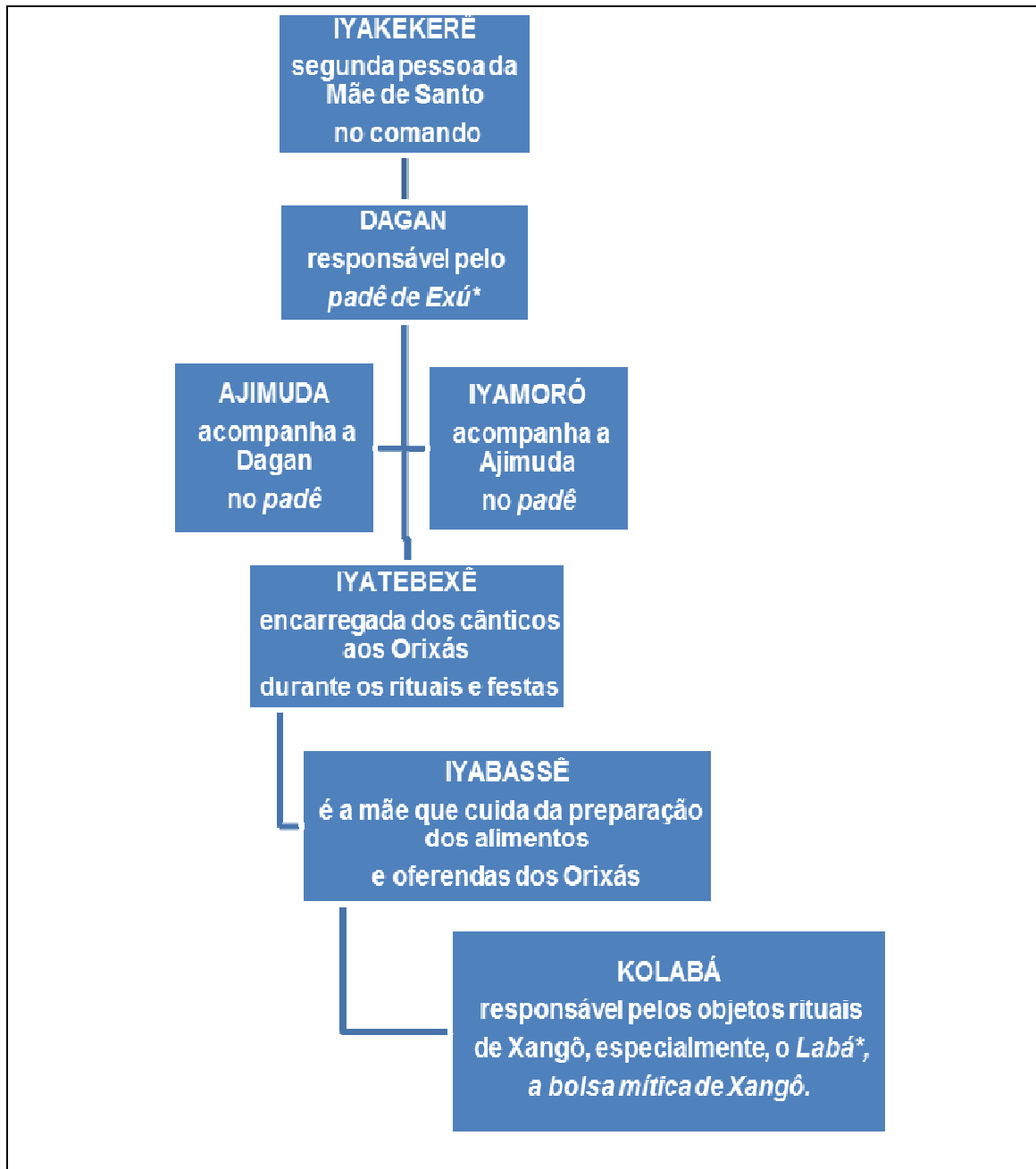


FIGURA 7: Hierarquia, postos e funções

A *Iyalorixá* detém a autoridade máxima na hierarquia do Terreiro. A palavra *Íyálorisà* (*Iyalorixá*) denota uma relação genitiva. *Íyá* – “Mãe”, *l’Orisà* – “a que possui o *Orixá*”. Para os *Iorubá*, *Íyá*, é a mãe biológica, mas também outros parentes femininos: Tias, avós, e tias-avós. O título de Mãe ou Pai que os líderes religiosos das religiões de matriz africana recebem, vem da maternidade ou paternidade assumida com o processo iniciático, conforme observei em campo.





Edison Carneiro a respeito disso escreveu:

O título de mãe vem do fato de o chefe do candomblé aceitar iniciandas (filhas no futuro) para criar na devoção dos deuses. Depois de efetivamente admitidas na comunidade, estas iniciandas se consideram filhas espirituais do chefe do candomblé – e nesse sentido é que se emprega a palavra mãe. (1948).

O “Minha Mãe”, refere-se à Mãe de Santo, que fez o iniciado nascer de novo através de uma gestação simbólica na reclusão do quarto de *Axé* (COSTA LIMA, 2003, p. 161). O sentido de família que a religião assume, substitui aqui o conceito de família biológica. Na África, o sistema religioso está ligado às relações de parentesco estreitamente, pelas linhagens familiares. Família religiosa e família biológica quase sempre são as mesmas. Com a diáspora, a quebra dos vínculos familiares era a primeira providência colonial para a “coisificação” dos negros escravizados.

Após a casa de *Xangô*, está a casa de *Oxalá*, localizada na parte mais central da área construída e da “avenida” que liga os extremos da “roça” (termo usado como sinônimo de Terreiro). É uma das mais antigas do Terreiro. Passou recentemente por uma grande reforma, nos festejos pelo centenário do Terreiro. A casa de *Oxalá* é chamada de “Casa Grande”, mas assemelha-se mais à disposição arquitetônica de uma senzala. É um grande pavilhão, construído de adobe e de taipa, com pequenas janelas e muitos quartos ligados internamente por um longo corredor. Este corredor liga a cozinha ao salão de *Oxalá*, de onde saem os quartos de recolhimento e iniciação (*roncô*), o quarto de *Oxalá* e das *Ayabás* (rainhas, como são chamados os *Orixás* femininos). Esses quartos numerosos, ligados pelo corredor, são habitados por gerações de “filhos- de- santo”, os iniciados, que ali moram permanentemente, ou em ocasiões dos ciclos de festas e rituais dos *Orixás*. Tirando a casa de *Xangô*, que é sempre ocupada por filhos e hóspedes, e recebe todas as quartas feiras a comunidade, visitantes, personalidades e consulentes para o ritual do “*Amalá de Xangô*”, e a casa de *Oxalá*, já citada, as outras casas são ocupadas em ocasiões muito raras, e apenas ritualmente.

No final desta construção, encontra-se a casa de *Iemanjá*. Vista de fora, parece uma construção única.

A Casa do Pai de todos, *Oxalá*, é a casa dos rituais centrais de nascimento do *Iaô* (a Feitura ou iniciação) e de morte dos *Egbômi* (os ritos fúnebres, o *Axexê*) e de outros rituais de fundamento. Esta casa é toda branca. A cor branca é a cor dos *Orixás* “*funfun*”, considerados os *Orixás* das origens.





Numa das extremidades da casa está a cozinha (*Ilê Idana*) e na outra, está a morada de *Iemanjá*. Dentro da casa de *Iemanjá* há uma fonte onde é cultuada a divindade *Iyá Grimborá* e *Cajapriku*, herdados do povo *Grúnci*, grupo étnico dos pais de Mãe Aninha. Fogo e água são os elementos fundadores deste *Axé*.

Atrás da Casa de *Oxalá* encontra-se o “mato sagrado”, reino dos ancestrais e do *Orixá Ossãin*, com suas árvores sagradas, plantas nativas medicinais e mágicas. As folhas, como são chamadas as plantas, são usadas nos banhos, remédios e defumações durante os rituais de limpeza e de preparo, nas iniciações e nos cultos.



FIGURA 8: Casa de *Oxalá*. *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/77/Barracao_do_Opo_Afonja.jpeg



FIGURA 9: Casa de *Oxalá* – *Ilê Axé Opô Afonjá*. **Fonte:** Arquivo Pessoal, 1997.





Após a cozinha, onde termina a casa de *Oxalá*, está a casa de *Omolú*. É uma casa especial, pois ela vem do povo *Jêje*. É cercada de mistérios, onde só tem acesso a alta hierarquia e os Filhos dos *Orixás* cultuados ali: *Omolú*, *Nanã*, *Oxumaré* e *Ewá*. Mais adiante há ainda as casas de *Ogun*, *Oyá*, *Oxóssi*, *Oxum* e a árvore sagrada *Apaoká* em um extremo da *roça*.

Do outro lado, após a Casa de *Xangô*, encontram-se a fonte de *Oxum*, a casa de *Ossãin*, a de *Onilé*, a de *Exú*, e o *Ilê Ibó Akú* (Casa do Culto aos Ancestrais). Nesta Casa são cultuados os mortos pertencentes à cúpula dos ancestrais do Terreiro. São permanentemente cultuados os espíritos das Mães de Santo, dos principais da hierarquia falecidos, e os fundadores do Candomblé e ainda outros membros, na ocasião de seus ritos fúnebres.

O culto aos “*Egungun*”, ou ancestrais “notáveis” é dirigido pelos homens. Há toda uma organização hierárquica e ritual própria. O culto é chamado “*Lesé Egun*” que quer dizer “aos pés dos ancestrais”.

O “*Ilê Ibó Akú*” (Casa onde se cultuam os mortos veneráveis) era o limite final da “*roça*” (outro termo nativo para designar o Terreiro), pois é a Casa dos Ancestrais, ligada à energia da morte, e deve ficar sempre afastada e totalmente cercada de árvores sagradas. Hoje não é assim, pois foi preciso que as casas continuassem após este limite. A casa onde tenho moradia periódica situa-se neste conjunto de casas além do *Ibó*.



FIGURA 10: Foto de satélite: Bahia. Fonte: Google Earth, 2010.





FIGURA 11: Foto de satélite: Salvador. Fonte: Google Earth, 2010.

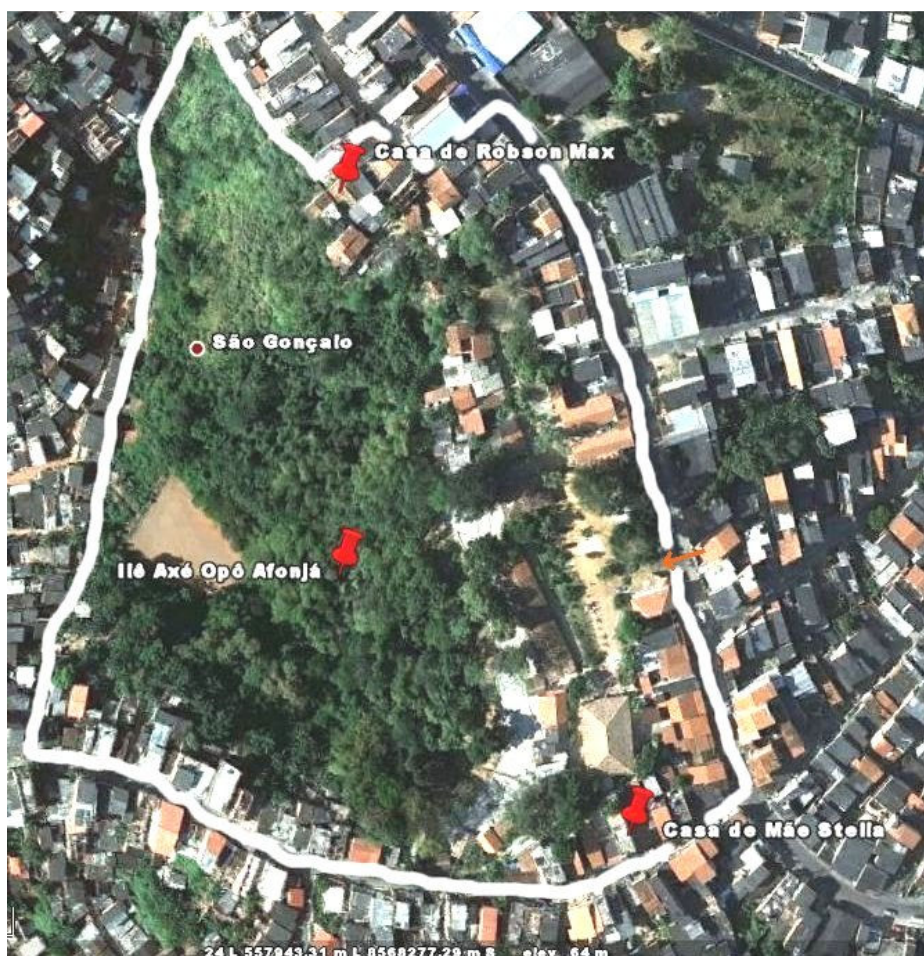


FIGURA 12: Foto de satélite: Ilê Axé Opô Afonjá. Fonte: Google Earth, 2010.



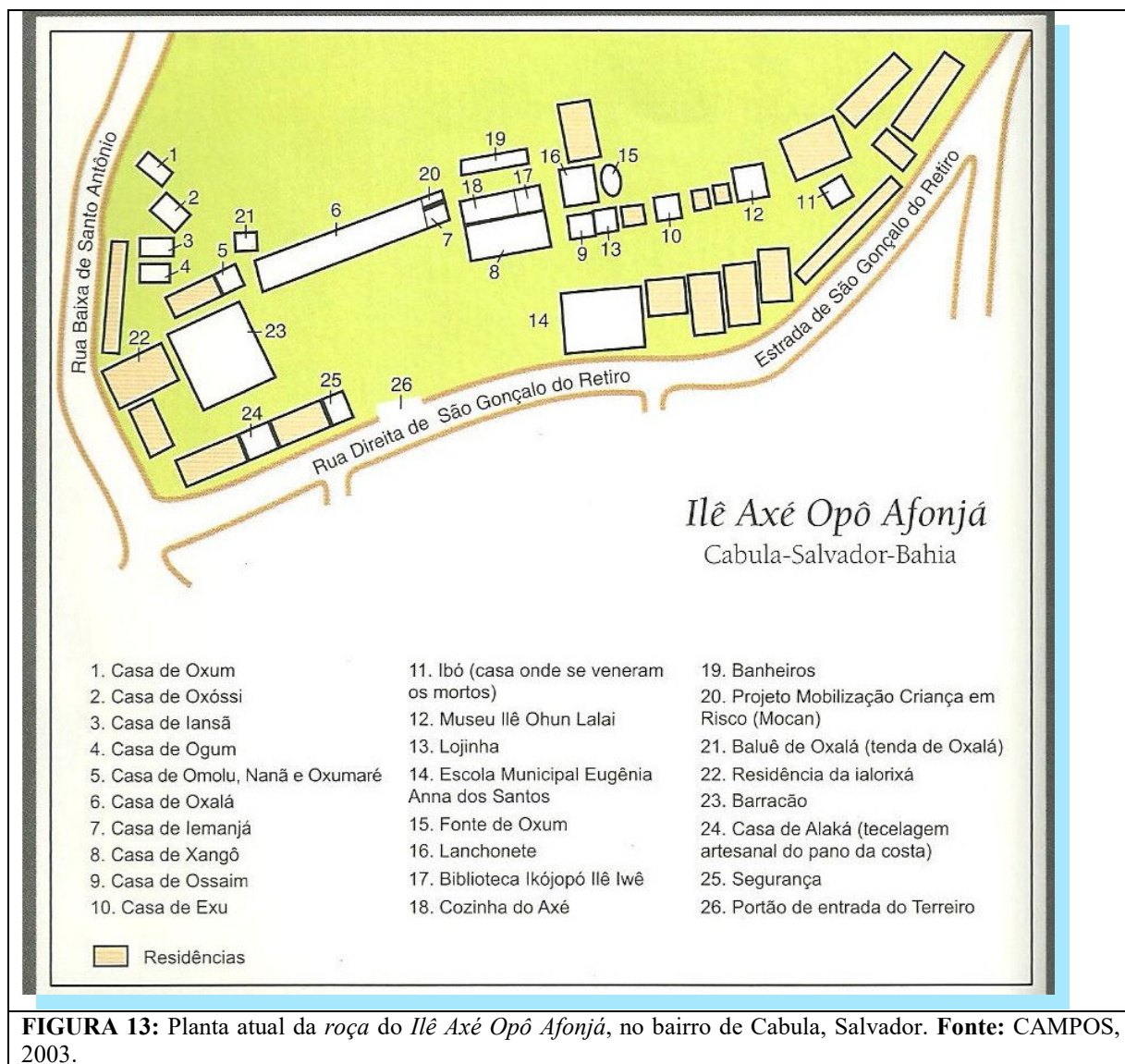


FIGURA 13: Planta atual da roça do Ilê Axé Opô Afonjá, no bairro de Cabula, Salvador. **Fonte:** CAMPOS, 2003.

Dizem que antigamente o aspecto de roça era mais visível, pela quantidade de árvores frutíferas e outras, que compunham a paisagem e ainda havia uma lagoa natural, que provia de água a comunidade:

“Aqui era tudo cheio de árvores, eu era menina, e com mais outros, a gente catava fruta nos pés, enchia os balaios e levava pra Mãe Senhora distribuir. Ela dava um bocado e outro tanto mandava vender na feira” (Maria das Graças, Salvador, 2012).

As invasões, com a construção de moradias, tomaram grande parte da área verde e transformaram-se nas favelas em torno do “Axé” (termo também usado como sinônimo de Terreiro). O crescimento interno também exigiu que as famílias ampliassem as casas e construíssem outras para as novas gerações que vão constituindo novos núcleos familiares, mas permanecendo próximas umas às outras. Há cerca de 200 núcleos familiares nessa comunidade.



As informações etnográficas aqui expostas foram coletadas em campo, desde 1997 e de maneira mais organizada e interessada, segundo os objetivos desta pesquisa, no período de 2010 a 2013.

A Fundação – Genealogia do Terreiro

Pode-se dizer que o “*Ilê Axé Opô Afonjá*” começou a ser gerado no próprio movimento do Candomblé da Barroquinha, que lhe preparou as bases para a sua existência (SILVEIRA, 2006).

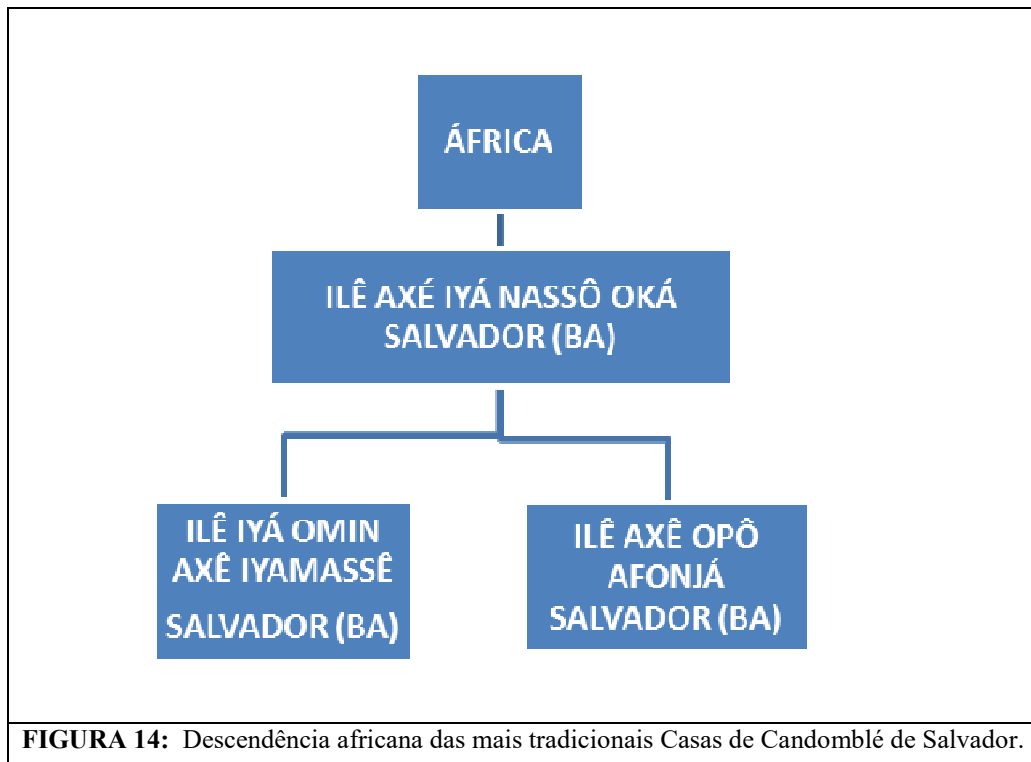
A queda do antigo império de *Oyó*, com o desenrolar de uma trama de conjecturas e acontecimentos levantou em Salvador, um espaço social necessário à coesão do negro (LUZ, 1993). Das negociações políticas e rituais nasceu a Casa Branca do Engenho Velho, considerado o primeiro Candomblé, como tal, no Brasil. Essa comunidade foi o primeiro culto público conhecido de *Xangô* na Bahia. Instituído pela *Iyá Nassô Oyó Akalá Magbo Olodumare Axe Da Ade Ta* – a principal sacerdotisa de *Xangô* do palácio do *Obá* (rei) de *Oyó*. Desta proto-comunidade saíram o Terreiro do Gantois, dedicado a *Oxóssi* e mais tarde o *Opô Afonjá*, dedicado a *Xangô* (VERGER, 1981, p. 29 e 30).

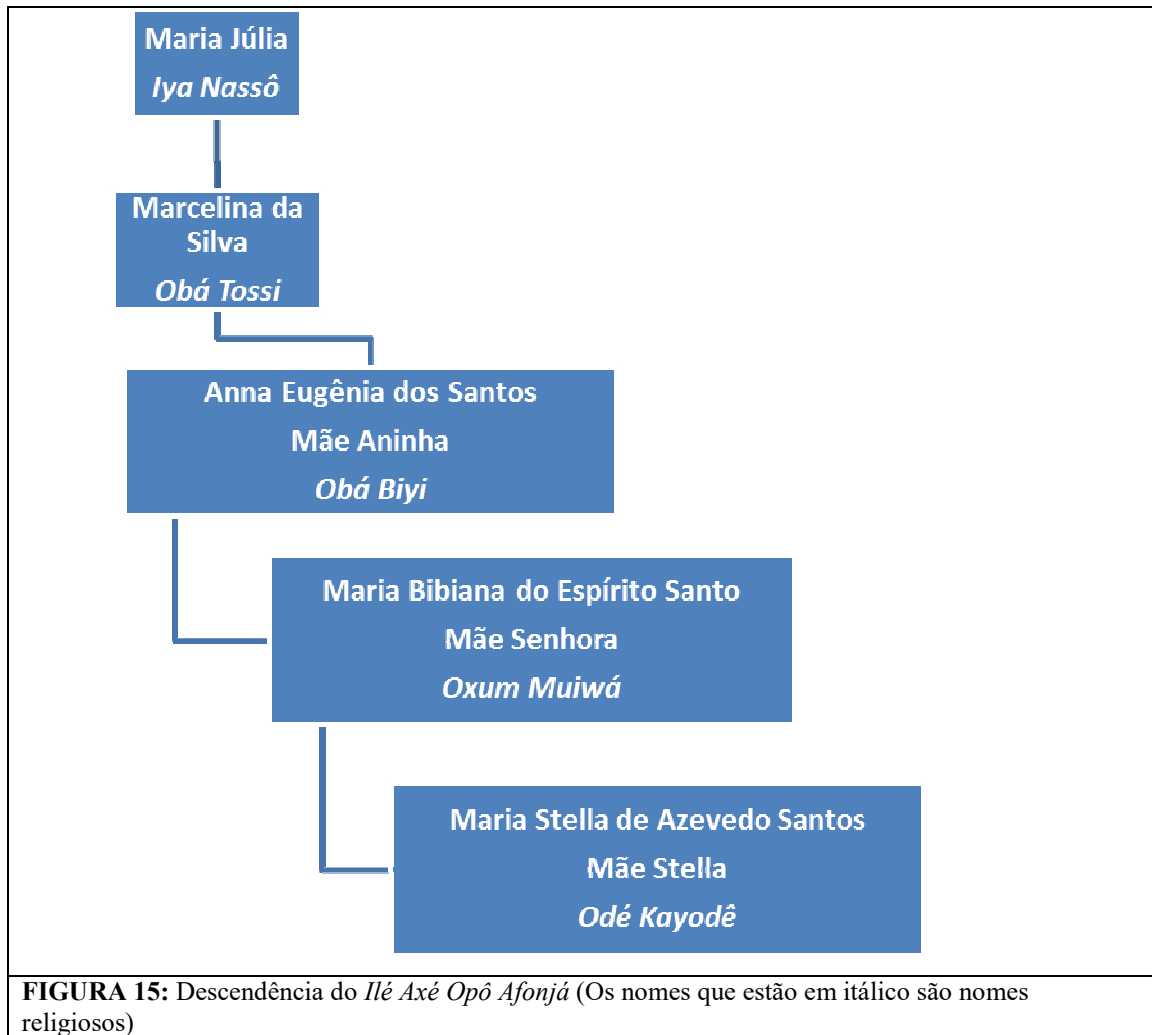
D. Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, foi iniciada no *Orixá Xangô* em 1884 nesta Casa, pela *Iyá Nassô*, auxiliada pelo *Babalawô Bangboxê Obitikô*, vindo da África e *Iyá Obá Tossi Axipá*. Após seus sete anos de iniciação, D. Aninha passou por outra iniciação, seguiu seu espírito e caminho de rainha, como *Iyalorixá* e iniciadora. Foi uma grande líder, muito respeitada e reconhecida por autoridades religiosas e por intelectuais da época por seus conhecimentos religiosos e suas capacidades diplomáticas. Mantinha relações comerciais com a África, de onde importava materiais para os cultos dos *Orixás* e para vender na loja que mantinha no Pelourinho, centro histórico de Salvador. Conta-se que “era empreendedora, ativa e que falava francês correntemente” (entrevista com Tia Cantú em 1997). Foi líder de irmandades católicas, o que explica suas boas relações com o clero da época. Não obstante os aspectos sincréticos que vivia, dizia que sua Casa era “*Nagô* puro” e orgulhava-se de ter trazido da África instituições que só existiam lá, como o “Corpo de *Obás* de *Xangô*”, espécie de ministros do Rei (*Obá*) de *Oyó*. Com a morte da *Iyá Nassô*, assumiu o governo da “Casa Branca” a *Iyalorixá Obá Tossi*, D. Marcelina da Silva Axipá. Em 1895, morrendo a *Iyá Obá Tossi*, houve uma disputa pelo trono da Casa Branca. Então a senhora Maria Júlia da





Conceição, a bisavó materna de Mãe Menininha, afastou-se da Casa Branca e fundou o *Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê*, o Candomblé do Gantois. Nesta época, Mãe Aninha, “Obá Biyi”, ao lado de Joaquim Vieira da Silva, “Obá Sanniyá” (tio de Mãe Cantulina, chamada também Tia Cantú) não concordando com a sucessão, fundou com o “*babalawô*” (sacerdote de Ifá) *Bangboxê Obitikó* um Candomblé no Rio de Janeiro. Mais tarde, de volta à Bahia, fundam o *Ilê Axé Opô Afonjá* em Salvador. Já tinha vinte e três Filhos de Santo (iniciados) quando em 1909 comprou a “roça” do São Gonçalo no bairro do Cabula, então zona rural de Salvador. Com um grupo, fundou o *Axé de Xangô*, abrindo as porteiras do “Ilê” em 1910 - a “Casa da Força Sustentada por *Xangô Afonjá*”, ou seja, o “*Ilê Axé Opô Afonjá*”. “Reinou” de 1910 a 1938, quando passou à categoria de ancestral do Terreiro. Sucedendo-se a ela no reinado: Mãe Bada de *Oxalá* (de 1939 a 1941), Mãe Senhora de *Oxum* (de 1942 a 1967), Mãe Ondina de *Oxalá* (de 1969 a 1975) e a atual Mãe Stella de *Oxóssi* (desde 1976).





Mãe Aninha nasceu em 13 de julho de 1869 em Salvador e morreu em 3 de janeiro de 1938. Filha de *Aniyó* e *Azambrió*, ambos de etnia *Grúnci*³

Há no acervo do Terreiro, depoimentos e testemunhos gravados de descendentes dos primeiros tempos, registrados quando ainda vivos e das gerações posteriores, que seguindo a tradição oral narram como tudo começou. Ouvi em 1997 de Mãe Cantulina, que foi iniciada por Mãe Aninha e segunda *Iyalorixá* do *Opô Afonjá* do Rio de Janeiro, também fundado por Mãe Aninha, algumas dessas histórias. “Tia” Cantú, como era chamada (por ser uma velha iniciada, mas não a *Iyalorixá* do Terreiro de Salvador, ou seja a Mãe), morreu em 2003, com 103 anos de idade. Ela contou-me como chegou a se iniciar no *Opô Afonjá*, “coisas do tempo de Mãe Aninha” e “daqueles tempos”. Passei horas agradáveis ouvindo histórias e sabedorias, que aquela velha sacerdotisa de *Xangô Airá* brindava a quem se dignasse sentar a seus pés

³ Os Grúncis são um povo do grupo linguístico GUR, que alguns chamam de Voltaico, e eram conhecidos como “nação de galinha” (RODRIGUES, 1932).





para ouvi-la e lhe fazer companhia. Mesclava expressões em *iorubá*, cantigas na língua africana e casos “da época das antigas”.



FIGURA 16: Mãe Aninha, *Obá Biyi*.
Fonte: PIERSON apud SANTO, 2000





FIGURA 17: Tia Cantú e Robson Max – *Ilê Axé Opô Afonjá*.
Fonte: Arquivo Pessoal, 1997.



FIGURA 18: Mãe Stella de Oxóssi, *Odé Kayodê*. Fonte: NETO, 1999





Maria Stella de Azevedo Santos, conhecida como Mãe Stella, ou *Odé Kayodê* (que significa, “o caçador trouxe alegria”), nasceu em Salvador em 1925. Sua avó era filha de Maria *Konigbagbe*, africana de etnia *Egbá*, etnia *Iorubá* da cidade de *Abeokutá*. “Minha bisavó foi encarregada de levar uma encomenda, e foi apanhada, raptada pelos negreiros” (entrevista com Mãe Stella, 2011).

Seguindo os passos de uma família de classe média da época, iniciou seus estudos em uma das escolas de elite mais tradicionais da Bahia, e graduou-se mais tarde na Escola de Enfermeiras da Bahia. Trabalhou na saúde pública, aposentando-se nessa função. Foi iniciada por Mãe Senhora com 14 anos, para o *Orixá Oxóssi* e ocupou o posto de *Kolabá* de *Xangô* (título relativo ao culto de *Xangô*). Em 1976 foi escolhida como *Iyalorixá* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, sucedendo sua iniciadora, Mãe Senhora.

Recebeu várias honrarias civis, como a Honra ao Mérito do Grão Mestre de Cavaleiros, a Medalha da Ordem ao Mérito da Cultura, dois títulos de Doutor *Honoris Causa*. Reconhecimentos públicos alcançados por seu trabalho no *Ilê Axé Opô Afonjá*. Participou de congressos e conferências no Brasil e no exterior, levando a cultura afro-brasileira e suas ideias a respeito de sua religião. Foi à Nigéria em 1981 e 1987, onde visitou templos dos *Orixás*, e autoridades sacerdotais (CAMPOS, 2003).

É conhecida e respeitada por sua atuação em defesa do Candomblé e pela firmeza em sua posição anti-sincretismo. Em 1983, em Salvador, liderou na “II Conferência Mundial da Tradição dos *Orixás* e Cultura”, o manifesto contra o sincretismo e a folclorização de sua religião. Implementa projetos educativos que beneficiam a comunidade do “povo de *Axé*” e de maneira geral. A *Iyalorixá* junta em seu caráter, firmeza e flexibilidade defendendo a religião e cultura recebida de seus ancestrais e os fundamentos preservados por tantas gerações. Ao lado de sua luta pela preservação ambiental e em prol da preservação do espaço físico do Terreiro (tombado pelo IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1999), lida com situações desafiantes no cotidiano de uma comunidade composta por algumas centenas de filhos iniciados e não-iniciados.

Sua flexibilidade se traduz neste cotidiano quando orienta destinos, organiza cabeças (*Ori*), restabelece equilíbrios, atenua e cura sofrimentos, sanando doenças físicas e espirituais (mentais e psicológicas), de todos que a procuram como sacerdotisa. Mãe Stella escreve no jornal “A Tarde” de Salvador, onde tem uma coluna semanal. Publicou alguns livros, onde divulga suas ideias e ensinamentos sobre o Candomblé, Ecologia e Cultura *Iorubá*. A





Iyalorixá organizou o Museu do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em 1981 – o “*Ilê Ohun Lailai*” (Casa das Coisas Antigas) e a Biblioteca do *Axé*.

Mantém dentro do Terreiro uma escola municipal de ensino fundamental, onde vários projetos de educação para a igualdade étnico-racial, reconhecidos nacionalmente, são realizados. Mãe Stella sustenta que para preservar e se manter, é preciso mudar. No livro que escreveu para orientar seus filhos sobre os costumes do Candomblé *Kêto* ela clareia isso em seu livro “Meu Tempo é Agora”:

[...] Religião é Cultura. A religião estática perecerá. Daí a necessidade de palestras, debates, viagens e outros movimentos que “sacudam” o povo do Candomblé. Como sinal dos tempos, não é mais possível a prática da Crença Orisa sem reflexões, estudos e entrosamentos. Não podemos ficar confinados no Ase. A tradição somente oral é difícil. Os Olorisa têm que se alfabetizar, adquirir instrução, para não passar pelo dissabor de dizer sim à própria sentença. A essência não se modifica, é o alicerce de tudo. [...] (SANTOS, 1995).

Oduduwa* Templo dos *Orixás

Oduduwa é apontado por todas as tradições *iorubás* como o grande patriarca desse povo. Autores levantam hipóteses sobre a figura de *Oduduwa*, mas ainda não é possível precisar a origem do patriarca, chegar a uma datação precisa ou ter provas de que ele tenha chegado a uma terra desabitada, ou que tenha feito guerra a populações preexistentes na região de *Ile-Ifé*, na atual Nigéria, a cidade reconhecida como o local do início do mundo e pátria espiritual dos *Iorubás*. Seus feitos misturam mito e história (SÀLÁMÌ, 1997).

O Templo *Oduduwa* foi construído em 1990, em Mongaguá, SP, pelo *Babalorixá* (sacerdote do Culto aos *Orixás*) *Adesiná Sikirù Sàlámi*, conhecido como *Babá King*. Filho de uma importante linhagem real, nasceu na cidade de *Abeokutá*, no Estado de *Ogun*, Nigéria. É sacerdote há várias décadas, começando sua trajetória religiosa ainda na infância, foi iniciado no culto de *Ifá-Orunmilá*, *Iyami Oxorongá*, *Egungun* e em diversos *Orixás*, e também no conhecimento das plantas. Ocupa diversas posições hierárquicas na Nigéria, entre as quais o título de *Babá Egbé* da Sociedade dos *Babalaôs* de *Abeokutá*.

Reside no Brasil desde 1983, onde constituiu família (entrevista, 2013). Graduado na Nigéria, *Babá King* defendeu mestrado e doutorado em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP); sempre sobre temas de sua cultura. Foi pioneiro como professor no ensino da cultura no Curso de Extensão Universitária Língua e Cultura *Iorubá* (Centro de Estudos





Africanos da USP). O Centro Cultural *Oduduwa*, fundado em 1988 funciona até hoje, na capital de S.Paulo, onde são ministrados cursos que privilegiam os aspectos conceituais da cultura *Iorubá*.

Ao longo de anos, *Babá King* trouxe regularmente da África o *Balogun* dos *Babalaôs* de *Abeokutá* (chefe dos guerreiros, organizador das estratégias, termo também usado para a liderança religiosa), o *Babalawô Fabunmi Sowunmi*. Este alto sacerdote guardião dos segredos de *Ifá-Orunmilá*, com domínios nos jogos oraculares e nas iniciações nesse *Orixá*, sempre veio acompanhado da *Iyanifá Obimonure Asabi Dyaolu*. Esta *Iyalorixá* era uma respeitável praticante de *oogun*, a medicina tradicional *Iorubá* (RIBEIRO, 2008). Após seu falecimento em 2003, passou a vir ao Brasil, anualmente, o seu sucessor o *Babalawô Awodiran Sowunmi* junto com sua *Iyanifa Mojisola Abebi Akibo* e com um grupo de sacerdotes e sacerdotisas especializados nos cultos aos *Orixás* diversos: as *Iyalorixás Risikat Ayinde, Ayijutu Popoola*, os *Babalorixás Ifagbolaham Musiliu Jolaoso*, que é sacrificador (*Alagbedé*) ou *Alabe* e sacerdote também do culto a *Egungun*, e *Morufu Ajani Ifadimu*. A este grupo, neste ano vieram ao Brasil, a *Iyá Èsù*, sacerdotisa especializada no culto aos *Orixás Exú, Obaluaiê, e Erinlê*; e seu iniciador, o *Babá Erinlê*, sacerdote ancião, dignatário dos cultos aos *Orixás* citados anteriormente, na região de *Abeokutá*. Fazem parte do grupo que vem ao Brasil, outros dois sacerdotes.



FIGURA 19: *Babalawô Awodiran Sowunmi*
Fonte: www.centroculturaloduduwa.com.br, 2010





FIGURA 20: Foto de satélite: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, Mongaguá - SP.
Fonte: <http://maps.google.com.br>, 2012.



FIGURA 21: Foto: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, Mongaguá - SP.
Fonte: <http://maps.google.com.br>, 2012.

O Templo está localizado de frente para o mar, na cidade paulista de Mongaguá, em uma quadra inteira de área quase toda construída. São 6.300 metros de terreno sendo mais de 2.500 metros de área construída, em um estilo que lembra os chamados pelos colonizadores britânicos de “compounds”, os *agbole* tradicionais *Iorubá*. São um arranjo arquitetônico onde famílias extensas habitam em quartos ligados entre si por pátios internos e áreas comuns, que





devido ao crescimento das famílias resultam em um agrupamento, formando uma espécie de cercado.



FIGURA 22: Foto: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, Mongaguá - SP.
Fonte: <http://maps.google.com.br>, 2012.



FIGURA 23: Foto: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, Mongaguá - SP. Fonte: <http://maps.google.com.br>, 2012.

O Templo é formado por pavilhões (grandes cômodos) interligados, com áreas abertas centrais entre eles. Nessas espécies de claustros estão plantadas algumas árvores sagradas e outras vegetações. Em torno das construções e nos fundos do terreno, também há jardins de





plantas sagradas. No meio do terreno situa-se uma construção em forma de estrela, onde estão os altares sagrados dos *Orixás* cultuados neste Templo. Dois grandes corredores interligam as áreas de serviço, sanitários, quartos de hospedagem e quartos de iniciações, e ainda algumas árvores e plantas empregadas nas liturgias ao grande salão aberto contíguo à cozinha.



FIGURA 24: Foto: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, Mongaguá - SP. **Fonte:** Arquivo pessoal, 2012



FIGURA 25: Foto: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, Mongaguá - SP.
Fonte: Arquivo pessoal, 2012.

Nas áreas mais internas, onde são realizados os rituais de *bori*, e iniciações, as colunas que sustentam os telhados e as paredes são todas trabalhadas com estátuas tridimensionais e imagens em alto relevo de *Orixás*. Foram esculpidas em massa de cimento e cal pelos



sacerdotes e artistas, os *Babalorixás Akanji Adebisi e Adisa Narudeen Adebisi*, vindos de *Oshogbo*, cidade principal do culto a *Oxum*.

Na Nigéria,

a configuração das casas consiste basicamente em um corredor central, geralmente largo e comprido, ladeado por uma sucessão de portas que dão acesso aos quartos da casa, enquanto o marido tem o seu próprio. O corredor-saguão é o foco do convívio familiar. É nele que as pessoas se reúnem, preparam refeições, recebem visitas e realizam festividades (SALÁMI, 1999, p.18).

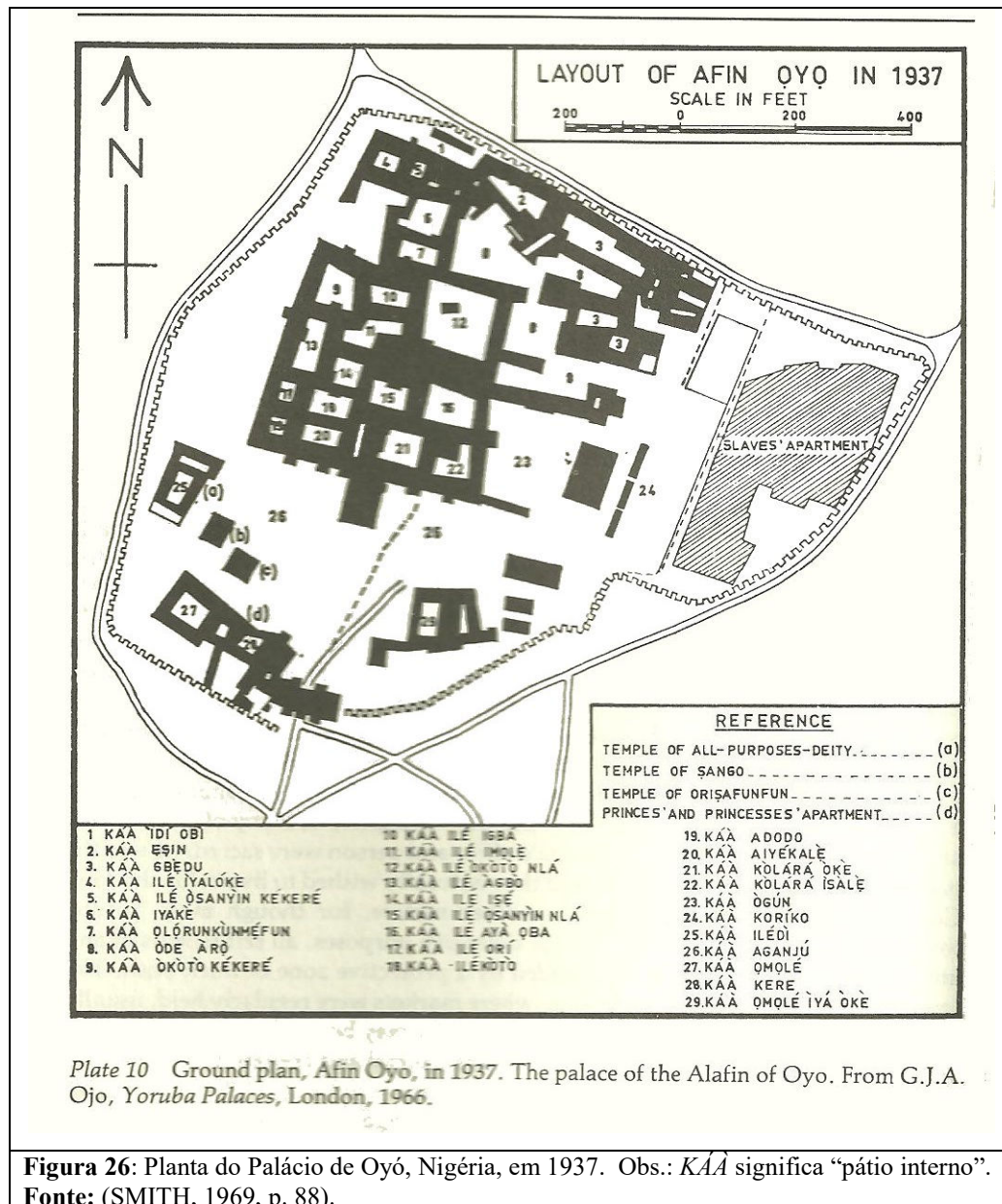



Figura 26: Planta do Palácio de Oyó, Nigéria, em 1937. Obs.: *KAA* significa “pátio interno”.
Fonte: (SMITH, 1969, p. 88).

Segundo *Babá King*, o Templo tem como objetivo trazer para o Brasil o culto aos *Orixás* africanos, “tal qual é realizado pelos *Iorubá* na África”. Ele também mantém um



Templo de *Orixás* em *Abeokutá*, na Nigéria. Uma de suas primeiras iniciativas foi disseminar o culto a *Ifá-Orunmilá*, o *Orixá* da sabedoria e do destino, fundamental para os *Iorubá*, que havia sido perdido aqui no Brasil. Estima-se que o Templo conte com mais de três mil devotos de *Ifá*. Vi no caderno de assinaturas do último Festival de *Ifá*, o registro da presença de mais de oitocentas pessoas. Acredito que em perspectiva o número de três mil iniciados é facilmente comprovado. Esse grande número de adeptos, muitos deles vindos de classes sociais mais avantajadas, permite manter a qualidade de suas instalações, e de seus serviços religiosos e a logística dos Festivais e iniciações, que são feitos em grande escala, com qualidade, e cuidado. Além de permitir arcar com a grande despesa de trazer todos os anos o grupo de sacerdotes africanos do Templo *Oduduwa* da Nigéria.



FIGURA 27: Babalorixá Sikirù Sàlámì, Babá King. Fonte: www.centroculturaloduduwa.org.br, 2010.

O Templo *Oduduwa* é liderado por seu fundador, o Babalorixá Sikirù Sàlámì (Prof. King) e reúne lideranças de vários grupos religiosos, e “nações” oriundas do Candomblé, de vários estados brasileiros e de países como Eslovênia, Portugal, Itália, Espanha e Estados Unidos, além de devotos de *Orixá* e pessoas que buscam orientação e alívio para suas doenças, e situações de sofrimento. As lideranças de religiões afro-brasileiras vão até Mongaguá na busca de conhecimentos religiosos e práticas culturais *Iorubá* que proporcionem seu aprimoramento sacerdotal e sua formação, principalmente no culto a *Ifá-*



Orunmilá, Iyami Oxorongá e Egungun, além de conhecimentos fundamentais para os cultos a outros *Orixás*, conhecidos ou não no Brasil.

Nas últimas décadas surgiu no Brasil um novo espaço religioso, que é o da Religião Tradicional *Iorubá* onde a valorização dos conhecimentos do sistema divinatório de *Ifá* é o moto principal. Há no Brasil, várias famílias religiosas, ou *Egbé* (sociedade, casa de culto) ligadas a *Babalawos* africanos, se formando. O Templo *Oduduwa* destaca-se amplamente neste contexto atual.



FIGURA 28: *Iyalorixá Risikat Ayinde e Babalawô Awodiran Sowunmi*
Fonte: www.centroculturaloduduwa.com.br, 2010



FIGURA 29: *Babalorixá Morufu Ajani Ifadimu*
Fonte: www.centroculturaloduduwa.com.br, 2010



FIGURA 30: *Iyalorixá Mojisola Abebi Akibo*
Fonte: www.centroculturaloduduwa.com.br, 2010





A “migração” anual da equipe de sacerdotes africanos traz ao Brasil conhecimentos milenares, desconhecidos, perdidos ou ressignificados aqui pelo processo cultural sofrido pelos *Iorubá* e seus descendentes brasileiros.



FIGURA 31: *Iyalorixá Ayijutu Popoola e Iya Exu*
Fonte: Arquivo pessoal, 2012



Figura 32: *Babá Erinlé*
Fonte: Arquivo pessoal, 2012



Figura 33: Equipe de sacerdotes africanos do *Oduduwa* Templo dos *Orixás*.
Fonte: www.centroculturaloduduwa.com.br, 2010





A noção de espaço se relaciona com o sistema cultural de cada grupo. A maneira como o espaço está organizado para atender às práticas rituais, e às necessidades do grupo, mostra também suas relações sociais, éticas, econômicas, e sua própria forma de afirmar e viver sua identidade.



Figura 34: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*. *Abeokutá* - Nigéria
Fonte: Mãe Lurdes de *Oyá*, 2011

O espaço é onde o tempo histórico e o tempo mágico se unem. Essa união se dá mais intimamente nos rituais, mas paira no ambiente, pelas sensações e evocações dos sinais e símbolos que marcam os espaços e chamam as memórias. As marcas visuais, referências da cultura do grupo, visibilizam suas concepções e pensamentos, sentimentos e escolhas. Mesmo que seja um fato que as possibilidades sócio-econômicas possam influir na adequação de concepções e valores à realidade concreta, e forcem uma dinamização da ocupação dos espaços; é também possível observar que a ordenação dos espaços pode determinar as ações, posturas e atitudes das pessoas.





Figura 35: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*. *Abeokutá* - Nigéria
Fonte: Mãe Lurdes de *Oyá*, 2011



Figura 36: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*. *Abeokutá* - Nigéria
Fonte: Mãe Lurdes de *Oyá*, 2011





Figura 37: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*. *Abeokutá* - Nigéria
Fonte: Mãe Lurdes de *Oyá*, 2011



Figura 38: *Oduduwa* Templo dos *Orixás*. *Abeokutá* - Nigéria
Fonte: Mãe Lurdes de *Oyá*, 2011

Observei no *Opô Afonjá* de Salvador, que as atitudes diante das montagens específicas que representam os *Orixás*, os *pejis* (altares), são bem mais formais. A devoção, ou a consciência religiosa, transpõe ao espaço em sua delimitação física, levando para a vida diária os elementos de sua cultura e representações do sagrado. Isto é, um devoto de *Orixá* parece levar em si a consciência de seu *Orixá*, na ideia de que o *Orixá* habita em seu iniciado,





transformando-o em seu altar. Talvez em Mongaguá, essa ideia seja a melhor para entender a relação que se estabelece com o espaço e seus usos naquele Templo; em Salvador, as atitudes são diferenciadas em relação aos espaços. Diante dos altares deve-se falar apenas o necessário, ou menos que isso. Há *Orixás*, por exemplo, *Oxalá* e *Omolú*, que prezam o silêncio. A saudação a *Omolú* é “*Atotô!*”, que significa “silêncio”.

No Templo *Oduduwa* observei em muitos momentos, uma informalidade até lúdica diante das marcas do sagrado nos espaços. Esses espaços são liberados aos iniciados e aos visitantes. Apenas o quarto de *Egungun* e o de *Iyami* são vetados ao acesso de não-iniciados nesses cultos. A própria ordenação da “Estrela”, a construção onde estão os altares dos *Orixás* e lugar principal de referência e de convergência de todos, demonstra essa liberalidade, que parece ser central na filosofia do Templo *Oduduwa*. Quando os dormitórios estão com seus lugares esgotados, esteiras e colchões são colocados na “Estrela” para as pessoas dormirem. As crianças podem brincar, atraídas pelas balas, doces e brinquedos colocados como oferendas diante de um dos altares ali: os “assentamentos” de *Kori*, *Egbé* e *Ibeji*, *Orixás* ligados às crianças.

No *Opô Afonjá*, os altares dos *Orixás* estão custodiados em suas casas específicas. Entrar nessas casas e falar com as divindades “pessoalmente”, são comportamentos que determinam e são determinados pelo *status* de iniciado, e mesmo sendo iniciado, por sua posição de *egbomi*, e outras posições hierárquicas relacionadas aos *Orixás* de cada casa. Estas casas são frequentadas, e assumem aspecto e dinâmicas diferentes nas épocas das chamadas “obrigações”, que são os rituais de preceito, ou de “fundamento”, de acordo com o calendário anual de festas de cada *Orixá*. A privacidade do *peji*, que se encontra nas casas, é tabu, e a manipulação de seus objetos também, assim como o conhecimento sobre sua composição, que é bem resguardado e secreto. As diferenças regionais e a subjetividade das pessoas promovem as variações nessas montagens simbólicas, segundo seus gostos, conhecimentos e condições econômicas. No Candomblé, essas montagens objetivamente procuram obedecer às tradições de seus Terreiros de origem, seu “*Axé*”.

As construções no *Opô Afonjá* seguem os modelos de construção das moradias das classes populares baianas. A casa de *Oxalá* e a de *Xangô* são as que trazem alguns traços das construções do estilo colonial. Até pouco tempo, estavam em condições precárias, apesar de zeladas. Com o tombamento do Terreiro pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), em Julho de 2000, e projetos apoiados por órgãos governamentais, as





casas dos *Orixás* têm passado por reformas estruturais, de contenção das encostas, e estéticas. No *Opô Afonjá*, o “Barracão”, que é o grande salão onde acontecem as festas públicas, é o espaço liberado para todos. A cozinha ainda que mais resguardada, também é aberta ao movimento das pessoas. A casa de *Xangô* pode ser considerada a sede político-administrativa. Nela, Mãe Stella recebe as pessoas, e muitas delas podem entrar no espaço do altar de *Xangô*, para saudá-lo e falar “pessoalmente”. Também é nesta casa que acontece todas as quartas feiras o *Amalá* de *Xangô*, que consiste em uma comida votiva ritual que reúne os iniciados do Terreiro, os consulentes, visitantes, autoridades religiosas e políticas e a comunidade das adjacências.

O Templo *Oduduwa* de Mongaguá apresenta a quem chega, figuras esculpidas no muro frontal. São figuras em alto relevo representando *Orixás* e Ancestrais. Essas figuras também se apresentam internamente, nas paredes dos quartos de iniciação e em colunas que sustentam os telhados dos corredores de um dos pavilhões internos. Foram realizadas por artistas africanos, e seguem o mesmo padrão do Templo *Oduduwa* da Nigéria, e do antigo Templo do *Orixá Oxum* em *Oshogbo*, também na Nigéria.





OS MUNDOS QUE HABITAM O MUNDO

Neste capítulo apresento a noção de pessoa para os *Iorubá*. Essa noção é marcada por sua visão cosmológica. O mundo, na concepção *Iorubá*, é formado por elementos físicos, humanos e espirituais – o “*Aiyê*” e o “*Orun*”; espaços delimitados, mas interpenetrantes, são moradas respectivas de humanos e divindades, que interferem reciprocamente nos dois domínios. Os conceitos pilares que justificam essa comunicação entre estes, são: o “*axé*”, o “*abá*” e o “*iwá*” – realização, possibilidade e caráter. Existência e ação, (os comportamentos) definem o entendimento *Iorubá* de mundo. Do caráter vem a obtenção e a manutenção do *axé* – saúde e doença. “*Iwá*” liga-se a outro elemento muito importante na concepção da pessoa *Iorubá* – o “*Ori*”.

Cosmologia e Noção de Pessoa *Iorubá*

A noção de pessoa é uma categoria do pensamento antropológico que fornece meios para compreendermos acerca da diversidade cultural e social. Através dela podemos nos aproximar “do modo pelo qual os grupos pensam as relações do homem com a natureza e as instituições sociais” (GOLDMAN, 1996, p. 84). É uma construção cultural muito variável e traduzida em uma multiplicidade de conceitos e terminologias empregadas como sinônimos ou alternativas entre os antropólogos, segundo M. Goldman (op. cit.), como: Pessoa, *persona*, personalidade, máscara, papel, indivíduo, individualização, entre outros. Situa-se o início do debate sobre a questão da pessoa, em M. Mauss, com o seu escrito: “Uma categoria do espírito humano, a noção de pessoa, aquela de Eu” (1938).

Mauss, parte do pensamento durkheimiano de “uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade” (GOLDMAN, 1996, p. 85). Mauss, de maneira evolutiva, traça um panorama das variações que a noção de pessoa passou ao longo da história entre as sociedades, como numa história social da subjetividade. Da ideia do “personagem” e ancestral até a pessoa moderna, passa pelas etapas da *persona* latina, a pessoa cristã, do “eu” filosófico e da ideia de personalidade psicológica.





Segundo Goldman (op. cit.), “nesse caminho linear, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano”.

No caso do Candomblé, a estrutura do social está determinada pelas concepções religiosas, que por sua vez está calcada na maneira que o grupo Iorubá concebe a noção de pessoa. Bastide afirma que,

mesmo aceitando a hipótese de Mauss e Durkheim sobre a origem social das primeiras classificações de conceitos, e não considerando o social como inserido numa categoria que lhe seria anterior, aqui o fato é inelutável: no Brasil, a classificação não apresenta mais caráter sociológico; é puramente religiosa. Deixemos, pois, de lado, hipóteses que não seriam de nenhum auxílio em nosso caso, nem tentemos resolver o problema insolúvel da gênese (2001, p.154).

Segundo o intelectual nigeriano Wande Abimbola (2012), para entender a concepção *Iorubá* de pessoa humana é preciso entender a sua visão cosmológica particular. Para essa cultura o mundo é formado por elementos físicos, humanos e espirituais: o “*Aiyê*” e “*Orun*”. Esses dois planos não são apenas terra e céu respectivamente. Há elementos do *Orun* no *Aiyê* (SANTOS, 1993).

Aiyê é o domínio da existência humana e da natureza. *Orun* é o domínio de *Òlórún* (“o senhor dos céus”) e de seus representantes, os *Orixás*, e dos ancestrais.

A mitologia *Iorubá* narra um tempo em que *Aiyê* e *Orun* eram um mesmo território. Com a divisão, os *Orixás* ficaram mais próximos da humanidade do que de *Olorun*.

Pela leitura de seus mitos criacionais e de outras versões míticas, pesquisadas e compiladas por Reginaldo Prandi (2001), José Beniste (2006) e Pierre Verger (1981; 1992), principalmente, destaco cinco aspectos particulares de uma cosmovisão *Iorubá*.

a. O Cosmos é constituído de dois planos: “*Aiyê*” e “*Orun*”.

Planos físicos e metafísicos respectivamente. Sua representação simbólica é uma cabaça com duas metades unidas, a de cima é o *Orun* e a de baixo, o *Aiyê*. O *Orun* é um conceito abstrato e, portanto, não deve ser concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo natural. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade possui um duplo espiritual e abstrato no *Orun*. Segundo Juana Elbein dos Santos, antropóloga e iniciada no Culto dos *Orixás* e de *Egungun* (ancestrais),

“*Orun*”, isto é, o além, o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se da concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada; habitada por seres ou entidades sobrenaturais. [...]. (SANTOS, 1993, p. 53)

b. *Orun* e *Aiyê* se separam.





Pelos mitos, pesquisados nos autores e livros citados anteriormente, nos “tempos antes dos tempos”, a existência não se separava em dois níveis e os habitantes dos dois planos transitavam de um lado para o outro. Essa separação ocorreu devido a uma violação dos seres humanos. Segundo um “*itan*” narrado pelos *babalaôs*, os sacerdotes de *Ifá*, um ser humano tocou o *Orun* com as mãos sujas. Há outra narrativa mítica que fala do abuso de um rapaz que transpõe os limites do *Orun* e do *Aiyê* sem parar. *Oxalá* para fazê-lo parar, joga seu *Opaxorô* (o “cajado do segredo”) que cravando no *Aiyê*, o separou do *Orun* e no meio nasceu o *Sanmô* (céu-atmosfera), que é o ar divino.

c. *Aiyê-Orun e Ilé-Sanmô*.

“*Aiyê*” é terra no sentido amplo, de seres vivos e “*Orun*” é céu. Não é só céu material, mas todo o imaterial, todo o espaço abstrato, invisível, compreendendo todos os habitantes desse plano. “*Ilé*” é a terra, onde os pés se sustentam e “*Sanmô*” é o céu-atmosfera (ABIMBOLA, 2012)..

d. *Olodumarè* expandiu o “*axé*” e o “*abá*”.

A palavra *Olódùmarè* resulta da contração de *ol’/oní* (senhor de, dono de, parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade); *òdù* (muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno); e *màrè/mà rè* (aquele que permanece, aquele que sempre é), *mò are* (aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável) ou *maré* (aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidade). (SÀLÁMÌ, 2011). *Olorun*, o senhor de todos os espaços, também chamado *Olodumarè*, expandiu o “*axé*”, sua energia dinâmica, o poder gerador da existência e da realização. O “*abá*” é a possibilidade e o propósito. *Axé* e *abá* são responsáveis por tudo e todos os seres no cosmo.

e. “*Iwá*”.

O ser humano é o ser capaz de interferir na ordem da natureza conscientemente. O direcionamento do “*abá*” e a realização da energia divina no cosmos é dada ou obstaculizada pelo “*iwá*” dos seres humanos. A vontade, as escolhas e as ações dos seres humanos definem e são definidas pelo seu caráter, seu “*iwá*”.

Percebi nos depoimentos, palestras, orientações, entrevistas e escritos de Babá King esses três conceitos basilares: *axé*, *abá* e *iwá*, como pilares da filosofia *Iorubá*.

Esses mitos são partilhados pelos descendentes da cultura e da religião no Brasil, especialmente os de nação *keto*, no Candomblé, que se reconhecem como de origem *Iorubá*.





Na hierarquia cosmológica *Iorubá*, *Olódùmaré* está no topo, abaixo vêm os *Orixás*, e depois os Ancestrais.

Os *Orixás* têm a função de intermediários entre a humanidade e *Olódùmaré* (o Deus supremo). Eles devem proteger a humanidade contra as forças do mal, chamadas “*Ajogun*”, os que se alimentam de sofrimento. Este é um conceito que abrange: “*iku*” (morte), *àrùn* (doenças), *òfò* (prejuízos), *ègbà* (paralisia), *orán* (atribulações), *èpè* (pragas), *èwòn* (prisão), *èse* (preocupações), tidos como os inimigos da humanidade. As “*àjé*”, feiticeiras, se ocupam de magia negativa e são aliadas dos *ajogun*.

A morte, entretanto, é vista como um processo pelo qual os seres humanos passam da existência no *aiyé* para outro nível de existência no *Orun*. Se o morto teve um bom caráter e cumpriu sua predestinação, vem a ser um ancestral. Ele adquiriu então, grande poder e autoridade e vira uma espécie de *Orixá* menor para a sua linhagem. Será cultuado e oferendado pelos seus familiares. Se ele foi um benfeitor, uma pessoa venerável por seu grupo social, será cultuado e rememorado por sua comunidade, aldeia ou cidade. Ser esquecido é uma segunda morte para o *Iorubá*, de acordo com J. Elbein dos Santos (1993).

O *Iorubá* cultua com sacrifícios e preces os seus genitores mortos. Nas ocasiões fúnebres e nas datas comemorativas dos mortos são feitas oferendas e orações, chamadas de *osé*. Os ancestrais também protegem dos “*ajogun*” (forças negativas) e são intermediários entre os seres humanos e os *Orixás*. Interferem nos assuntos familiares e se zangam com condutas que fujam dos códigos morais aceitos. Vale notar que as crianças e os jovens não têm autoridade enquanto vivos e se morrem não serão cultuados como ancestrais. Só os idosos, os “*àgbà*”. Como os Ancestrais e os *Orixás* influenciam a vida humana e estão sempre presentes no dia a dia, pode se perceber por isso, que os *Iorubás* na realidade prática “não concebem nenhuma separação entre o ‘*Òrun*’ e o ‘*Aiyé*’” (ABIMBOLA, 2012).

Para o *Iorubá* a pessoa humana tem dois elementos principais – físico e espiritual. Os elementos que compõem a pessoa são: o “*ara*” (corpo) e o *èmi* (alma). Representado pela respiração e se realiza no “*òkàn*” (coração) que representa os sentimentos individuais da pessoa e formarão seu caráter. O terceiro elemento é o “*Ori*”, a cabeça interior. Segundo os mitos cada ser escolhe o próprio *ori*, o que equivale à escolha do seu destino na terra. É a concepção *Iorubá* de predestinação. Não é um determinismo puro, pois uma cabeça ruim pode ser modificada pelo caráter (*iwá*) bom da pessoa, transformando a sua existência. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011). Essa ideia é reforçada por Abimbola, que diz: “É preciso enfatizar,





entretanto, que a concepção *Iorubá* da escolha do destino, através de *Ori*, também enfatiza a necessidade de trabalhar duro para a realização do sucesso, representado pela escolha de um bom *ori*.” (2012).

Esse autor, em sua dissertação, traz um outro elemento da personalidade humana para os *Iorubá* que é o conceito de *esè* (perna). *Esè* é símbolo do poder e da atividade. Isso significa a ação para a realização (*Axé*). É importante agregar essa informação pelo fato de que nos sacrifícios, as pernas e asas dos animais são ofertados como símbolos carregados destes significados.

O sagrado permeia de tal maneira os setores da filosofia *Nagô*, que fica difícil fazer distinção entre sagrado e profano, e entre o espiritual e o material. A concepção de “*Axé*” exemplifica isso, pois ele é material e é imaterial, é visível e invisível. Essa força permeia tudo.

Uma pessoa, no Candomblé, é fruto da articulação entre o seu caráter individual e sua herança cultural. A pessoa é o representante de sua divindade (*Orixá*) ancestral. Como o culto (ao *Orixá*) passou de geração a outra, a possessão divina, através do transe, evidencia a celebração que é o encontro entre a pessoa *Iorubá* e seus ancestrais divinizados, ou seus deuses tornados ancestrais.

Pode-se aí fazer uma analogia entre a ideia de clã e a ideia de nação construída no Candomblé. Os elementos simbólicos herdados posicionam o indivíduo em um ambiente cósmico, mítico e por isso social, já que o Candomblé trabalha com a ideia de parentesco espiritual, pelo vínculo vitalício feito na iniciação entre iniciador, iniciado, *Orixás* e o grupo.

No Candomblé, um *Orixá* “novo”, ou seja, a manifestação do *Orixá* em um novo *Iaô*, deve aprender a contar seus mitos para o grupo. Essa contação se dá através da dança e de suas coreografias, posturas corporais e gestualidade. Há todo um código de posturas e técnicas corporais que o iniciado e o próprio *Orixá* manifestado devem aprender e reproduzir. Mãe Dadai, *equéde*, me disse a respeito: “O *Orixá* nasce pronto, meu filho, mas ele vai se burilando” (entrevista, 2013). Isso acontece em diálogo com os cânticos que contam as histórias e anunciam feitos e qualidades heroicas dos *Orixás*. Os cânticos também proclamam seus títulos reais e ancestralidades.





*Onilé mà ré o,
O furu lorere o,
Baba t̄àn yēbē l'ejigbo.
Onilé if̄on ré o.
Ilé if̄on làwá tiwá o.
Ejigbo rere làwá ti b̄o o.
Onilé if̄on ya wá o.
Kí èyìn wá wòrò,
Kí ẹ wá wo ẹ̀sẹ.*

Aqui está o senhor da casa.
Ele apareceu lá longe.
O pai apareceu brilhando em Ejigbo.
Aqui está o senhor da cidade de Ifon.
Viemos de Ifon.
Viemos da graciosa cidade de Ejigbo.
Senhor da cidade de Ifon, venha para junto de nós
Para que as pessoas possam ver a paz.
Para que possam ver os prodígios do *Orixá*.
(SÁLÁMÍ, 1991, p. 49)

O *Orixá*, em seu Filho, vai se “burilando” e adquirindo legitimidade perante o grupo à medida que vai sabendo contar a história mítica de seu povo de origem, e a origem de seu povo através das danças e posturas. No Templo *Oduduwa* isso não se observa. O transe não é controlado e nem “educado” para atingir nenhum padrão pré-estabelecido. *Babá* King disse que “uma floresta é feita de árvores de todos os tamanhos, então não se pode querer todos iguaizinhos” (palestra no Festival de *Ifá*, 2012). Esse pensamento pode explicar o fato da manifestação dos *Orixás* em seus iniciados neste Templo não obedecerem a padrões e posturas definidas. Observando o transe dos iniciados é possível reconhecer os *Orixás* de acordo com os arquétipos e aspectos do caráter atribuídos a cada um deles, mas tirando alguns gestos identificáveis, não observei no Templo, a reprodução das coreografias em que os *Orixás* recontam seus mitos, como acontece no *Opô Afonjá*, em Salvador, e no Candomblé de maneira geral.

O tempo é outro componente nessa noção de pessoa. Ele orienta a experiência de um grupo e do indivíduo neste grupo. Essa orientação é muito voltada ao passado, às buscas das origens, históricas e míticas. A própria ideia de tempo perpassa as concepções míticas e históricas no Terreiro. Os mitos são atualizados pelos ritos que acontecem principalmente no tempo das Festas.

O respeito devido aos mais velhos pode se explicar pela ideia de “anterioridade” no tempo, quer dizer, aquele que chegou antes, está mais próximo das origens, e mais próximo por isso dos ancestrais. Em termos de passado e também de futuro, pois se aproxima do *status* de ancestral, pelo portal da morte. O tempo mais considerado é o tempo contado a partir da iniciação, a partir do nascimento simbólico no *Orixá*. Nessa anterioridade está o direito do uso da palavra em público: – “*Iaô* não fala, só escuta” (Ana de *Ogun*, em 2011). Está também no direito de acesso às comidas, servidas primeiro aos mais velhos, e no direito à posse de cargos, papéis e sucessões. No Candomblé há uma espécie de gerontocracia. Em várias ocasiões ouvi a expressão: “antiguidade é posto”. Esta expressão é dita por muitos e sempre





que alguma situação exija afirmação de autoridade, ou de privilégios. Mas percebi que isso vai se diluindo no contexto moderno, mesmo nas Casas ainda tidas como mais ortodoxas, como *Opô Afonjá*. Parece-me que os mais novos reagem a isso com a percepção de que a idade cronológica e a sabedoria nem sempre caminham juntas. Ouvi de mais novos, diante de críticas mais ásperas de alguns mais velhos, reações como esta: “Iaô não é cachorro não! E tem voz sim!”

Isso não se observa no Templo *Oduduwa* como norma, mas apenas como forma de respeito e boa convivência social. Não percebi nenhuma proeminência de uns sobre os outros justificada por esse argumento, que no Candomblé acredita-se ser uma herança *Iorubá*. No Templo, em Mongaguá, um sacerdote me disse: “pode passar na frente, aqui todos somos Iaô” (Gilmar de *Ogun*, em 2011).

O conceito de *Ori* é muito importante no Candomblé. Ele é base e cenário de muitas práticas, e justificativa para quase tudo. Por ele justificam-se as posições sociais e as religiosas, os acontecimentos e a construção do futuro, onde se mesclam doses de determinismo e de determinação do indivíduo como sujeito de sua vida. Destino recebido e destino a ser modificado devem entrar em negociação pelo sujeito. O *Ori*, a cabeça, compõe o “Eu” visível e invisível, de ordem material e imaterial que forma o ser humano, formado por: *Ará* (corpo), *Ojiji* (espírito, sombra), *Okan* (coração), *Emi* (sopro vital) e pelo *Ori* (cabeça).

O corpo é o templo sagrado, onde manifesta-se a divindade. A essência espiritual, que acompanha o ser humano é *Ojiji*. O coração é o sangue, que mantém vivo o corpo onde se situa o *Okan* imaterial, sede de inteligência, do pensamento e da ação. *Emi*, é o sopro divino, é o “ser”, aquilo que se identifica como ausente quando cessa a vida no corpo.





PARTE II

AXÉ, A ENERGIA DO UNIVERSO

Neste capítulo apresento a noção de *axé*, que além de ser a base do Universo, é realização, é existir. Essa força vital produz e promove o dinamismo no/do ser humano. Ela realiza as possibilidades (*abá*) e integra as pessoas. Tudo é parte do *axé*, e de *axé*.

O significado de *Axé*

B. Maupoil afirma que *axé* “designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (*apud* BASTIDE, 2001 p.77). Corresponde à noção de “mana” dos polinésios trabalhado por Mauss em sua Teoria da Magia (2000), e no Ensaio Sobre a Dádiva (2001). No Brasil, segundo Bastide,

o termo conservou-se, para designar algo diferente mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de força sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos à divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do candomblé. (BASTIDE, 2001 p. 77).

Axé, para os *Iorubá*, tem o significado mais importante, que é o verbo realizar. Babá King em suas palestras públicas que sempre acontecem nas aberturas dos Festivais no Templo Oduduwa, reitera, repetidas vezes que “as pessoas devem se perguntar o que estão fazendo, o que realizam com o que tem, antes de pensarem em ter mais” (palestra, em 2012).

Essa palavra também é usada com o significado de “faça-se”, “assim seja”, “ocorrerá” - *a se*, na grafia correta do *Iorubá* (SÀLÀMI, 1999, p. 43). Usada também no final de uma oração, evocação ou conjúrio, para agradecer, e para nominar uma Casa de Candomblé.

Um ser humano vem ao *Aiyê*, ao mundo, para realizar algo, realizar-se, e deixar sua marca, criar memória e continuar vivo por ela através de seus descendentes. Por isso ter filhos é tão importante nesta cultura. E a fertilidade é cultivada e cultuada como um grande valor. Nada é feito sem o apoio dos *Orixás*, porque é pela força que flui deles que essa realização acontece.





A palavra *ASÉ* (*Axé*) *awa* = nós; e *SÉ* = realizar. É poder de realização, força vital (SÀLÁMI; RIBEIRO, 2011, p. 416). Esse “nós realizamos” pode ser o “nós” da comunidade visível no *Aiyê* e o “nós” da comunidade invisível (*Orun*) onde se encontram os *Orixás*, os antepassados e os ancestrais.

Aiyê e *Orun* não são apenas a terra e o céu, da concepção judaico-cristã. Porque o que está no *Aiyê* também pode estar no *Orun* e vice-versa, mesmo que sejam dimensões específicas, mas não separadas. Mesmo que o Candomblé às vezes pareça ter uma visão funcionalista, onde cada coisa tem o seu lugar e função no universo, tem também uma visão relacional e circulante, holística.

A realização na existência depende da força do *Axé*. Ele é transmissível através de substâncias materiais de seres e elementos, de objetos e lugares, a outros seres e objetos. Essa transmissão alimenta e renova o poder de realização. O *Axé* é absorvido, elaborado, se desgasta e se acumula, por isso a necessidade dos rituais de sacrifícios e de oferendas para alimentá-lo. Através do sangue das folhas (a seiva), e do sangue dos animais, da energia dos alimentos, grãos, frutos e de elementos minerais, do fogo, e da água essa energia é renovada nas pessoas, especialmente por meio das iniciações, por objetos, sacerdotes e lugares sagrados.

Iniciação é o processo pelo qual a pessoa recebe *Axé*, através de objetos, sacerdotes, e elementos minerais, vegetais e animais, como o sangue e seivas. Representa um começo, uma transformação para uma nova forma de pensar e ser no mundo. É um rito de passagem, uma morte simbólica que transforma uma pessoa “comum” em um *elegun*, um instrumento do *Orixá*, capaz de entrar em transe. Como uma passagem para uma nova vida e para a mudança de *status* em seu grupo religioso, Neste processo, o candidato passa pela segregação, o período de liminaridade (TURNER, 1967), e depois volta ao convívio, quando, como novo iniciado, é apresentado então à comunidade. Estas fases são chamadas por Van Gennep (1978, p. 157), de separação, margem e agregação. Ele é preparado para lidar com as crenças do grupo no qual se insere, suas normas, e principalmente com a questão do transe.

O *axé* é ativado pela conduta pessoal e pelos rituais. A concepção de *Axé* se une então à concepção de *iwá* e *abá*. *Iwá* (se pronuncia *iúá*) é o caráter da pessoa, que transforma caminhos ruins em caminhos bons, e vice-versa. O resultado de um bom caráter é a boa reputação e prestígio no grupo social. Percebo que caráter e ética são conceitos com relações estreitas. A noção do bem e do mal para o *nagô*, passa pelo entendimento de felicidade e de





como esse conceito pode ser relativo e variar segundo a subjetividade das pessoas, para o nagô, “o bem é o estado de felicidade, e o seu contrário, é a falta de felicidade. A doença, fracasso, dificuldades e pobreza são expressões da ausência de força. Então o bem e o mal são relativos.” (Babá King, em S.Paulo, 2010)

Isso pode livrá-los da ideia de pecado ocidental, mas não do código de ética de *Ifá* (SÀLÁMI, 1999). A ética é a ciência da moral, que trata dos códigos de conduta e deveres dos indivíduos segundo as escolhas culturais de seu grupo. A conduta certa, além da sinalização que seu grupo cultural lhe fornece, o indivíduo pode contar com seu *Ori*, o que me parece poder ser entendido como a consciência de uma pessoa.

Outro elemento basilar na concepção *Iorubá* é o conceito de *abá* (poder da possibilidade). O ser humano nasce com as possibilidades, tudo é possível, dependendo de seu caráter e sua sabedoria (*iwá*) para fluir o *Axé*, do seu próprio ser (o *Ori*), dos *Orixás* e dos ancestrais, e tudo se realizar.

O *axé* é a força vital que promove o dinamismo do ser humano. É uma energia que existe nos seres e precisa ser mobilizada e veiculada pelas relações, isto é, dada e retribuída. Esta força realiza as potencialidades (*abá*) e promove os acontecimentos.

Segundo o antropólogo Muniz Sodré,

o *axé* é também um princípio-chave de cosmovisão. O *axé* assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *axé*, a existência estaria paralisada e desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. (1988, p. 87).

A integração dos membros do Terreiro se realiza por meio de um processo dinâmico cujo princípio vital de ligação é o *axé*. Esta força transmitida por meios materiais e simbólicos aos objetos e seres nos rituais, torna-os consagrados e cheios de significados. Todos os objetos rituais do Terreiro são consagrados, quer dizer, são portadores de *axé*. Os materiais de que são feitos, as cores e formas, são escolhidos de modo a fazer deles uma representação simbólica de categorias e qualidades. Eles são preparados, recebem *axé*: “comem”, no dizer nativo. Só assim eles adquirem seu caráter pleno e podem funcionar, armazenando e transmitindo o *axé*.

O *axé* é encontrado na grande variedade dos reinos mineral, vegetal e animal. Está contido nas águas dos rios, mares e lagoas, assim como dentro da terra, nas fontes que brotam dela e nas águas que descem do céu pelas chuvas. Encontra-se nas substâncias vitais dos





seres. J. Elbein dos Santos (1993) apresentou em sua tese, uma classificação do *axé* em três categorias: sangue vermelho, sangue branco e sangue preto.

- O sangue vermelho: No reino animal - está no fluxo menstrual, no sangue humano e animal; no reino vegetal - inclui o *epo* (azeite de dendê), o *osun* (pó extraído de uma árvore africana) e o mel, sangue das flores. No reino mineral - cobre, bronze, etc.

- O sangue branco: No reino animal - o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (especialmente o do *igbin*, caracol); no reino vegetal - a seiva, o sumo, o álcool e bebidas extraídas de alguns outros vegetais, o *iyerosun*, pó extraído de árvore africana, a gordura vegetal de *ori*; no reino mineral- os sais, o giz, prata, chumbo, etc.

- O sangue preto: No reino animal - compreende as cinzas de animais; no reino vegetal - o sumo escuro de certos vegetais, o *ilú*, índigo extraído de diversos tipos de árvores e o *wáji*, pó azul escuro; no reino mineral - o carvão, ferro, etc.

Apesar da polêmica levantada por Pierre Verger sobre a veracidade dessa classificação, apresentando suas divergências etnográficas e empíricas, e sem entrar no mérito da questão, considero que esse quadro classificatório ajuda a entender a importância dos elementos usados nos rituais e nos símbolos e as três cores emblemáticas, sempre presentes.

O que importa é que neste complexo cultural, tudo se relaciona: cores, formas, elementos, folhas sagradas, cantos, toques dos tambores, gestos, oferendas, acontecimentos, mitos, sonhos, tempos e espaços - os sinais de todos os tipos. Tudo é parte do *Axé*, e de *axé*.





OS ORIXÁS

Orixás

É necessário entender o que vem a ser os *Orixás* e tratar das identificações dos *Orixás* com a natureza (no APÊNDICE), para compreender o papel das oferendas, dos ebós e dos sacrifícios.

Os *Orixás* são considerados entidades divinas, associados à origem da criação, da própria formação do mundo e de seu *Axé*. Foram emanações diretas de *Olorun*. Pertencem a uma categoria diferente da categoria dos ancestrais, pois estão especialmente associados à natureza e não à história dos seres humanos, como os antepassados, os *egun* (SANTOS, 1993). Para os *Nagô*, não são espíritos de seres humanos, segundo J. Elbein dos Santos (op.cit.). O culto de *Orixá*, *lesé Orixá*, é bem diferenciado do culto aos ancestrais, *lesé egun*: são duas instituições, duas estruturas sacerdotais, com práticas rituais diversas. O *Orixá* é um ancestral divino, pois são os criadores simbólicos e espirituais, enquanto os *Egun* são os genitores humanos, familiares. Enquanto o *Orixá* representa uma força universal e uma pertença à natureza, o *Egun*, representa os códigos, ética, e valores de um grupo familiar ou clânico. O *Egun* traz um sentimento de identidade étnica e de pertença a uma estrutura social. No *Opô Afonjá* há o *Ilê Ibò Akú*, a casa onde são venerados os espíritos dos fundadores, das *Iyalorixás* falecidas e de alguns iniciados ilustres na história do Terreiro. Essa casa é cercada de mistérios e interdições. Os iniciados em *Orixá* mais novos nem se aproximam desse lugar, e mesmo os mais velhos mantêm uma distância respeitosa. Só os sacerdotes *lesé egun* têm livre acesso à casa e aos cultos.

Segundo algumas interpretações,

o nome *òrisà* seria uma modificação fonética da palavra *òrísé*, que é uma contração da frase *Ibiti orí ti sè* (“A origem ou fonte de Ori”). *Orí* é o nome para a cabeça física do homem, mas nesse caso refere-se à essência da personalidade (BENISTE, 1997, p. 83).

A fonte de personalidade (*ori*) é *Olorun*, sendo os *Orixás* criados por/de *Olorun*, os *Orixás* “representam o conjunto das forças que regem o mundo” (VERGER, 1981 p. 21).

As histórias de criação dos *Orixás* encontram nos mitos e histórias milenares de *Ifá*. Nelas há uma dupla visão: a dos *Orixás* como divindades primordiais, partícipes da criação do





mundo, e personificam fenômenos e forças naturais, e a dos *Orixás* como antepassados, que por suas vidas exemplares (em seu contexto cultural) foram divinizados.

O número de *Orixás* que formam a roda do *Xirê* no Candomblé brasileiro é bem reduzido em relação ao número de *Orixás* cultuados na África pelos *Iorubá*. Segundo o Mestre Didi em sua “História de um Terreiro *Nagô*”, com nota de Roger Bastide (SANTOS, 1988), e minhas observações de campo, no *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador são cultuados os seguintes *Orixás*: *Oxalá*, *Oduduwa*, *Xangô*, *Oxóssi*, *Oranian*, *Iyá Massê*, *Bayani*, *Onilé*, *Ossãin*, *Ogun*, *Omolú* ou *Obaluwayê*, *Oxumaré*, *Cajaprikú* e *Iyá*, (*Orixás* da etnia Grúnci), *Oxum*, *Nanã*, *Iyemanjá*, *Obá*, *Ewá*, *Iansan*, *Ibeji*, *Otin*, *Logun Edé* e *Exú*. Há ainda as árvores sagradas, *Irôko* e *Apaoká*.

No *Oduduwa* Templo dos *Orixás*, de Mongaguá segundo seu *Babalorixá Sikirù Sàlámì*, o *Babá King* (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011) e o observado por mim em campo, cultua-se *Exú*, *Oxalá*, *Orunmilá/Ifá*, *Obaluwayê*, *Ogum*, *Xangô*, *Oxóssi*, *Ossãin*, *Logun Edé*, *Oxumaré*, *Omolú-Nanã Buruku*, *Iemanjá*, *Oxum*, *Oyá*, *Obá*, *Ajê*, *Erinlé*, *Ewá*, *Ibeji*, *Irôko* e *Igunukô*. São cultuados outros *Orixás Iorubá* menos conhecidos como *Okê*, *Okô Olokun*, *Kóri* e *Egbé*. E ainda recebem culto e iniciações, as forças ligadas aos ancestrais: *Iyá Mi Oxorongá*, *Egungún* e *Geledé*.

Com a diáspora o conhecimento de muitos *Orixás* se perdeu no tempo. Algumas fontes se referem ao total de 201, outras a um total de 401, 600, 1060, 1440 ou 1700 (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011) *Orixás* que compõem o panteão *Iorubá*. Possivelmente muitos deles passaram por desdobramentos, ou foram acoplados a grupos (VERGER, 1981, p. 34, 140, 254), por exemplo: só os *Orixás funfun* (das origens), reconhecidos como sendo *Oxála*, e em suas especificidades, como “qualidades” de *Oxalá*. Estes *Orixás* “das origens” e da cor branca seriam em número “de cento e cinquenta e quatro”, entre eles – *Oxalufã*, *Oxaguiã*, *Olojó*, *Orixá Okô*, *Orixá Ajagemo*, *Orixá Okê*, *Oluorequê*, *Oxáfuru*, e outros, considerados no Brasil como *Oxalás*. Isso acontece também com os *Orixás* caçadores (os *Odé*), e os *Orixás* femininos, tais como *Oxum*, *Iyemanjá*, entre outros (VERGER, op. cit. p. 114, 175, 191, 254). Segundo Bastide,

podemos ter a liberdade de pensar que a multiplicidade dos orixás corresponde a uma multiplicidade de funções ou a uma multiplicidade de participações. O sistema classificatório dos candomblés compreende ao mesmo tempo categorias muito generalizadas e, no interior dessas categorias, espécies mais particularizadas, do mesmo modo que na lógica de Aristóteles os gêneros se dividem em espécies. (BASTIDE, 2001 p. 158).





Algumas divindades são cultuadas em todo o território *Iorubá*, outras são cultuadas em determinadas regiões, já outras são de cultos locais, de determinadas cidades ou aldeias. O culto a um ou mais *Orixás* particulares está ligado a fatores históricos do lugar e às ligações míticas daquele *Orixá* com a região e com a história daquele lugar.

Na hierarquia espiritual, todos os *Orixás* estão abaixo de “*Eledunmare*”, Deus Supremo. Esse é um deus distante e fora do alcance da compreensão humana, por isso nenhum culto lhe é destinado, sendo necessária a atuação dos *Orixás*. Verger parece criticar essa definição como “uma tentativa de elaboração de um sistema que centraliza o que era diverso e harmoniza o que era incompatível entre *orixás* vindos de horizontes muito diferentes, como sugere Leo Frobenius” (VERGER, 1981, p. 21). Os mitos e histórias de *Ifá* dizem que “os *orixás* e os *ebora* são os intermediários entre Olódumarè e os seres humanos e receberam, por delegação, alguns de seus poderes” (VERGER, op. cit. p. 21). Na vasta literatura sobre o tema⁴, e nos dados levantados por essa pesquisa evidenciam-se os diferentes atributos e virtudes dos *Orixás*. Estas virtudes são reconhecidas como o “*Axé do Orixá*” e são relacionadas às forças e virtudes da própria natureza, e às capacidades humanas e sociais geradoras das culturas. “Cada *Orixá* torna-se um arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros”, segundo Verger (1981, p. 21). Esses atributos e virtudes repercutem na personalidade de seus “filhos”, iniciados ou não. Pierre Verger escreveu sobre isso trabalhando sobre a ideia junguiana de arquétipo. (VERGER, 1993, p. 33-34).

Os *Orixás* e sua Natureza

Apesar de o “*Aiyê*” ter sido separado do “*Orun*”, segundo o mito, muitas ligações estreitam esses dois espaços. Os humanos compartilham comida e bebida, cantam e dançam, reconhecem e propiciam seus *Orixás*.

Dão, recebem e retribuem, numa dinâmica do dom e da dádiva que tem sustentado a lógica cultural *Iorubá*, e de seus descendentes do Candomblé brasileiro. Em troca do

⁴entre outros, os autores, R. Bastide (2001), J. E. Santos (1993), P. Verger (1981e 2000), R. I. Ribeiro (1996), R. Prandi (2001), C. Lépine (1978), H. Theodoro (2010), Nei Lopes (2000), I. Tavares (2000), Cléo Martins (2001; 2002; 2008), L. F. de Lima (2007), R. Lody (2010).





reconhecimento e das oferendas, os *Orixás* protegem, potencializam e dão identidade aos seus descendentes.

Os *Iorubá*, chamados *nagô* no Brasil, acreditam que forças sobrenaturais estão presentes nos elementos da natureza. O próprio conceito de *Orixá* endossa essa crença. Respeitosos diante das grandes forças da natureza e seus fenômenos, que poderiam colocar em risco a própria vida e a do grupo, selam pactos de submissão e filiação entre os homens e a natureza. Esse reconhecimento da grandeza da natureza e da pequenez do ser humano diante dela sedimenta as relações de lealdade, troca e proteção de ambos os lados. Esse pacto se dá através de oferendas do próprio alimento, das primícias das colheitas, de ornamentos e objetos, lugares e sacrifícios animais.

Alguns espíritos da natureza assumiram o papel de divindades, denominados *Orixás*, passaram a ser cultuados de maneira organizada e com liturgias mais complexas. Geraram e foram gerados por mitos e ritos, fazendo parte muitas vezes da organização coletiva e política das aldeias onde se centralizaram seus cultos e sacerdotes específicos. A organização religiosa muitas vezes corresponde a posições políticas.

Cada elemento primordial da natureza – água, terra, fogo e ar, corporificado em espaços variados, apresenta seus “espíritos” e sua força.

Aos *Orixás* detentores do poder da natureza (seu *axé*) foram designados determinados aspectos da natureza, como os fenômenos (raio, trovão, névoa, etc.) e o domínio e guarda de árvores, matas, montanhas, rios, mares e oceanos.

Esses guardiões são reverenciados até hoje e cultuados em seus locais considerados de origem na natureza e/ou em templos.

Os *Orixás* tomaram forma, gosto, enredos mitológicos e históricos, como pessoas divinas. A natureza tomou o rosto da cultura.

Com a crescente organização social, política e religiosa dos grupos *Iorubá* na África, os *Orixás* assumiram o papel de propulsores e guardiões de atividades fundamentais para a sociedade. Tomaram a forma de heróis civilizatórios e patronos de ofícios e grupos. Por exemplo, a “Sociedade dos *Odés*”, que congrega os caçadores e guardiões das aldeias. A caça, e a agricultura, por causa do trabalho com o ferro (armas e instrumentos), são seus domínios. Da caça, coleta e extração até as tecnologias de manufatura de instrumentos e ferramentas e o uso de técnicas houve um longo e dinâmico processo cultural de antropomorfização da natureza, em seus *Orixás*. A natureza tomou um rosto pelos *Orixás*, e





os *Orixás*, ganhando dos homens sua forma, deram aos humanos sua identidade, pela identificação e pelas diferenças. Penso que o *Iorubá*, enxerga nos *Orixás* a sua imagem humana divinizada e nos homens a predestinação de *Orixá*.

Mantendo as referências às suas origens naturais, o poder dos *Orixás* especializou-se em aspectos culturais e foi adaptado às necessidades individuais e grupais de seus devotos.

A caça, coleta e cultivo, o conhecimento medicinal das ervas e minerais, a fabricação de artefatos, armas e instrumentos de ferro, têm um papel prático e simbólico. Garantem a sobrevivência corporal e a cultural, no sentido de situar o ser humano no presente e também no futuro. Podemos dizer que faz-se cultura, enquanto organização e classificação do universo pelo grupo, entendendo o conceito de cultura como classificação.

Há um aspecto notável na configuração dos *Orixás* – é o memorial, fazendo a fusão dos *Orixás* da natureza com a veneração aos antepassados e ancestrais memoráveis. É o caso da figura do *Orixá Xangô* e o *Alafin* (o rei) de *Oyó*. Reis, líderes, curandeiros, guerreiros e sacerdotes, mães e rainhas, foram considerados *Orixás* com seus saberes e poderes específicos. Identidade e atributos foram se estabelecendo mais complexamente no decurso dos séculos, nas dinâmicas de invenção, manutenção, rupturas, permanências, mudanças próprias do dinamismo das culturas. As narrativas mitológicas são continuamente lembradas nos ritos e rituais e nas oferendas, de dádiva e troca.

Esses aspectos citados podem ser reconhecidos nos mitos de cada *Orixá*, com suas genealogias, enredos e mitos centrais, suas variantes simbólicas e sociais ligadas à vida e organização dos grupos *Iorubá* de diversos lugares.

A ideia de saúde e de doença perpassa todo essa cosmovisão, pois é do equilíbrio entre todas essas forças e da proximidade entre divindades e humanos, que o *Axé* é conservado, aumentado e trocado. Na permanente fluência de reconhecimento devocional e comportamentos sociais sancionados pelos mitos, histórias, imagens e concepções alimentadas pela cosmovisão.





Identificação Elemental

Segundo os *Iorubá*, há uma base do universo e de toda a natureza. O *Axé* é a força vital que constitui essa base, e esta força provem primordialmente de *Olorun/Olodumarè* que é o mantenedor desse *Axé* e o princípio da harmonia cósmica.

Devido à sua grande força e pelo fato de todo poder residir Nele, *Olorun* – o senhor do *Orun* – não se manifesta através da incorporação no ser humano; sequer é cultuado durante a liturgia da festa, pois Nele reside a força vital de tudo que no mundo visível existe. A imensidade de sua força/poder não é suportável ao ser humano. (SANTOS, 2007, pag. 33).

Olorun delegou a organização do mundo aos *Orixás*, que devem administrar, manter e estabelecer as alianças com todos os seres, especialmente os humanos – os únicos que tem capacidade de desarmonizar a ordem cósmica. Os *Orixás* transitam, (e por isso, pertencem) entre o *Aiyê* e o *Orun* e aproximam-se dos humanos vivendo com eles, e neles. São “forças inteligentes da natureza”, segundo Ligiero (1993), identificados com os elementos e fenômenos naturais, e vinculados aos indivíduos, como uma entidade espiritual que rege a vida e o destino de cada um, assumindo classificações de cores, gêneros, dias, oferendas, rituais, e temperamentos, como arquétipos da personalidade humana.

O vínculo entre religião e natureza consolidou no Culto aos *Orixás* e no Candomblé uma visão mítica e mística da biodiversidade. Não há apenas um vínculo de noção de pessoa, ou como explicação do mundo, mas também elemental, no sentido de identificação e personalização dos *Orixás* nos elementos naturais. Estabeleceu-se uma metafísica que tem o imanente que vive no concreto como algo que alimenta o culto e a própria vida das coisas concretas.





ORÍ

Neste capítulo coloco elementos que avalizem minha consideração de *Orí* como elemento central da noção de pessoa *Iorubá* e em consequência, do processo curativo da doença e da manutenção da saúde. Apresento a composição do *Orí* em como cabeça física e cabeça espiritual, ou interior, o princípio individualizante. E a importância do *Orí* no destino da pessoa.

Trato da concepção do *Orí*, como a divindade da pessoa, ou a pessoa-divindade, e as relações rituais que se estabelecem no *Orí* como morada do *Orixá*. E trato da simbologia das partes do corpo e do corpo como lugar de cuidados e zelos para a cura e para a prevenção dos desequilíbrios que causam as doenças.

Orí - Origem

Ponto forte na concepção religiosa do “Povo de *Axé*” e seguidores da Tradição dos *Orixás* é o *ORÍ*. Pela bibliografia consultada, pelas observações em campo, pelas reflexões que realizei e pelas que pude partilhar com meus interlocutores, considero o conceito de *Orí*, como um elemento central na noção de pessoa *Iorubá*, e em consequência, do processo curativo da doença, e do restabelecimento da saúde.

Mas, o que vem a ser a cabeça? Seria esta abóboda erguida sobre os ombros do homem, essa bola que *Olorun* (Senhor de todos os espaços e tempos) perfurou sete vezes colocando olhos, ouvidos, narinas e boca – sentidos vitais? Seria uma grande central de nervos, fibras e massa cerebral? E a memória? E o impalpável e invisível?

Orí é composta de cabeça física, e cabeça interior (*Orí Inú*). É a essência real do ser que guia e acompanha a pessoa desde antes do nascimento, durante a vida e até após a morte. É neste *Orí*, que se coloca a força do *Orixá*, como coroa da individualidade, na coletividade, no processo de iniciação, ou “feitura”.

O *Orí* controla e é controlado pelo destino. Acredita-se que destino é escolha. É a escolha de potencialidades para vencer, não a escolha do sucesso. O trabalho está em transformar a potencialidade em realização e a conquista em permanência, e também em





transformar pelo caráter, a impossibilidade em vitórias. Um bom caminho deve ser sustentado por um bom caráter, ou pode ser arruinado pela ação do indivíduo:

“IWA RE LAYE YII NI YOO DO O LEJO”

“Seu caráter, na terra proferirá a sentença contra você”.

Há outra expressão que diz:

“OWÓ ENI L’AFI TÚN ÌWA ENI SE”

“As mãos de uma pessoa são usadas para melhorar seu caráter”.

(ABIMBOLA, 1976)

Isso significa que o destino de uma pessoa depende de sua atitude para com a vida. Nos segmentos religiosos que bebem nas fontes da cultura *Iorubá*, providências são tomadas para que um caminho infeliz seja modificado e um destino feliz possa ser realizado, e que ele não seja impedido de atingir a sua realização pelos “*oró aiyé*”, “os venenos do mundo”. A cerimônia do *bori*, por exemplo, é uma dessas providências. É uma festa comunitária onde as pessoas oferecem e partilham de todas as coisas boas da vida com o *orí* da pessoa que busca ser fortalecida. Se diz: “dar comida à cabeça”.

O *borí* ou *eborí* é realizado antes de todas as iniciações e mesmo ciclicamente antes dos rituais anuais mais importantes, como observei em Salvador. Mas também pode ser feito sempre que o jogo de búzios determinar, inclusive para os não-iniciados, como observei em Mongaguá, já que o *bori* é considerado como de grande qualidade terapêutica para as doenças emocionais e para, fortalecendo essa dimensão (o *Ori inú*, o “eu” profundo) curar e potencializar o corpo e a vida.

Orí Odé e Orí Inú

Orí Odé é a cabeça física e *Orí Inú* é a cabeça interior, é a essência do ser, sua personalidade e princípio individualizante. Vem de *Olódùmaré* (Deus) e a Ele retorna. Chama-se de *orí inú* à parte interior da cabeça, que de forma sutil e mágica, se liga à ascendência da vida: o infinito. O *orí inú* seria a parte mágica e misteriosa da cabeça que abrange além da visão, audição, olfato e paladar, outros sentidos (e significados). Segundo Beniste, “*Orí Odé* é confiada a *Ossãe* e *Ogun*, ou seja, ao saber médico; *Orí Inú* é ligada a *Ifá* e aos *Orixás*, como ao saber divino” (1997, p. 129).





A noção de destino está ligada ao conceito de cabeça boa ou cabeça ruim, mas ao mesmo tempo um *Orí* (pessoa) não é essencialmente ruim. O destino é fator que pode afetá-lo, e a pessoa é chamada a ser sujeito de seu destino, modificando-o.

Na religião dos *Orixás*, tudo começa na cabeça e nela termina. Os rituais de iniciação, o nascimento para o *Orixá*, é feito principalmente na cabeça. Nos rituais da morte também a cabeça é o altar de ritos específicos. A ela é concedido muito respeito.

Orí Inú é o ser espiritual do homem e é imortal. É *Orí Inú* que controla o *Orí Odé*. Isto quer dizer que o sucesso do ser exterior depende essencialmente da natureza dinâmica da interioridade do ser humano. Para restaurar o equilíbrio entre esses dois aspectos, na maioria das vezes em conflito, é que se realizam os ritos, orações, uso das ervas e outros recursos. Para organizá-lo e equilibrá-lo. Para os *Iorubá*, três elementos são marcantes para a felicidade: “*AYÓ, SÙÚRÙ, IWÁ*”: “*Alegria, Paciência, Caráter*” (Babá King, S. Paulo, 2012). Esses elementos são interdependentes e consequentes.

Um caminho bom pode ser destruído por atos de impaciência e imprudência.

Um provérbio *Iorubá* diz:

“*IYA SÙÚRU NI BABÁ ÌWÁ*”, a Mãe Paciência é o Pai do bom caráter (Babá King, S. Paulo, 2012).

É preciso trabalhar para tornar seu destino próspero, superando os altos e baixos da vida pela prática do bom caráter. A função do *Babalawô* (o Pai que vê o Segredo) e do *Babalorixá* ou *Iyalorixá* é esta: aconselhar e sugerir os caminhos e as formas pelos quais os heróis dos mitos e contos superaram as crises na busca do equilíbrio.

Tudo isso propicia a harmonia com as forças divinas da natureza, com a matéria ancestral da qual somos feitos, e conseqüentemente na realização das potencialidades da felicidade.

Orí Orixá

A palavra *ORIXÁ* significa escolhedor de cabeça. No conceito de que uma determinada Força Divina participou no ato de nossa criação nesta terra. Ainda lembrando que somos “Terra, água, ar e fogo” alimentados pelo sopro divino, *EMI*, que também significa espírito ou ser. A cabeça então é o *Orixá*. Ela é cultuada antes mesmo do *Orixá* que a escolheu, para que ela esteja à altura daquele que fará morada nela. O ser humano precisa





estar preparado para estabelecer em si o ilimitado poder da natureza. Seus limites devem ser alargados, desde o mais profundo de si mesmo.

ORÍ é a essência real do ser, é seu guia primeiro, que ajuda a pessoa desde antes de seu nascimento, durante toda a vida e após a morte. Ele é uma divindade pessoal, a mais interessada de todas no bem-estar de seu devoto. Se o *ORÍ* de um indivíduo não simpatiza com sua causa, nenhuma outra divindade poderá fazer nada. Se ele não autoriza, nem Deus, nem os Orixás podem conceder nada a ele. (Babá King, entrevista, 2010).

Há um poema divinatório de Ifá, registrado por Abimbola (1976):

Somente o Orí

É quem pode seguir seu devoto a qualquer parte

Sem retornar.

Se tenho prosperidade, renderei graças a meu Orí.

Se tenho filhos, é a meu Orí que devo render graças.

Por todas as boas coisas que tenho na terra

Deverei render graças a meu Orí.

Orí, eu o saúdo!

Você que não esquece seus devotos,

Que os abençoa mais rapidamente

Que as outras divindades.

Nenhuma divindade abençoa um homem

Sem o consentimento de seu Orí.

Verdadeiramente, todos os desejos de um coração

revelarei a meu Orí

Meu Orí, salva-me!

Você é meu simpatizante.

Um mito do Odu Ògundá Méji conta como Orunmilá, a testemunha do destino, provou aos ORIXÁ que *ORÍ* é o mais importante de todos. Na história, Orunmilá reuniu todos os ORIXÁ num determinado local e perguntou quais deles poderiam acompanhar o seu próprio devoto ao lugar mais distante que se imaginar sem mudar o caminho e sem voltar, até o fim. Todos os Orixá se apresentaram e dentre eles Xangô, o mais bravo, foi logo dizendo que seguiria quaisquer de seus devotos a qualquer lugar, sem jamais omitir qualquer coisa em momento algum. Mas quando Orunmilá lhe perguntou o que fazia se, durante a jornada, chegasse a Kosô, sua casa, Xangô respondeu que primeiro iria em casa, comeria amalá, seu alimento favorito, e veria todos os seus amigos, antes de prosseguir na jornada.

Foi dito então a Xangô que ele não podia acompanhar seu devoto, pois estava sujeito a se desviar do caminho. Orunmilá fez a mesma pergunta a cada Orixá e todos deram a mesma resposta.





Quando o próprio Orunmilá confessou que havia um limite ao qual, ele mesmo, não poderia acompanhar seu devoto em todo o tempo, os outros Orixá ficaram perturbados e rogaram-lhe que lhe contasse o significado de sua história. E Ifá disse: É *ORÍ*.

Somente *ORÍ* pode acompanhar seu filho a um jornada distante sobre os mares, sem volta. Desde quando os seres humanos têm morrido, a cabeça sempre acompanha o corpo até o enterro. (PRANDI, 2001. p 474)

Pela cabeça se consolida através de procedimentos rituais, a relação com o *Orixá*. Todo o corpo é transformado, mas o lugar central, o altar do *Orixá*, é a cabeça. Ela é raspada, pintada, adornada e protegida. Marcada de diversas maneiras, pintada, diferenciada e coletivizada também, pelas identificações étnicas e desenhos que fazem elos visuais e culturais com a África.

Daí vem a expressão “fazer a cabeça”. “A cabeça é onde se carrega a coroa. Por isso é necessário cuidar da cabeça e equilibrá-la, para que o *Orixá* (a coroa) se manifeste plenamente.”

O Corpo

O corpo é o lugar onde se manifesta o *Orixá*, e onde se manifesta a cultura. Por ele se expressam os princípios da cultura na qual o indivíduo tem pertencimento, mas nele também se expressa o seu modo singular e profundo de ser, assim como também seu jeito de estar no mundo.

Ouvi no *Opô Afonjá* a seguinte reflexão: “[...] Veja como aquele rapaz caminha; de cabeça baixa, encurvado, tímido [...] ele não tem esse jeito quando tá virado no *Orixá*, é esguio, de cabeça em pé. [...]”. (Marcos de *Oxóssi*, em 2011).

O corpo mostra externamente os sinais do *Orixá*. O “ser” mais profundo do Filho de Santo. Há toda uma identificação dos Filhos de Santo com o arquétipo de seu *Orixá*: “é magro e rápido como um caçador” (referia-se ao *Orixá Oxóssi*); “esse é Filho de *Xangô*, veja como ele é parrudo como um *ajapá* (jabuti)”.

A identificação com os animais votivos dedicados a cada *Orixá* se dá tanto pelo aspecto físico como pelo jeito de ser: lento como o jabuti, traiçoeiro como a cobra, bravo como o búfalo, elegante como o cavalo, entre outros.

As partes do corpo são carregadas de simbologia. Os pés sustentam o corpo e devem estar em contato com o *axé* da terra, representando o próprio corpo; os polegares dos pés





simbolizam os ancestrais; o lado direito do corpo é masculino e o esquerdo é feminino. As mãos são a porta de entrada e saída de *axé* e o pênis, a vagina e a barriga, são símbolos de potência, fertilidade e prosperidade material e espiritual. Os órgãos internos também estão ligados a cada *Orixá*. Tia Detinha de *Xangô*, *Obá Gesi*, disse que,

“nosso corpo tem que estar bem para aguentar o lado espiritual, que é muito forte. Olorun deu uma função para cada *Orixá*. Se tem problema no coração, é *Xangô*, insuficiência respiratória? É *Inhansã*, que é do vento. Aí é ela e suas folhas [...]. Fisicamente, a responsabilidade mental, da cabeça é de *Oxóssi*... insônia, desmaio, ou sonolência demais? É *Oxossi* o *Orixá* indicado para a solução”.

Há uma série de preparos para o corpo. Ele é o templo, onde a cabeça é o altar. O corpo deve ser cuidado através dos rituais de limpeza, com banhos de ervas, defumações e *ebós*. Na realização dos *ebós*, alimentos e materiais são passados pelo corpo, como atos curativos e propiciatórios. No Candomblé, o corpo do *Iaô*, o novo iniciado, é cuidado durante a iniciação e bastante controlado durante o período de tempo de resguardo. O corpo deve ser resguardado e cuidado para que a força divina dele, e nele, permaneça e cresça. O corpo deve revelar a presença divina, mas ele é o veículo de expressão das marcas sociais da cultura do Candomblé.

Nesse sentido entram as abstinências sexuais nos períodos pré, intra e pós rituais, principalmente os que envolvem sacrifícios com sangue de animais.

Com o passar do tempo, o *Iaô* vai assumindo no corpo, marcas, posturas e conhecimentos, de maneira quase sempre inconsciente. Quanto mais ele adquirir semelhanças com o arquétipo do seu *Orixá*, o que é entendido pelo grupo como as marcas do *Orixá*, mais o “filho” será considerado portador do *axé* do seu *Orixá*, o que confirmará também o *axé* do seu iniciador. M. Mauss (1974) enfatiza que na ordem cultural nada é natural, tudo é arbitrário, e responde às determinações de cada cultura. O corpo, em suas posturas, obedece à relação significante/significado convencionado pelo grupo ao qual o indivíduo pertence.





SAÚDE

Trato a seguir, das influências que os habitantes do *Orun* (*Orixás* e Ancestrais) têm sobre os habitantes do *Aiyê*, interferindo no *axé*, a força vital que alimenta a vida e é alimentada por ela. A ação dos indivíduos e dos grupos também exerce influências sobre os dois mundos. Essa lógica sustenta o tratamento terapêutico e legitima o papel do sacerdote e o papel do consulente em sua própria cura. A doença pode ser reconhecida como um sintoma de que houve uma ruptura do equilíbrio entre as forças que fazem fluir a vida (o *axé*).

A doença torna-se também um chamado vocacional ao Candomblé, pois através do sofrimento, inicialmente, pode-se chegar à apreensão dos conceitos filosóficos da Tradição de *Orixá* (*orí*, *axé*, *abá*, *iwá* e outros), posteriormente. Mudanças de comportamentos, psicológica e socialmente falando, garantem ao adepto a mudança do estado de vítima (de homem e deuses) para o de condutor de sua própria vida. O que, chama de “auto-iniciação” (palestra, em S.Paulo, 2011).

A ideia de que o desequilíbrio entre as dimensões que compõem o ser humano causa a doença e os sofrimentos parece fundamentar-se no mito que conta da separação entre o *Aiyê* e o *Orun*. O restabelecimento da “unidade” perdida se dá no reconhecimento do dom e da dádiva dos *Orixás* e na retribuição dos humanos pelas oferendas, *ebós* e sacrifícios – a maior oferenda é a própria “cabeça”, dando-se à ligação de *Aiyê* e *Orun*, que acontece no transe.

A iniciação, então, é uma estratégia de cuidado de si mesmo, pela entrega aos cuidados do *Orixá*. Por sua vez, o iniciado é “zelado” nesse processo de ajuste, assentamento, ou organização da cabeça.

A Cosmologia dos *Orixás* e o Tratamento para a Saúde

Os *Iorubá* vêem o universo como uma cabaça partida ao meio. Um lado é o “*Aiyê*”, o lado de cá, do mundo invisível. O outro lado de lá, o “*Orun*”, o mundo invisível com suas forças ocultas e seus poderes. Esses dois lados não estão muito bem separados, apesar de estarem delimitados. Eles se interpenetram. O “*orun*” não é o céu, que está acima, esse céu





também está no mundo, no “*Aiyê*”, tanto embaixo como abaixo, dentro da terra (SANTOS, 1993, p. 53, 54).

A vida é influenciada pelas forças do “*Orun*”, assim como as do *Aiyê* (a natureza) e pelas ações que o indivíduo e o grupo implementam. Estas ações influenciam positivamente ou negativamente nos dois mundos. O respeito às forças da natureza, (intra e supra-materiais) acarreta um “*axé*”, força vital, que alimenta e é alimentada pela vida. Que é o que sustenta, mantém e nutre a saúde. Percebi um aspecto na noção de saúde que transcende à corporeidade, é mais amplo e filosófico- é a ideia de “prosperidade”.

“Prosperidade é mais que riqueza material” (*Babá King*, S.Paulo, em 2011), ela toca as construções subjetivas de sucesso, fertilidade, felicidade e *Axé* ligadas ao cumprimento do destino, pelas posturas e comportamentos.

O “*axé*”, tanto quanto energia material, é também considerado uma energia espiritual que impulsiona a espiral infinita das possibilidades (o “*abá*”). É a realização das possibilidades. Realizar é o cumprimento do destino humano e conseqüentemente a ideia de presença de saúde.

As forças invisíveis, os *Orixás*, ancestrais, e espíritos, influem no funcionamento do mundo e da vida das pessoas. Suas vontades e ações de lá, afetam os eventos no lado de cá. Em outros espaços e em outros tempos, essa influência é ainda sentida na vida dos devotos de *Orixá*, e os afeta hoje, quer seja na África ou no Brasil. Mas além dessa influência exercida pelas forças invisíveis (*Orixás* e ancestrais) há a grande força que as sanciona ou as neutraliza. É a força do ser humano – a força do “*Orí*”. O conceito de “*Orí*” (cabeça) é essencial para entender a noção de saúde, doença, bem e mal, individualidade e coletividade para os *Iorubá* e seus descendentes, culturais e/ou espirituais.

Os sacerdotes, *Babalaôs*, *Babalorixás* e *Iyalorixás* são a liderança religiosa e política dos grupos *Iorubá*.

No Brasil, os títulos e cargos políticos ficaram gravados simbolicamente nos postos sacerdotais, executivos ou honoríficos, da intrincada hierarquia do Candomblé. Como herança africana *Iorubá*.

Na África, mesmo com as mudanças institucionais acarretadas pela colonização britânica,

as práticas políticas de exercício do poder e da administração dos problemas comunitários (são) apoiados em suas crenças e valores mais decisivos.[...] Sendo de importância crucial o culto aos ancestrais e aos orixás, em cada aspecto da vida,





compete ao governante evocar o orixá apropriado, usando sua capacidade em prol da comunidade (SÁLAMI, 1999, p. 22, 24).

As lideranças desempenham um papel importante na cura das doenças corporais e espirituais, ou ainda, sociais. A liderança é ampliada pelos diversos serviços e competências que deve acumular.

Pela observação em campo, ao longo destes anos constatei que os sacerdotes são iniciados nos cultos aos *Orixás* da natureza e a outras forças ligadas aos ancestrais e espíritos de diversas categorias, e devem percorrer um longo caminho em sua formação, e legitimação. A rigidez proclamada na preservação da “pureza” do culto estrito dos *Orixás*, e à maneira *Nagô* (de nação Keto), muitas vezes camufla outros saberes e outras práticas. Os processos de formação são mais ou menos longos, segundo suas especialidades, e conferem a esses sacerdotes a possibilidade de mediar, negociar, apaziguar e propiciar as forças invisíveis. Essa mediação é legitimada pelo longo preparo e aprendizado dos sacerdotes no manejo de ervas e elementos da natureza, de rituais, orações e encantamentos que evocam o *axé* de cada elemento, das ervas que compõem os banhos, dos *ebós* e sacrifícios que constituem os processos terapêuticos na busca da cura. A dedicação ao aprendizado e às práticas rituais, acrescido pelo poder recebido pelas iniciações e etapas iniciáticas vão potencializando o sacerdote. E tornando-o com maior credibilidade junto ao consulente. Os poderes de clarividência, de curar e transmitir energia curativa, evocar e ser atendido pelos *Orixás* e a capacidade de indicar as terapias corretas para cada caso são recebidos pelas iniciações. São também como um prêmio espiritual pelo bom uso do *axé* recebido, e pelo cumprimento do destino pessoal, familiar ou grupal, em relação à continuidade das tradições.

O tempo e a seriedade, isto é, a experiência e a postura ética com que o sacerdote exerce suas funções o colocam em posição de liderança em relação a outros sacerdotes, que podem até ter passado pela mesma formação e mesmos rituais de iniciação. Há uma diferença entre conhecimento técnico e “*axé*”, procedimento e eficácia curativa. Um aspecto importante para se entender o poder dos sacerdotes como mediadores entre os dois lados do mundo, é essa diferença entre conhecimento e *axé*. Uma pessoa pode ter adquirido conhecimentos técnicos e informações a respeito de procedimentos e fazeres terapêuticos e não ter o *axé* desses saberes.

O *axé* é passado oralmente, pela boca, pelas palavras e pelas mãos de um sacerdote a outro. A “força divina” de um sacerdote se comunica e “desperta” a força divina de outro





sacerdote. Esse despertar é que potencializa os elementos naturais, materiais, físicos e químicos para a conquista da cura almejada. “Não é da minha boca. É da boca de A, que deu a B, que deu a C, que deu a D, que deu a E, que deu a F, que deu a mim. Que esteja melhor na minha boca do que na boca dos que me antecederam” (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011).

As rupturas que foram provocadas pela ação humana, devem ser apagadas e os laços devem ser religados para que se restabeleça a fluidez do “*Axé*”, a energia vital do indivíduo e do grupo. A doença é o sintoma dessas rupturas com o equilíbrio entre todas as forças que fazem fluir a vida. Para sanar essas rupturas deve haver uma mudança de comportamentos. Essa mudança faz parte dos aconselhamentos que o sacerdote faz aos consulentes. Os mitos, e o código de ética e comportamentos sociais do grupo servem de suporte neste aconselhamento. O jogo de Búzios é um meio para consultar os *Orixás* e obter a orientação quanto aos remédios e processos terapêuticos mais ajustados à situação do consulente.

A Doença como Chamado

Entre as motivações dos que buscam a filiação ao Candomblé e a devoção aos *Orixás*, terminando ou não em iniciação, que é a adesão mais profunda como sinal de comprometimento e oferenda de si mesmo, está a doença. A busca para sanar os problemas de saúde, e até a morte, é apontada por vários adeptos como a causa que os levou à religião. E é a razão de muitos que buscam contatos pontuais com o universo das religiões afro.

A doença pode ser vista então, como um instrumento de chamamento vocacional à religião dos *Orixás*.

A teoria nativa da iniciação sustenta que ninguém se inicia no Candomblé “porque quer”, mas porque sua iniciação é exigida pelo seu *Orixá*. Este costuma enviar sinais, que vão desde pequenos eventos insólitos e sonhos até crises pessoais mais ou menos violentas. (GOLDMAN, 2009).

A religião dos *Orixás*, entendida como filosofia de vida, através da apreensão dos conceitos de “*Orí*”, “*Axé*”, “*Abá*” e “*Iwá*”, pode aprofundar os significados dos outros aspectos que a compõem, devolvendo ao devoto o sentimento de responsabilidade diante da condução da própria vida e empoderando-o diante das adversidades. Isso o impede de atribuir seu sucesso ou fracasso às divindades ou a forças negativas externas. Aqui se encaixa sobremaneira, o que o *Babalorixá Sikiru Sàlámì* chamou de “auto-iniciação”, como um





percurso que só o indivíduo é capaz de trilhar, e o percorre sozinho, mesmo estando na coletividade.

A explicação cosmológica do mundo, da vida e da morte, junto com os conceitos filosóficos citados acima formam a concepção de pessoa desta cultura sobre a qual deposito meus esforços como estudioso. Essa concepção tanto marca a organização social dessa cultura quanto dá sentido pessoal à experiência da doença e do sofrimento. Além disso, oferece possibilidades de solução e transformação da doença em saúde e do choro em riso através das estratégias terapêuticas que unem conhecimentos técnicos (uso de plantas medicinais), rituais religiosos (analogias e performances metafóricas); e cuidados ao indivíduo que se encontra em uma situação de carência e sofrimento (apoio, atenção, afeto).

Entre Médicos e Curadores

Para vários autores (WULFF, PEDERSEN, ROSENBERG, 1994 apud CAPRARA, 1998, p. 123) torna-se necessária uma medicina mais humana, pois o restabelecimento do equilíbrio perturbado precisa levar em consideração a experiência da própria doença. Andrea Caprara (1998) diz entrar aí a figura do “médico ferido”. Essa nova visão de médico considera os aspectos da personalidade, as experiências pessoais e a cultura, considerando o doente além do ponto de vista biológico (CASSEL, 1982 apud CAPRARA, 1998, p. 123). O médico consciente do sofrimento e da dor, e levando em consideração a integridade de sua vida, facilita a travessia da dor até o restabelecimento da doença. Essa deve ser a postura do “organizador de cabeças”, segundo Mãe Stella – o orientador que, organizando a dor, ajuda o doente a encontrar novamente a si mesmo e sua imagem curada.

A imagem do médico ferido é presente nas representações de várias culturas. É sabido que a doença é o marco liminar no Xamanismo indígena, quando o que foi curado passa a ser agente de cura. Os Xamãs indígenas embarcam em suas carreiras como um modo de curar a si mesmos. Segundo M. Taussig,

a resolução de suas doenças consiste em se tornar um curador, e a entrega a este chamado é uma batalha mais ou menos persistente com as forças da doença que está dentro deles, bem como em seus pacientes.[...] ao ser curado, ele também está se tornando um curador. Ao se tornar um curador, apresenta-se a ele a seguinte opção: ou sucumbirá à intrusão da morte, subsequente à perda da alma, ou permitirá que o trauma, causador da doença, e a ajuda do curador voltem a tecer as forças curativas em sua personalidade e em sua experiência de vida, transformando-as em uma força que transmite vida a ele mesmo e a outros (TAUSSIG, 1993, p. 418).





No caso dessa pesquisa, o médico ferido é identificado à figura de *Omólú* (ou *Obaluaiê*), o *Orixá* que contém em si, sob o mistério de suas palhas, a doença e a cura. Outra figura emblemática dessa polaridade é a figura forte de *Iya Mi Oxorongá*, a Mãe feiticeira que detém o poder gerador e ao mesmo tempo destruidor feminino, representado pelo útero preparado e pela menstruação.

Omólú significa “Filho do Senhor” e *Obaluaiê* “Rei, Senhor da Terra” (VERGER, 1992). Esse *Orixá* tem outros nomes como *Xapanã*, em *Iorubá*, mas não é chamado por esse nome, por temor. No Opô Afonjá é chamado de “Velho” ou “*Babá*”. Suas danças representam espasmos do corpo, apontam para a terra, e dobrando o corpo como sinal da velhice. Sua relação com a terra e a morte é representada em seus mitos e danças. Neles aparece a sua ligação com as doenças, especialmente as doenças da pele, e o estigma da doença, representado pela invisibilidade e a separação. *Omólú* se apresenta todo tampado pelas palhas da costa, escondendo suas feridas. Sua vestimenta é composta do *filá* (um capuz) e do *Azê* (um saiote, que cobre todo o corpo).

Sua forte ligação com a terra denota vida e morte. A terra é fértil, de onde brota vida, mas é também lugar de morte. Compõe corpos na germinação das sementes e des-compõe corpos, devolvendo a lama primordial à *Nanã*, sua mãe mitológica, como conta um dos mitos da criação. Nesse mito, *Nanã* empresta a *Oxalá*, sua lama para modelar os corpos, com o trato de que em um determinado tempo essa porção seria devolvida à terra – assim criou-se a morte, ao mesmo tempo da vida (PRANDI, 2001; MARTINS, 2008). Doente e curador, médico e doente, admirado e rejeitado. São essas as experiências de *Omólú*, como “médico ferido” no dizer de Andre Caprara (1998).

O cetro que ele carrega, o *Xaxará* é o emblema de seu poder de cura. Ele é usado como a vassoura de *Omólú*. Ele é feito de nervuras das folhas do dendezeiro, árvore sagrada, e representa a multiplicidade dos filhos numa cadeia infinita de ancestralidade. Essa riqueza também é simbolizada pelos búzios que adornam o *Xaxará* e suas vestimentas. Outro símbolo de *Omólú* são as cabacinhas (ado) que contém remédios. Essa magia curativa é partilhada com *Ossain*, o *Orixá* da magia e do poder das plantas.

A pipoca, sua oferenda preferida, faz analogia às feridas que estouram pelo corpo (sarampo, varíola, peste), e à quentura da terra fértil. A pipoca é usada nos *ebós*, como banhos de purificação.





No *Opô Afonjá* em Salvador, toda primeira segunda-feira do mês, ao amanhecer, os filhos da Casa de *Omólú* se encontram para o “*Osé*”, a limpeza da casa, dos objetos sagrados, rezas e oferendas. Todos os outros iniciados do Terreiro podem levar seu balde com água para *Omólú*. Só não podem passar o limiar da porta – é um interdito. Tudo deve acontecer em silêncio, pois a palavra é perigosa e uma palavra equivocada pode trazer consequências desastrosas. A saudação a *Omólú* é *Atôtôo!* – traduzida como Silêncio!

Àdúrà ti Omólú (em Iorubá)

Omólú ìgbóná ìgbóná zue
Omólú ìgbóná ìgbóná zue
Eko omo vodun maceto
Eko omo vodun na je
Ìjòni le o Nàná
Ìjòni le o Nàná ki mayò
Nàná ki mayò ki n a lode
Fèlèfèlè mi igba nlo, ajunsun wale
Meré-meré e no ile isin
Meré-meré e no ile isin
Esinbe meré-meré osú láyò
Esinbe meré-meré osú láyò
Oba alá tun zue obi osùn
Oba alá tun zue obi osùn
Iya lóni

(em português)

Omólú, Senhor da Quentura
Sempre febril produz saúde
Educa o filho castigando
Ele é capaz de fazer definhar na secura
Habilmente ele enche a nossa casa de prosperidade
Coloca nossa alegria em evidência.
Rei que nasceu como o Sol,
Pai do Vermelho.
Nesse dia em que há doença, infelicidade,
sofrimento, tosse, dificuldade, aflição
Suplico diariamente
Suplico diariamente, Pai Vermelho.

(Fonte e tradução: *Babalarixá Adekunle Ogunjimi*, São Paulo, 1998)

Escutei comentários de iniciados, em Salvador, ao longo dos anos, que interpretam a doença como castigo do *Orixá*, pelas faltas cometidas, ou pelo não cumprimento das “obrigações com os *Orixás*”. É frequente no Candomblé a visão da doença e da penúria como um castigo. Para Mãe Stella, a doença, ou outra dificuldade é consequência do comportamento de cada um, e da quebra dos fundamentos relacionados ao *Orixá*. Isso faz com que as pessoas fiquem mais fragilizadas pela falta do *axé* do *Orixá*, que se afasta (entrevista, 2011).

A doença pode ser interpretada como um produto cultural, pois a cultura organiza a experiência de doença e do comportamento, de maneira diferente nas diversas sociedades (CAPRARA, 1998). Segundo Kleinman (1980 apud CAPRARA, 1998, p. 132, 133, 134) existe um processo explicativo, no qual são produzidas as imagens e os símbolos ligados à doença⁵.

⁵ Símbolos são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (GEERTZ, 1989, p. 68).





Nessa perspectiva, as práticas médicas também são determinadas culturalmente. A medicina ocidental vem construindo seus próprios objetos de conhecimento determinados por processos culturais específicos (GOOD, 1994 apud CAPRARA, 1998, p. 132 e 134). Os estudantes entram no universo médico adotando práticas definidas na observação que modelam a realidade de modo específico, ignorando na prática clínica a outra dimensão da doença, a dimensão experiencial – a percepção do sofrimento e a vivência da dor à maneira do paciente.

No pensamento de Gadamer (1994 apud CAPRARA, 1998, p. 123, 124, 133), há a necessidade de que o médico seja sensível à experiência do paciente fazendo o objeto de observação se transformar em um novo objeto. Esse percurso é um pouco similar ao psicanalítico, que vê na capacidade de expressar a dor, a força para dissolvê-la.

Escutei em 1997, uma narrativa da finada Tia Cantú (Ki Olorum Kosi purê! – o equivalente a: Que descanse em paz!):

Eu vinha pra Roça (o Opô Afonjá) a gente descia lá embaixo na ladeira do Cabula e tinha que vir a pé, uns dois quilômetros até aqui em cima. Já estava anoitecendo e eu sozinha. Era só mato aqui, e a estrada antiga do retiro. Quando foi, eu vi um babá (Egun, espírito) plantado no meio da trilha. Morri de medo. Eu sou de Xangô, não é? Mas pensei: Tenho que chegar e só posso passar por aqui. Fui aproximando, toda arrepiada, quando cheguei pertinho, ele sumiu! A gente tem que enfrentar o medo!

No Candomblé a imagem do “médico ferido” pensado por Caprara (1998) vai além de *Omolú*; se completa pelos curadores que experienciaram por si próprios o caminho da doença e da cura. São frequentes as narrativas dos que se aproximaram do Candomblé na busca de restabelecimento e cura. Através dos *ebós*, *borís* e iniciações, recuperam não só o “*axé*”, mas também identidade, pertença coletiva e sentido para a vida.

O médico, quando recebe o paciente no consultório, tenta compreender pelos sintomas descritos por ele (a anamnese) que doença pode ser diagnosticada e que tratamento deverá ser presente. Por mais autoritário e assimétrico que seja o modo que se dê essa relação, tem que haver um encontro entre os dois lados: o médico deverá compreender a descrição e mesmo a explicação do paciente em relação ao seu sofrimento e o paciente deverá aceitar o tratamento e se sujeitar ao percurso terapêutico (HELMAN, 1984 apud CAPRARA, 1998, p. 133). Segundo a lógica do modelo explicativo de Kleinman (1980) o médico deve tentar compreender como o paciente e seu meio social interpretam a origem e o sentido da doença, e





como a vivem emocional, social e comportamentalmente. Esse autor considera a doença como uma expressão polissêmica, como uma rede de significados. A própria narrativa da experiência da doença feita pelo doente, a relaciona à visão do mundo e traz resposta à sua doença, reafirmando valores culturais, ou até questionando-os.

Quando um consulente chega à mesa do jogo de Búzios, o sacerdote procura perceber quais as suas inquietações, suas experiências aflitivas e emocionais. Que tipo de doença ele classifica pelos sintomas descritos – “doença de médico”, “doença espiritual” ou “doença psíquica”. Babá King afirma que “busca-se no jogo (jogo de búzios) o conceito da doença. Se ela é no sentido emocional, biológico ou espiritual. Tem doenças que não são naturais, são causadas por feitiços, fofocas, ataques verbais, depressão” (Babá King, entrevista, S. Paulo, 2012).

Orunmilá é invocado, como o testemunho do destino dos humanos – “*eleri ipin*”.

Àdúrà ti Òrúnmilà (em Iorubá)

Òrúnmilà Ajàná
Ifá Olókun
A sòrò dayò
Eléri ipín
Okitàbíri ti npa ojó ikú dà
Òrúnmilà jìre lóni.

(em português)

Òrúnmilà Ajàná
Ifá Olókun
Que faz o sofrimento tornar-se alegria
O testemunho do destino
O poderoso que protela o dia da morte
Òrúnmilà você acordou bem hoje?

(Fonte e Tradução: Babalorixá Adekunle Ogunjimi, S. Paulo, 1998)

Os Orixás são invocados e trazem pelas caídas dos búzios, os “*Odu*”, os caminhos da humanidade que se ajustam a situação daquele indivíduo. O diálogo entre divindades, o *Ori* da pessoa e a consciência do indivíduo intermediado pelo sacerdote. O papel do sacerdote-médico é “orientar o consulente na busca das perguntas corretas que ele deve fazer a si e às divindades” (Babá King, entrevista, S. Paulo 2012). Só ele mesmo poderá interpretar os mitos e *itans*, as histórias de *Ifá* que se encaixam em sua vida e dão respostas às suas perguntas mais profundas, aquelas que podem trazer a cura para o seu corpo e a sua existência.

Esse jogo dialógico de perguntas e respostas é uma espécie de exercício filosófico de maiêutica socrática, ao modo *Iorubá*. Isso significa que o consulente é quem melhor poderá responder às suas perguntas mais profundas, apoiado pelos mitos e histórias de *Ifá*, de onde





devem sair as indicações para o receituário do *ebó*. Aí entram em ação os elementos minerais, vegetais e animais detentores, transmissores e potencializadores do “*Axé*” curativo.

A experiência religiosa *Iorubá* determina seus itinerários terapêuticos. No texto “O papel da experiência religiosa no enfrentamento da aflição e problemas de saúde” (MOTA, C. trad. L. A. B; VILLAS BOAS, M. J. V. B., 2012), os autores apontam a religião como um caminho buscado para amenizar o sofrimento físico ou espiritual, individual ou familiar. Ela interfere nos processos de reinterpretação da experiência de corpo e doença e no modo de conduzir a vida, enfrentando as situações adversas. A análise dos dados da pesquisa citada mostra o papel da experiência religiosa na construção do itinerário terapêutico, através dos sentidos atribuídos à experiência do adoecimento pelo meio sociocultural dos sujeitos desta experiência, e de seus serviços de cura no suporte às situações de aflição e sofrimento.

Diante do fenômeno do adoecimento, “intensifica-se a nossa consciência da infinidade do universo e da finitude humana” (MENDONÇA, 2004 apud MOTA, op. cit., p. 673). Num entendimento fenomenológico de corporeidade (CSORDAS, 2008, 2004 apud MOTA, op. cit., p. 673), o corpo é entendido não como objeto, mas sujeito da cultura, no sentido de que é nas transformações experimentadas pelo corpo durante o tratamento e nas relações construídas nesse processo, que é construído o significado da experiência com o sagrado. O Candomblé torna o corpo como o lugar da experiência, e o meio pelo qual os indivíduos (e as divindades) atuam no mundo, assumindo-o. A cura pode ser mais um processo de busca, do que de adesão religiosa. Cada vez mais instrumentalizadas pelas informações, e pelas ofertas de serviços religiosos diversos, as pessoas ao invés de buscar fortalecer seus vínculos religiosos atualmente se sentem mais livres para buscarem o que no momento parece vir ao encontro de suas necessidades. Prandi (2005) trabalhou esse fenômeno, do que ele chama de “consumismo religioso”. Segundo o autor, a agência dos serviços religiosos oferece ao não-devoto a possibilidade de encontrar solução para o problema não resolvido por outros meios, e oferece alternativas que se pode pôr de lado, sem a necessidade de rupturas dramáticas com seu meio sociocultural e religioso. Sem maiores envolvimento ou sem o empenho necessário a uma “conversão”. O Candomblé não é uma religião proselitista, por que acredita que o devoto do Orixá, o é por predestinação. Como é uma religião mágica, que faz uso de forças consideradas sobrenaturais para intervir no mundo, e que por isso, privilegia o rito e os segredos iniciáticos, o que aparece ao público é seu o aspecto festivo. Todo o movimento interno, suas concepções, seu constructo cultural e religioso não se dá a conhecer. As





cerimônias e sacrifícios não são abertos nem mesmo a todos os membros de um mesmo terreiro. O segredo iniciático seleciona os participantes de acordo com os níveis atingidos pelo iniciado e devoto. Isto pode colocar o Candomblé mais facilmente como um produto a ser consumido por suas festas, por sua estética, música, dança e culinária, até mesmo como lazer. A flexibilidade em atender os que se aproximam em busca de serviços esporádicos, para respostas às suas demandas específicas pode criar uma relação mais afrouxada entre o consulente ou “cliente”, e o sacerdote ou a Casa. Essa relação pode prescindir da iniciação. Mas por minha vivência de campo ainda não vi alguém que passasse pela experiência de aproximação com “as coisas de Santo” no dizer nativo, e saísse sem nenhuma marca ou questionamento existencial.

A experiência religiosa hoje parece apontar para um processo de recuperação dos sentidos como linguagem significativa. O conflito entre emoção e razão que perpassa a experiência moderna no Ocidente, parece dar lugar a uma nova relação onde razão e coração andam juntos. Não se trata de escolher entre o dogma e a experiência, mas de buscar a autenticidade afetiva nas vivências espirituais incorporadas nas trajetórias pessoais. (STEIL, 2001, p. 124 apud MOTA, 2012, p.673).

Segundo Mendonça “é possível ter uma experiência mística sem estar necessariamente filiado a uma religião (MENDONÇA, 2004 apud MOTA, op.cit., p. 673).

Atualmente os processos de adesão e conversão religiosa são marcados pela fluidez, resultando numa reconfiguração de itinerários terapêuticos, que enfatiza a experiência mística com o sagrado, mais que a fidelidade às instituições religiosas.

Muitas vezes o doente procura as duas formas de tratamento para a saúde, a biomedicina e as terapêuticas religiosas, transitando entre elas com liberdade. Ou pode eleger outras alternativas, religiosas ou não, na busca da saúde e da alegria de viver. Assim como a experiência religiosa, a trajetória terapêutica pode ser um caminho múltiplo, onde o doente combina formas variadas, fazendo o seu próprio arranjo, aquele que o deixa mais confortável.

Eu tava com uma dor no joelho, e fui ao médico [...] A senhora tome seus remedinhos e faz sua “mangunjuba”! Eu ri e pensei, olha lá o que esse médico viu em mim? E depois fui ver com o Pai de Santo, e não é que o jogo disse a mesma coisa? Que não era pra operar não. Voltei nele, e na conversa, ele contou que um dia foi no interior, e chegou lá e viu uma panela de folha cozinhando. Perguntou pra mãe dele. Era chá. Pra nós são as folhas sagradas, né? A “mangunjuba” (risos), é o ebó e as folhas que estão nele (Maria José de Xangô, Salvador, 2012).

A experiência da aflição, doença, ou dificuldades sociais constitui a motivação mais frequente na aproximação ao Candomblé, de acordo com Costa Lima (1976). São muitos os depoimentos e narrativas como esta: ”Já sofri muito, passei fome. [...] E apareceu uma





sinusite brava, até que fiz meu Santo. Agora graças a Deus! Sou dedicada, sinto em paz, isso me traz saúde. Saúde é axé, é o amor que eu dedico” (Maria José de Xangô, Salvador, em 2012). A experiência com o sagrado leva à construção de um sentido para o sofrimento e esse sentido é mediado pelos símbolos e crenças compartilhados com o grupo. O grupo passa então a fornecer conceitos simbólicos contextualizados nos rituais, ou na vida. A valorização da corporeidade, dos sentimentos e da subjetividade está presente fortemente no Candomblé, pois os sentidos são sempre solicitados, pela estética, paladar, movimento, ritmos, etc.

As relações entre os seres (que vivenciam fatos sociais totais) geram símbolos e metáforas. A arte e a religião são produtos das metáforas, e produtoras delas, mais do que estruturas legais e políticas. Sob essa ótica pode-se entender por que a experiência religiosa para uns, dura apenas enquanto arde no peito o calor da experiência do sagrado e da motivação que o levou àquela comunidade. Para outros, dura o tempo necessário para a pessoa perceber a diferença entre “communitas” e “estrutura”, de acordo com o conceito de Turner (1974). A estrutura consiste, segundo Lévi-Strauss, “num conjunto de classificações, num modelo para pensar a respeito da cultura e da natureza, e para ordenar a vida pública de alguém” (TURNER, 1974, p. 155).

A busca por um contexto religioso em momentos de dor parece mostrar que a fé e os conceitos oferecidos por esse contexto contribuem para uma sensação de coerência que influi positivamente no restabelecimento da saúde. No texto “O Feiticeiro e sua Magia”, Lévi-Strauss (1975a) afirma que a eficácia simbólica das terapias religiosas está ligada ao fato do curador, do doente e do seu grupo de referência, compartilharem as mesmas crenças em relação à doença e à sua cura. Então, doença e cura podem ser consideradas como realidades que se constroem no encontro entre subjetividades.

O curador, através de suas crenças oferece ao doente a possibilidade de dar sentido às doenças, à morte ou aos problemas, dando uma possibilidade de dizer o que estava indizível, incompreensível, sem lógica e caótico. A religião pode produzir sentido e significados, negociando esses significados dentro e fora dela, entre o terapeuta religioso, o doente e seu grupo. Nesse sentido, “a cura xamanística se situa a meio-caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas como a psicanálise” (LÉVI-STRAUSS, 1975b, p. 228).

Turner, para entender o processo do ritual (1974), analisa os rituais como um domínio especial de ação, que estabelece um diálogo com o mundo dos dramas da vida cotidiana, e representa esses dramas, segundo pontos de vista novos. Entendo que, o ritual por sua





performance, ou enquadres, segundo o conceito de enquadramento trabalhado por Goffman (1986 apud RABELO et al., 2002, p. 94), permite ao doente ver a necessidade de interpretar a situação sob novos parâmetros.

A narrativa é particularmente importante para o processo terapêutico pois o “desenrolar” de uma história pode sinalizar em si mesma uma solução: “é preciso enxergar a solução no problema” (*Babá King*, entrevista, S.Paulo, 2012). Falar sobre a doença significa que, à medida que organiza, ou reorganiza os pensamentos e as impressões que a situação lhe causa, o doente se redefine e reorienta sua ação. O uso dos mitos nas consultas traz para esse esforço de reorientação da ação, situações exemplares vividas por humanos e divindades diante das dificuldades humanas.

Na experiência do ritual, sons, ritmos, palavras cantadas, palavras ditas, movimento, posturas corporais, cores, cheiros e formas são dados em estímulo ao corpo para que ele se engaje, reagindo num tom afetivo. O ritual alcança uma compreensão conseguida através dos sentidos. Aí entra o conceito de corporeidade de Csordas (2008) e do corpo/sujeito.

No Candomblé presenciei a manifestação repentina do *Orixá*, devido à emoção de seu filho. Diz-se que “o *Orixá* entra pela emoção” (Marcos de *Oxóssi*, em Salvador, 2007). Ou sai – segundo aqueles que acreditam ser o transe, o vir à tona da personalidade mais profunda e inconsciente do indivíduo. (VERGER, 2000, p. 83).

Bastide vê o transe como “o resultado da pressão social sobre o indivíduo” e afirma que a crise mística não ocorre por acaso, que ela não cria seu próprio ritual, conforme com os doentes. Ela se inscreve num conjunto cultural, segue certo número de representações coletivas e pode-se dizer que

uma manifestação mística que começa em determinado momento e termina igualmente em outro momento dado, segundo sempre certas regras, longe de explicar o social, pode apenas explicar-se pela anterioridade do social sobre o místico. (BASTIDE, 1945 apud VERGER, 2000, p. 86).

Para Bastide, o transe é uma forma de psicodrama de Moreno, onde a pessoa se vê livre de seus conflitos através dos modelos, atitudes e representações coletivas fornecidas pela comunidade religiosa.

Nas vezes que presenciei a “virada” do *Orixá*, devido à emoção, as pessoas estavam fora do contexto religioso (sem cantos, tambores), objetivamente falando, fora do âmbito de sua realidade cultural. O processo parece ter sido deflagrado pela emoção repentina, como num arrebatamento.





O Candomblé é fundamentado na busca do sagrado. Essa busca é intermediada pelos rituais. Pela prática ritualística o indivíduo conhece a cosmologia e assume um lugar no complexo sistema de relações entre as dimensões objetivas e subjetivas.

A possessão busca re-ligar o *aiyê* e o *orun*, os mundos natural e sobrenatural. A doença é a antítese dessa ligação. Ela sistematiza a ruptura do equilíbrio e da ligação entre as duas dimensões na vida do doente. Esse desequilíbrio significa perda ou falta de “*axé*” – energia vital e existencial que possibilita ao sujeito o cumprimento de seu destino, que é a realização (*axé*). Essa ruptura ou desequilíbrio nas relações do indivíduo com as forças sagradas ocasiona sua vulnerabilidade às forças negativas corporificadas em toda sorte de situações desfavoráveis (doença, penúria, dores, insucessos, etc.) e um estado de confusão e auto-destruição. A consulta ao terapeuta religioso (*Babalawô*, *Iyalorixá* ou *Babalorixá*) mostra pelos jogos oraculares as possíveis causas e as possibilidades terapêuticas para remediar as situações e transformá-las. Modelos comportamentais são apresentados ao consulente através do “*corpus literário*” de *Ifá* e dele saem os remédios – os *ebós*. Esse tratamento consiste na utilização de banhos feitos da seiva de plantas e elementos minerais e animais, fumação com plantas, raízes e resinas aromáticas, banhos e ritos na natureza (cachoeira, mar, matos, estradas, etc.), grãos e outros elementos passados pelo corpo, oferendas de animais, flores, objetos, comidas e bebidas aos *Orixás*; o ritual do *bori* (culto à própria cabeça), retiros momentâneos, até a oferenda drástica- que é a iniciação.

O processo iniciático engloba todas as terapêuticas citadas até agora, num arranjo de todas elas, acrescido da reclusão, da liminaridade e do processo de integração, etapas que o caracterizam como um rito de passagem. Pelos rituais, todos os sentidos são conclamados a se redefinirem para reconstruírem o estado de Saúde.

Esta cantiga, recolhida e traduzida por *Babá King* (1999), apresenta um programa para o iniciado, ou para um consulente que busca transformar sua realidade. Através de uma sucessão de metáforas a respeito dos limites da realidade, aconselha a reconhecê-los e respeitá-los. Discorre sobre a importância de reconhecer os próprios limites, e através do auto-conhecimento, reconhecer o mau uso dos conhecimentos e o uso inadequado do poder que o conhecimento traz.





Orin Ifá (em Iorubá)

Narrador: Babalaô Fabunmi

*A tẹ ọ naa
Hee, a tẹ ọ naa
Ki o tun ara e tẹ o
Awo ki nle ikun
Awo ki nle ojo o
A tẹ ọ naa ki o tun ara e tẹ
Awo ki nsure
Gun igi okoko o
A tẹ ọ naa ki o tun ara e ta
Ki o ma fi iba
Nte ode wan idi wo
A tẹ ọ naa ki o tun ara e tẹ o
Bi odo ba kun
Ki o ma ma wo wo o
A tẹ ọ naa ki o tun ara e tẹ o
Bi igba ba já,
Ki o ma ma wo wo o
A tẹ ọ naa ki o tun ara e tẹ o*

(Narrado por Babalaô Fabunmi Sowunmi,
recolhido e traduzido por Babá King, 1999)

Cantiga de Ifá (em português)

Nós te iniciamos
Nós te iniciamos
Para que você faça uma auto-iniciação (tenha
consciência dos próprios limites)
Um iniciado não se atreve a caçar *ikun* (animal
feroz) sem armas
Um iniciado não se atreve a perseguir uma cobra
para matá-la, sem armas
Nós te iniciamos
Para que você faça uma auto-iniciação Um iniciado
não se atreve a subir na árvore *okoko* correndo
Nós te iniciamos
Para que você faça uma auto-iniciação
Um iniciado não se atreve a caçar sem ser um bom
caçador
Nós te iniciamos
Para que você faça uma auto-iniciação.
Quando o rio estiver muito cheio
Não se atreva a mergulhar sem saber nadar
Nós te iniciamos
Para que você faça uma auto-iniciação
Se a corda de subir ao alto do dendezeiro estiver
rompida não suba no dendezeiro
Nós te iniciamos
Para que você faça uma auto-iniciação





Sentidos de Doença e Cura – E as Estratégias de Zelo e Cuidado

O complexo sistema da religião dos *Orixás* oferece aos seus devotos símbolos e metáforas que são vivenciados e ressignificados no contexto de seu grupo local e em sua vida concreta. A cabaça, por exemplo, partida ao meio, simboliza a cosmovisão Iorubá do Universo. O mito conta a separação entre o *Aiyê* e o *Orun*, (PRANDI, 2001) e como os humanos e os *Orixás* que até então conviviam tranquilamente entre as duas dimensões, se distanciaram. Os *Orixás* sentiram saudade do tempo da liberdade. *Olorun* então permitiu que aqueles que fossem preparados pela iniciação recebessem os *Orixás* para que através de seus corpos os *Orixás* pudessem visitar o mundo e espalhassem a alegria do encontro entre o divino e o humano como num orgasmo amoroso.

Esse encontro, na descrição dos iniciados com o *Orixá*, através do transe, tem sempre um ponto em comum: a imagem do arrebatamento - “a força do *Orixá* te toma de tal jeito, te faz entrar profundamente em si mesmo, recolhido ao profundo do seu ser com tanta intensidade que o efeito disso é não outro que o de sair de si. Se perder no inefável, perdendo os sentidos, como num grande choque, ou na explosão de uma micro bomba atômica mística” (Odé Ofalomi, 2013).

A experiência do transe, avassaladora e desconcertante, fortalece a ideia de subalternidade do indivíduo em relação às forças cósmicas e naturais. A sensação de que essas forças envolvem e arrebatam, fazendo o indivíduo perder o controle de seu corpo, a censura de seus movimentos, ocasionando a perda de seus sentidos e a consciência de um tempo e espaço presentes, determinam esses sentimentos paradoxais de poder e ao mesmo tempo de subalternidade. O transe então é um momento íntimo de ligação entre o mundo físico (*Aiyê*) e o mundo ancestral e divino (*Orun*). O transe é um restabelecimento dessa unidade perdida entre as duas dimensões, levado às últimas consequências. Parece que seja essa a causa, para muitos que se aproximam do Candomblé por motivos de doença ou iminência de morte, de que a estratégia de cura seja a iniciação. A iniciação é o preparo para o encontro íntimo, que é o transe. É também paradoxal o fato de que esse encontro íntimo seja vivido no âmbito do público. O ponto alto (e esperado) dos rituais internos e das festas públicas é a manifestação dos *Orixás* através do transe e da possessão. Quando isso ocorre, a alegria é geral, e os





sacerdotes respiram aliviados porque significa que tudo foi aceito, a ligação foi restabelecida, o encanto aconteceu!

Em campo tive dois depoimentos aparentemente antagônicos: uma pessoa mais velha me disse que um iniciado que entrasse muitas vezes em transe mostrava desequilíbrio, “porque uma pessoa equilibrada não fica “dando santo” (referindo-se ao *Orixá*) toda hora” (Raimunda, Salvador, 2011). Outro me disse que o transe mostrava “o grau de aproximação, comunhão e interação do iniciado com o seu *Orixá*, a resposta” (Tiago, Salvador, 2012). Era prova de *axé* e valor, harmonia e integração. De fato, observei que é comum os iniciados mais velhos entrarem em transe sempre mais raramente.

Tanto no período anterior ao transe, durante e após, o zelo e o cuidado são os termos mais adequados para definir a postura do grupo em relação a quem está vivenciando o transe. Outra categoria nativa usada é o termo “zeladora” ou “zelador” para os *Babalorixás* e *Ialorixás* (SODRÈ, 1996).

Desde quando se diagnostica pelo oráculo que a pessoa deve passar pelo limiar da iniciação, a palavra “cuidado” se contextualiza. A pessoa deve “cuidar da cabeça”, dando um *bori*; “cuidar do corpo” tomando banho de ervas, realizando *ebós*, ou fazendo abstinências.⁶

“Cuidar do *Orixá*” no dizer das pessoas de Candomblé, significa também sacralizar assentamentos (santuários), mantê-los limpos, fazer oferendas e corrigir posturas que aproximem a pessoa ao *Orixá* e aproximem o *Orixá* a essa pessoa. O efeito desses cuidados é a cura, o equilíbrio e a paz interior e social.

A retirada desse *axé* acarretaria doenças e sofrimentos, pela perda de energia vital e forças que o capacitam ao enfrentamento das dificuldades da vida.

Não é prerrogativa do Candomblé atribuir causas e significados espirituais ao sofrimentos, eventos e carências (ou aos sucessos). A filosofia dos *Orixás* responsabiliza ou corresponsabiliza o devoto, ou qualquer um pelos próprios fracassos ou sucessos. A raiz da penúria e da carência ou de seu contrário, a fartura e a sobra, está no próprio sujeito. É sua agência no mundo físico e nas relações com o mundo espiritual que determina seus caminhos e o resultado deles.

⁶ O iniciado converte-se em um altar vivo de sua divindade e para que isso se mantenha firme (“assentado”) ele deverá observar tabus, restrições, práticas e rituais, comportamentos pessoais e coletivos e o não cuidado faz com que o *Orixá* o abandone e retire o seu *axé*.





Isso é reforçado pela concepção *Iorubá* de predestinação. Segundo Y.Kehinde Salami (2007) a pessoa humana, é composta de “*ara*”, “*emi*” e “*orí*” (corpo, respiro ou alma, e cabeça interior). *Orí* é o portador do destino, e é determinante no todo que compõe a personalidade e sua identidade. Y. Kehinde Salami considera a ideia de predestinação como um benefício moral e social para os *Iorubás*. “Não há dúvida de que a ideia da escolha do *Orí* e do destino que ele carrega permitiu que pensadores nativos *Iorubá* encarassem e tolerassem as diferenças na estrutura da existência humana”. Quer dizer, o *Iorubá* acredita que escolheu um *Orí* (antes de nascer), e que este é o portador de seu destino. Essa ideia pode aliviar da questão problemática das desigualdades sociais e dos sofrimentos. Uma pessoa deve manter boas relações com *Aiyê* e *Orun*, com as outras pessoas e com as realidades visíveis e invisíveis para que seu destino se cumpra, e seu *Orí* não seja transformado de bom em mau, pelas ofensas e negligências que ele cometer. Isso é levado em conta nas estratégias terapêuticas de cura, principalmente no “*Borí*”, o ritual de fortificação da cabeça exterior e interior (“*Orí Odé*” e “*Orí-Inú*”). Vale anotar ainda, que não é à toa que a iniciação é vista como “fazer a cabeça”. Como um conserto do que não está bem, organizando o que está em desarmonia e desequilíbrio. Mãe Stella de *Oxóssi* afirma que “a *Iyalorixá* é uma organizadora de cabeças” (Salvador, em 2010).





O EBÓ – SACRIFÍCIO

Neste capítulo, discuto o *Ebó*, o “remédio”, através do qual se restabelece o “*axé*”. Elementos minerais, vegetais e animais são usados nas atividades rituais que o constituem. *Ebó* é oferenda e sacrifício, mesmo que haja diferenças entre eles. Explico o sentido do sacrifício de animais e da gravidade que o cerca na ritualística do culto aos *Orixás*. Há um sentido propiciatório, não expiatório.

O sangue alimenta e integra diretamente o grupo dos iniciados, e indiretamente toda a comunidade em geral, pois, da imolação dos animais (secreta) à festa pública, rituais, memórias, tradições, projeções e relações sociais são estabelecidas, firmadas ou restabelecidas. Essa é a diferença entre o abate e o sacrifício de um animal: A dinâmica de vida e de morte, e o universo simbólico que isso acarreta.

Pretendo explicar a dinâmica do *ebó*/oferenda e o lugar na “teia de significados” (GEERTZ, 1989). Como o entendimento do que seria um *Orixá* passa pela encruzilhada entre natureza e cultura, falo sobre o lugar da oferenda, no lugar do *Orixá* (natureza). Os elementos escolhidos, os lugares e os destinatários das oferendas mostram as visões dos *Iorubá* (seu “*ethos*”).

Faço uma pequena reflexão sobre a concepção dos alimentos no Candomblé, apresentando a ideia de que “tudo come”, e deuses e homens se alimentam reciprocamente, na mesma mesa.

Assim como a doença não é vista como um fenômeno puramente biológico e corporal, a saúde servida através da comida é também um fenômeno social, cultural e espiritual (ou psicológico, religioso).

A cozinha também é um lugar iniciático, em certo sentido, porque fundamentos são passados através da manipulação de ingredientes, elementos, modo de ver, fazer e saber.

Começo a lançar a reflexão sobre a ideia das representações sociais, trabalhadas por Durkheim (2008). Nas oferendas, nos sacrifícios e na natureza há mais do que coisas ou fatos; há relações sociais entre os homens, e destes com o sagrado. Tento fazer uma comparação entre a lógica da dádiva teorizada por Mauss (1974) e os rituais da Tradição de *Orixá* que vem no reconhecimento e na retribuição a reciprocidade necessária para a fluência da vida. As





ideias de conectividade e reciprocidade se realizam nas oferendas e traços sacrificiais, como um jogo relacional onde os vínculos são firmados ou rompidos. O sacrifício é uma dádiva (dar, receber e retribuir). Há uma intencionalidade da retribuição, que é o *axé*, como dom. A circularidade então é mantida (ideia de saúde). Esses elementos fornecem para o Candomblé, o material para várias de suas representações sociais estruturantes e estruturadas.

***Ebó* - Oferendas e Sacrificios**

Ebó pode ser entendido como purificação. É um ritual que é revestido de maior ou menor intensidade, dependendo da situação da pessoa e das orientações fornecidas pelo jogo oracular. Por isso o uso de folhas, utensílios, objetos, animais e oferendas, pode variar bastante. E também podem variar os procedimentos do *ebó*. Geralmente começam com o uso de grãos ou outros elementos, e folhas, com a intenção de descarregar forças negativas que estiverem acompanhando a pessoa. É a “limpeza” ou “descarrego”. Os elementos são passados no corpo da pessoa acompanhados de cânticos e preces. Finaliza com um banho de plantas e ervas maceradas e pode ainda ser complementado com a fumeação, quando a pessoa é incensada com ervas desidratadas e resinas aromáticas.

Observei algumas vezes, o uso da palavra *ebó* como sinônimo de oferenda. Mesmo o sacrifício, pode ser considerado uma oferenda. Mauss faz uma distinção entre estes tipos de oferenda, que julgo pertinente no universo do Candomblé. Há características em comum, sendo a principal delas, o fato de um sacrifício ser por si mesmo uma oferta, um tributo de reconhecimento, desejoso de reciprocidade; além de ambos (sacrifício e oferenda) serem, pelo ato religioso, uma ponte estabelecida para a comunicação dos homens e divindades e para a partilha de seus poderes. Com efeito,

não há oferenda em que o objeto consagrado não se interponha igualmente entre o deus e o oferecedor e em que este último não seja afetado pela consagração. Mas se todo sacrifício é, de fato, uma oblação, há oblações de espécies diferentes [...]. Deve-se chamar “sacrifício” toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela, é destruída, embora o costume pareça reservar o termo apenas à designação dos sacrifícios sangrentos. É arbitrário restringir desse modo o sentido da palavra. (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 17, 18).

Mantendo as dimensões de cada caso, o processo da consagração é o mesmo, tanto para um animal, um bolinho de farinha de milho (o *acaçá*), uma folha, ou um animal.





Outra característica do sacrifício é o fato de que nele, a consagração irradia-se para além do objeto, ou coisa consagrada. Ela atinge a pessoa que forneceu esse objeto, o ofertante. Através desse ato, ele não continua sendo no final, como era no começo. Passa a carregar um caráter religioso (ou místico) que não possuía anteriormente, desfazendo-se de um estado que lhe era desfavorável. Segundo Mauss, “chegamos então à seguinte fórmula: 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” (MAUSS, op. cit. p. 19)

Babá King (2011) veiculou uma publicação dirigida aos iniciados e amigos do *Oduduwa* Templo dos *Orixás* de Mongaguá, na qual ele fornece várias informações a respeito dos fundamentos da Religião Tradicional *Iorubá*. Ele esclarece que o *ebó* é um ato litúrgico de comunhão entre homens e *Orixás* e um dos recursos fundamentais de transformação das dificuldades de ordem natural ou social. O *ebó* visa à superação das dificuldades e a conquista de condições que possibilitem o desenvolvimento pessoal e/ou grupal. O *Babalorixá* explica que,

Na concepção *Iorubá* os problemas se enquadram em quatro categorias fundamentais: (1) os naturais ou sociais; (2) os decorrentes de incapacidade pessoal; (3) os decorrentes da ação de forças ou energias suprassensíveis; e (4) os provocados por atos de magia ou feitiçaria. (REVISTA IFÁ, Janeiro 2011, p. 14).

O oráculo diagnostica e indica os meios para resolver ou atenuar os efeitos negativos na vida do indivíduo. As consultas oraculares a *Ifá*, o *Orixá* do destino, ou pelo *Jogo de Búzios*, traz sempre a recomendação de um *ebó*. *Ebó* é o remédio. As indicações se encontram nos mitos milenares que compõem o “corpus” literário de *Ifá* (SÀLÁMÌ, 1999). As situações que exigem a realização de um *ebó* são: a cura, para neutralizar um mal já instalado; a prevenção, para evitar o mal e as possibilidades dele ocorrer; e o poder atrativo que possibilite a aquisição do bem-estar.

O *ebó*, em seu poder curativo, preventivo e atrativo, age para aliviar a dor e a situação de sofrimento, neutralizar o mal e superar as dificuldades. O *ebó* age para “descarregar” energias contrárias, curando as pessoas de sua interferência na vida delas. É um ritual propiciatório que promove o restabelecimento físico e espiritual através de elementos dos reinos mineral, vegetal e animal que estabelecem as comunicações necessárias entre os mundos visível e invisível. Essas comunicações favorecem a ação dos *Orixás* para o bem-estar dos humanos.





De acordo com *Babá King*,

nem o Jogo, nem suas recomendações substituem o esforço. É por isso que não deve existir a banalização das consultas e dos ebós: deve-se adotá-los em momentos estratégicos, mas não se pode depender deles, substituindo a própria atuação na vida por soluções mágicas. (SALÁMI, in Revista Ifá, 2011).

Em suas conversas e palestras, em Mongaguá, *Babá King* enfatiza que as situações podem ser modificadas através de um ebó, segundo o sistema *Iorubá*, mas “muitas orientações de ebó se complementam com orientações a respeito de condutas”. (SALÁMI, in Revista Ifá, 2011).

No ritual do *bori*, que é um *ebó* para a “Cabeça”, ou mesmo o *ebó* propriamente dito, quando o consulente, ou doente é esfregado com elementos variados na intenção de limpeza, e transformação, ainda que em escala muito inferior a uma iniciação, também ocorre um “rito de passagem”. Como o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, ele é feito para que haja um recomeço, para que o atual seja um “outro”: Deixe de ser “doente” e seja “saudável”, deixe um caminho ruim (*buruku*) e conquiste um próspero (*irê*). O *ebó* é performático, no sentido de que por seu ritual, busca-se viver o processo, mais que assimilá-lo, ou pensá-lo. Por sua característica de transformação, pode se equiparar a um rito de passagem, no sentido de uma mudança de estado, mas não é a mesma coisa, na mesma profundidade. Podemos reconhecer no ritual do *ebó* três fases distintas como em um rito de passagem (VAN GENNEP, 1978):

- a) Separação: o indivíduo é afastado por um período do seu grupo;
- b) Margem: um período liminar (TURNER, 1974), como uma ausência de estatuto, a morte;
- c) Agregação: volta ao grupo, depois de ter adquirido um novo estado.

O processo de separação acontece a partir do momento que o consulente vai ao Terreiro, deixando sua vida, preocupações, celular, etc. Ao final da cerimônia, ele despe suas roupas, de preferência roupas bem usadas, que são rasgadas e “despachadas”. Ele é banhado, ou banha-se, com um banho preparado com o sumo de plantas e outros elementos, como raízes, sementes e também sangue de animal, quando necessário. A água que passa pelo corpo, cai pela terra, ligando-o a ela. Após esse renascimento, potencializado e “alimentado”, o consulente é vestido, ou veste-se, com uma roupa branca, limpa, de preferência nova. Agora, o consulente deverá repousar. Geralmente as pessoas ficam sonolentas e entram numa espécie de torpor, e a insuficiência da fala ou os limites da comunicação e do discurso, ficam





mais sentidos. O silêncio então deve ser buscado para a interiorização de todo o simbolismo vivenciado, e o sono é bem vindo.

O indivíduo então, após um tempo, deve voltar ao grupo, levando o aprendizado do ritual: sua experiência corporal, sua desestruturação inicial, no sacrifício, no despojar das vestes antigas, e depois na reestruturação pessoal com o banho lustral, na vestição da roupa limpa e nova, no silêncio povoado de sentido, no sono, no sonho e na volta ao convívio social.

O corpo se constrói pelo ritual, como um lugar sagrado, lugar interno de culto, receptáculo de força cósmica e por si mesmo, lugar de saúde.

Esse é um dos procedimentos de *ebó*, há vários outros, mas seguem esse esquema, com algumas alterações devido à variedade dos casos, das pessoas e do que o jogo de búzios aconselha.

A lógica da dádiva (MAUSS, 2001) se mostra nos rituais da Tradição de *Orixá* através dos valores de sua cultura religiosa como o reconhecimento do outro e de si mesmo. Esse reconhecimento estabelece a medida dos limites da condição humana e a sujeita às forças naturais e supranaturais que nela habitam. Tira o lugar central do homem na criação, porém sem desconhecer seu lugar privilegiado em relação ao seu poder de interferência na natureza. Esse reconhecimento pode desenvolver o sentimento de gratidão pelos dons recebidos e promover uma ideia de conectividade e reciprocidade. Essa reciprocidade se realiza nas oferendas e trocas sacrificiais, como num jogo relacional onde vínculos se estabelecem, ou se desatam. A própria saudação africana mais usual, é um sinal de reconhecimento: “*mojubá*”, *Mo* (Eu), *Ojú* (Olho, Vejo), *Ibá* (Saúdo, re-conheço, respeito).

Esses vínculos são consolidados ou neutralizados de acordo com as necessidades físicas, espirituais e psicológicas do indivíduo e sua busca de saúde e energia (*Axé*).

A oferenda ou o sacrifício é uma dádiva segundo o conceito de Mauss (2001), pois nela há as atribuições da dádiva: o dar, receber e retribuir. A oferenda mantém o funcionamento de uma economia do *Axé* (no sentido mesmo de *commercium*). Ela intermedia concretamente as várias dimensões que compõem o “*Aiyé* e o *Orun*” e as subjetividades que perpassam essas dimensões. Ela é socializadora, pois ela mantém as relações entre os indivíduos, famílias e grupos, e entre divindades, natureza e humanos. Ela causa desagrado e rupturas se não forem realizadas e acredita-se que a não fluência da vida seja interrompida pelo não cumprimento do dom e da dádiva e da obrigação “espontânea”. A gratidão é uma forma





de se colocar diante das divindades e forças naturais no reconhecimento do valor e lugar que cada um tem no universo.

Retribuir então é reconhecer, e acarretar uma dádiva maior por esse ato. Essa é outra característica da oferenda e da dádiva, a intenção que envolve sua prática. Sua prática é a realização do desejo de conseguir alguma coisa em troca. As dádivas circulam com a segurança de que serão retribuídas. Circulam “tendo como segurança a virtude da coisa dada que é ela mesma, essa segurança” (MAUSS, 2001 p. 108). Essa virtude aqui no meu entendimento é o “*Axé* africano” ou o “*mana*” para os Polinésios.

Humanos e divindades se servem uns aos outros e o que vai, volta e deve ser retribuído numa cadeia de dons e dádivas contínuas onde o *axé* é distribuído e realimentado pelo próprio processo em que ele é gasto. Esse complexo jogo de interações lido através dessas trocas simbólicas efetivas e concretas nos permite ver com novos olhos o paradigma do dom. Entra aqui mais do que a “obrigação”; é a escolha generosa e libertária de colocar em circulação um dom recebido, beneficiando-se do que traz benefícios ao outro. Tenho observado essa filosofia do dom de maneira mais clara e pragmática nas práticas rituais e sociais do Templo *Oduduwa*.

A questão do pagamento nas práticas terapêuticas e iniciáticas da religião dos *Orixás* entra nesta lógica.

O *ebó* e a oferenda segundo o sistema de crenças *Iorubá* trabalha o *axé*, a energia. Para esse sistema, tudo é energia no universo. Essa energia vem das coisas, perpassa as coisas e é emanada dos elementos que a compõem. A energia é colocada em movimento pela fé do proponente (chamo de proponente àquele que busca a cura, a solução de algo ou pede algo) propondo aos *Orixás* a mudança do estado atual das situações, ou do corpo, em caso de doença. A energia contida nos materiais, a energia de quem oferta a energia do oficiante (o sacerdote, ou mediados) e a energia do local, ou habitat do *Orixá* a quem se recorre, potencializados pela a energia do próprio *Orixá* serão colocados em relação para trabalharem na realização da intenção da oferta. Aqui é importante lembrar os conceitos de “*axé*”, “*abá*” e “*iwá*”. A realização desse pedido (o “*axé*”) parte do princípio de que a criação é perene de possibilidades (“*abá*”), mas conta com o caráter (“*iwá*”) e a capacidade do proponente em mudar rotas equivocadas e que tem trazido dano à sua vida física, social e espiritual. Esses conceitos se ligam ao poste central da filosofia *Iorubá* que é a noção de pessoa advinda do





conceito de “*Ori*”. É a divindade que mora no indivíduo e que pode ser o próprio indivíduo afinal, é quem sanciona o sim e o não, ou seja, a saúde ou a doença.

As evocações e oferendas visam aproximar as pessoas dos poderes ministrados pelas divindades. A ligação estabelecida entre as divindades e os humanos dão melhores condições para atingirem seus objetivos. O “*Ori*” da pessoa deve reconhecer essas qualidades e poderes. (SÁLÁMI; RIBEIRO, 2011).

A proximidade e o contato das pessoas em geral, e em especial o iniciado, com o *Orixá* é o eixo do sistema simbólico do Candomblé. Quanto maior a aproximação, maior será a força que garante a manutenção e o desenvolvimento da vida. No dar e receber e retribuir acontece a busca da unidade e acontece a troca de “*axé*”. Nessa troca também acontece a possibilidade da pessoa experienciar misticamente a ideia de macrocosmo representada pelo *Orixá* e por sua vez o *Orixá*, zeloso e cuidadoso, fazer a experiência da fragilidade microcós mica do corpo e sua limitação. É o caso do transe, por exemplo. A ideia de cuidado também se encontra no sistema de oferta e retribuição mantido através da oferenda ou do sacrifício. Há a reciprocidade do cuidado: “Se deixar de cuidar do *Orixá*, perde a força, e o *Orixá* se afasta”.

O “*ebó*” é um elemento importante para o equilíbrio entre as forças. Ele estabelece ou restabelece o “*axé*”, quando ele falta ou se desgasta. Nos processos terapêuticos de cura de doenças ou estados mentais negativos, os minerais, vegetais e animais são usados em atividades rituais em combinações que buscam atingir a saúde e o bem-estar físico e psíquico almejado.

“*Ebó*” pode ser considerado “remédio”. A palavra “*ebó*” significa sacrifício e vem de “*bó*” – alimentar. Na língua *Iorubá*, a palavra “*ebó*” define todos os tipos de sacrifícios (ou oferendas) e trabalhos espirituais. Ele pode ser feito para garantir que um indivíduo tenha saúde, mas também para que um evento ocorra satisfatoriamente, ou um desejo se cumpra. Para que permaneça e tenha continuidade uma situação desejada, ou acabar ou transformar uma situação indesejada, como a doença por exemplo.

Segundo Beniste (1997, p.279), “um *ebó* pode ser definido como um ato de se fazer uma oferenda”. Pode ser a oferta de um elemento mineral, vegetal, animal ou qualquer objeto a uma divindade ou entidade espiritual. É um ato mágico-religioso que busca as forças naturais que existem nesses elementos para atingir um fim determinado.





Há várias modalidades de *ebó*, de acordo com o que se almeja. Beniste (1997, pag. 280-288) os classifica assim: sacrifício de agradecimento, votivo, de apaziguamento, de prevenção, de substituição, de fundação, oferendas de comidas secas, com sangue, de sacrifício aos *Orixás*.

a. *Ebo Opé* – Sacrifício de Agradecimento. É oferecido como agradecimento às demandas por algum sucesso alcançado. A gratidão reforça o *Axé* e ajuda a não perder o que foi conquistado.

b. *Ebo Èjé* – Sacrifício Votivo. É feito para veicular um pedido, com a promessa de que se o desejo for alcançado, outras oferendas serão feitas, maiores e melhores.

c. *Ebo Ètùtù* – Sacrifício de Apaziguamento. Faz parte do diagnóstico do Jogo de Búzios ou *Ifá* para solucionar algum problema, doença ou crise em situações variadas. É como um acordo, ou aliança de paz.

d. *Ebo Ojúkòríbi* – Sacrifício de Prevenção. É feito para prevenir perigos. No início de algum projeto, por aconselhamento do Jogo de Búzios.

e. *Ebo Ayèpímìn* – Sacrifício de Substituição. Esse sacrifício é feito para tomar o lugar de pessoa ameaçada, ou doente. É como um substituto da pessoa ameaçada, ou doente. É como um substituto da pessoa no sofrimento dela.

f. *Ebo Ípilè* – Sacrifício de Fundação. Através do Jogo de Búzios, os *Orixás* dizem se o lugar da fundação é bom e se há espíritos maus que devem ser apaziguados naquele local. Também é feito por ocasião de outros eventos fundantes, ou seja, carreiras novas, negócios e até casamentos.

g. *Ebo Onje Gbigbe* – Oferenda de comidas secas. O Jogo de Búzios sempre determina os *ebós*. Eles estão interligados, como a consulta e a receita médica, o diagnóstico e o prognóstico e o procedimento terapêutico necessário. Nesse tipo de *ebó*, não há oferenda animal. Só comidas variadas – grãos, bolinhos e um cardápio variado incluindo objetos.

h. *Ebo Èjè* – Sacrifício com Sangue Animal. O sangue é fundamental em determinados rituais. Sangue é símbolo de vida, de energia.

Todas as oferendas e os animais oferecidos para o sacrifício variam de acordo com as situações, os objetivos e os *Orixás* ou entidades cultuadas segundo a necessidade específica. São levadas em consideração as interdições e tabus dos *Orixás*, de acordo com seus mitos e conforme as suas preferências e domínios.





De acordo com a situação e a energia necessária para cada situação, então um tipo de animal é oferecido: Os da terra (boi, cabra, bode, carneiro, porco, galinha, galo, caramujo, ou outros). Os do céu (pombo, aves); aqueles das águas (peixes, patos e outras aves aquáticas).

Curioso (mas não irrelevante!) o fato de que os *Orixás* são identificados em sua essência com os animais e folhas. Cada *Orixá* tem características e princípios correspondentes, por exemplo: *Oxum* e *Iemanjá*, *Orixás* dos Rios e Mares “são” peixes, *Oxóssi* o Caçador é um coletivo de animais mas se indentifica muitas vezes com pássaros das matas; *Ogun* com o cachorro, *Xangô* com o carneiro, *Oxalá* com o caramujo, e por aí adiante.

Cada animal, folha, semente, mineral ou objeto oferecido tem uma simbologia própria e obedece a um diálogo, comparativo e analógico. É feita uma analogia entre o lugar da natureza de onde vem cada animal, mas a natureza própria de cada animal. Por exemplo, quando no sacrifício se cobre os objetos sagrados com as penas das aves, diz-se à divindade que “assim como a galinha protege sob suas asas, seus pintinhos, pedimos a proteção dos *Orixás*.” Que os devotos estejam sob a proteção daquela divindade.

Os sacerdotes sabem os termos para negociar com as forças invisíveis, os gastos e os desgastes dessas forças e devem ter certas habilidades para acessar essas realidades e as diversas dimensões do “*Aiyé* e do *Orun*”. Quanto maior é a prática no “comercium” com essas forças, maior a possibilidade de acesso do sacerdote a elas, maior a possibilidade de obter o atendimento dos pedidos e chamamentos, pois maior é o *Axé*.

Durante as observações em campo presenciei ocasiões em que a palavra de um sacerdote foi elucidatória na interpretação de uma narrativa ou mesmo como o próprio narrador de sonhos, visões ou memórias de fatos do passado para ajudar na resolução de casos parecidos, no presente. Os sonhos indicam remédios e soluções.

O Sacrifício – Fluxo de Morte e Vida

O sacrifício ritual de animais não é uma prática exclusiva das religiões de matrizes africanas. A religião judaica também sacrifica, e há várias narrativas de sacrifícios e oferendas pelos livros que compõem a Bíblia. Os muçulmanos, por ocasião do término do período do Ramadan sacrificam um cordeiro, e gregos e romanos sacrificavam aos seus deuses em grandes festivais populares. Isso acontece também na Índia Védica. Mauss e Hubert (2005),





em seus estudos sobre a natureza e a função social do sacrifício, descreveram e analisaram o sacrifício em diversas culturas do Ocidente e do Oriente.

O sacrifício sugere uma idéia de consagração, de entrega e ofertório. De fato, um sacrifício implica uma consagração, pois “em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso-ele é consagrado” (MAUSS, 2005, p. 15).

No Candomblé, que se denomina de “Batuque” no sul e “Xangô” no norte do Brasil, na Santeria Cubana, no Omolokô e na Tradição do Culto Africano de *Ifá* dos *Orixás* em sua nova diáspora pelo mundo, encontra-se a prática ritual do sacrifício. Exceto na Umbanda, que mesmo sendo uma religião afrodescendente tem essa prática como algo raro, ou quando alguns terreiros buscam se aproximar dos ritos africanos. Na Umbanda, mais próxima do Espiritismo Kardecista e do Catolicismo popular, há uma outra concepção do sacrifício e do teor energético do sangue, bem próxima de uma visão evolucionista.

Bastide afirma que esse ritual não é propriamente secreto, mas só se realiza diante de um número pequeno de pessoas, todas iniciadas. Segundo ele, “teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a “barbárie” ou o “caráter supersticioso” da religião africana (2001, p.31). Nos rituais de *Orixá* onde o sangue tem conotações positivas, observo que ele é usado com parcimônia e cercado de respeito em seu derramamento. Ele não é desperdiçado e nem usado em demasia, exatamente pela ideia de poder vital que o envolve.

Existe uma diferença sutil, mas marcante, entre matar e sacrificar um animal. O sacrifício ritual é uma prática religiosa milenar e é fundamental nas religiões africanas e afrodescendentes. Por isso é revestida de gravidade e de interdições, não ocorrendo por qualquer motivo. A parte da cerimônia de culto aos *Orixás* ou ancestrais onde se realiza o sacrifício é privativa e dela participa um número reduzido de pessoas, os iniciados na religião. Mauss e Hubert definem o sacrifício como “[...] um ato religioso que só pode ser realizado em atmosfera religiosa e através de agentes essencialmente religiosos” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 26).

A função do *Axogun* é de grande importância, por suas implicações rituais, pois o sacrifício é um dos atos simbólicos de mais efetividade do culto. Devido ao uso da faca e sua relação com o *Orixá Ogun*, associado ao ferro e aos instrumentos, o *Axogun* é também um devoto desse *Orixá*. Por isso antes dos sacrifícios, é costume pedir licença a *Ogun* e apresentar a faca sacrificial. Em sua falta, é o próprio *Babalorixá*, o chefe da comunidade que





assume sua função, se ele não designar um substituto. O *Axogun* age de maneira rápida para que o animal não sinta dor. Tudo é realizado segundo os passos de uma liturgia ordenada e rigorosamente seguida; ao som de orações, cantos, tambores, palmas, gestos e movimentos.

O animal é preparado anteriormente, deve ser alimentado e descansar, ficando no local. Antes do sacrifício ele é lavado, enfeitado e alimentado. Este é um costume observado no Candomblé.

Ele agora é o porta-voz do grupo para as divindades. Não há um sentido expiatório, porque não há a concepção do pecado. Há um sentido propiciatório.

O *Axogun* é um sacerdote especializado no sacrifício. Ele teve sua mão sacralizada para essa função. As facas dos sacrifícios também passam por rituais e cuidados que as sacralizam. É de competência do *Axogun*, abater e preparar as partes do animal, separando as partes que serão entregues à “*Iyabassê*”, a cozinheira-ritual que irá preparar o alimento para ser oferecido aos *Orixás* e para a comunidade. Cada parte do animal tem seu significado. Grande importância é dada à cabeça, ao rabo, às patas, asas e às vísceras. São muito considerados, em analogia às mãos, pés, cabeça e órgãos vitais humanos. Os chifres e a cauda fazem menção às extremidades e pólos que ligam o ser humano ao universo (céu e terra), falam do princípio e o fim das coisas. São símbolos de poder. Penas e peles fazem menção à proteção e à investidura dessa proteção ao devoto e da resistência necessária para enfrentar os desafios da vida. Todos os elementos animais, vegetais e minerais, especialmente aqueles usados em sacrifícios ou nos rituais, são usados para fazer pós com propriedades mágicas e medicinais, os chamados “*atin*”.

O sangue, o *ejé*, é a oferenda principal para o *Orixá*, assim como as partes vitais do animal. Nele e nelas está contido o “*axé*”, a energia vital, usada para alimentar e potencializar as realizações de todos os participantes do culto nas dimensões da vida concreta, psíquica e espiritual. O *axé* vitaliza e fortalece o indivíduo e solidifica o grupo através da continuidade de suas tradições, da atualização de suas memórias e presentificação dos antepassados. Os animais sacrificados serão preparados, serão cozidos e servidos aos visitantes e filhos da casa ao final, ou durante a festa dos *Orixás* (o “*xirê*”). Ela agrega a comunidade local, visitantes de outras comunidades de Candomblé, visitantes do entorno e até de outras partes.

A festa é organizada em torno do sacrifício, ele é o momento mais importante e cercado de maior gravidade religiosa. Nele, acontece a fusão da divindade e dos iniciados. Como exemplo, apresento a Festa de Oxóssi, que tive ocasião de participar várias vezes, onde





o ponto culminante é a hora da caçada ritual. Nesta hora a emoção dos participantes é grande, o que resulta no transe de muitos iniciados. Descrevo parte desse ritual, já publicado por Mãe Stella (2006):

Caças são oferecidas a *Odé Nla* que por sua vez passa aos filhos para que preparem o grande banquete que será oferecido aos filhos para que preparem o grande banquete que será oferecido aos visitantes, à noite.[...]. O ritual do dia saudamos com cânticos:

Olowo mo pè mi oo a ee
Odé mo pé mi oru bòwá
Epe o! Mo pè ni aa e e
Odé mo pè mi oru bòwá epé.

[...] nesta casa que dirijo a tradição da oferenda de animais a Òsòsí é a coisa mais linda. É um ritual que inicia com a apresentação do animal ao orisà feita com o cântico *Odé lobí*. Isso se passa dentro da casa de Òsòsí onde todos os presentes, dentro e fora da casa, respondem cantando também: *Odé lobí, ni si no láyé*

Odé lowó ni dabá
I ajá, ijí moré
Orogbo abukó orisà Odé
Olusin, Odé masin
Olorigbo, olusin
Alagbára ku làyé
Orisà akiru imole...
Ó Senhor, presente na terra,
Caçador, nos segure com as duas mãos e nos cubra.
Aquele que caça como o cão farejador.
Receba o animal que lhe ofereço.
Nós em sacrifício, Senhor iluminado,
Caçador cheio de luz,
Senhor da terra, orisà que come a carne
Receba com as duas mãos o animal...

Depois, dando sequência, o animal é levado para o lado externo da casa e nós vamos à caça simbólica, em frente à casa de *Odé*, quando o *Afirikodé*, *Iperí Lodé*, juntamente com os outros *Ogá* (*Ogan*) que fazem parte do *Aramefá* se movimentam e gesticulam como se estivessem caçando, ao som dos atabaques e cânticos.

Odé baila wa mi ro
Gba ila oni tafa Odé
Odé ni tafa
Wara wara ofá odé ma ta

Depois desse momento, inicia-se a obrigação interna na casa de Òsòsí [...]. Quando as *àyaba* chegam carregando a cabeça do boi, sua oferenda principal. (SANTOS, 2006, p. 78, 79, 80)

Vejo no Candomblé, que a relação com a natureza possibilita ao indivíduo a compreensão de si mesmo e sua inserção no grupo e no Cosmos. A natureza é referencial de harmonias e desarmonias, códigos e leituras, mitos e rituais que obedecem a uma organização na dinâmica das relações sociais.

O animal sacrificado é mais que um corpo tangível. Ele é a forma visível das invisibilidades. Ele é uma espécie de memória cultural, pois condensa ideias, experiências passadas e repetidas ciclicamente, simbolizando mitos, ritos, e crenças que compõem o campo





da cultura *Iorubá*, africana e brasileira. O animal assume no sacrifício o lugar central das sociabilidades entre os membros do grupo e os *Orixás*. Ele se torna uma espécie de “espírito” da cultura, que a torna visível aos membros e à sua sociedade, a alimenta, a mantém e a transforma ao mesmo tempo.

Isso tudo concretamente: – o sangue alimenta psiquicamente, em relação às ideias de vida e morte; fisicamente, pela carne que nutre o corpo; materialmente, pela pele que encoura os tambores, e que imaterialmente evocam os *Orixás* pelos toques e cantos. Outras partes como chifres, caudas e cascos são usadas como símbolos de poder e proteção (como aqueles símbolos e objetos usados pelo caçador quando enfrenta os perigos que moram nas matas). Nada se perde.

Há uma função mágica na troca de vida e morte realizada nos rituais, pelo sacrifício. Os atos e fatos sob o olhar antropológico não se reduzem ao seu aspecto material, pois há neles o reconhecimento de seus valores simbólicos. É esse olhar que permite ver a diferença entre um animal abatido nos matadouros da sociedade e um animal sacrificado em um grupo de *Candomblé*. Esse olhar também propicia um exercício crítico em relação às polêmicas causadas pelo sacrifício animal entre ecologistas, religiosos de outras tradições e racionalistas–agnósticos.

O sangue é a seiva vital. Ele mantém a vida e é sinal da presença dela. Está nos reinos mineral, vegetal e animal; nos diversos animais, segundo sua ligação com cada *Orixá*, os domínios desses *Orixás* sobre os elementos da natureza e os seus princípios cósmicos. De acordo com Bastide, referindo-se a um provérbio citado por A. B. Ellis,

“sangue é o *Axé* de tudo quanto respira”. Eis por que, como vimos, é por meio do banho de sangue que se estabelecem no mundo africano da Bahia, todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os orixás; fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força (BASTIDE, 2001, p. 77).

Para o sistema simbólico do *Candomblé*, o “*ejé*” (sangue) assume um lugar central como veiculador e vinculador de “*axé*” (energia vital), unindo objetos simbólicos, pessoas e lugares. Acredita-se que através dele objetos e pessoas são sacralizadas pela troca da vida pela morte. Essa troca promove o saneamento e a purificação de doenças e deficiências de qualquer tipo, material, psíquica, espiritual.

A oferenda de grãos, sementes, folhas, minerais também é um sacrifício. Junto à oferenda do animal são preparadas e oferecidas comidas, grãos, frutas e folhas, igualmente





consumidas por todos. São as chamadas “comidas secas”. As sobras voltam para a terra de onde vieram, como restituição, pelo enterramento.

Tudo é oferenda, tudo se converte em meio de agradecimento e reconhecimento à natureza e suas forças divinizadoras. A oferenda obedece a uma lógica maussiana do dom – o dar, receber, retribuir.

Para Victor Turner, em seu livro “O Processo Ritual” (1974), as pessoas que participam dos rituais estão temporariamente fora da estrutura social, e portanto, em estado liminar. No Candomblé, o sacrificante, o sacerdote, o sacrificado e os membros que entram em transe provocado pelos rituais perpassam os estados de cultura e natureza. Os iniciados “viram” *Orixás*, identificando-se com a natureza e com o animal sacrificado. Um iniciado de *Oxóssi*, no *Opô Afonjá*, contou que, “Na noite do sacrifício para a iniciação, eu sonhei, em estado de entorpecimento, meio sonâmbulo, que tava todo coberto de penas e eu tentava arrancar as penas, e isso doía...” (Marcos de *Oxóssi*, 2012).

O Lugar das Oferendas

Geertz defende que a cultura deve ser encarada como sendo uma teia de significados e que sua análise deve ser assumida como uma ciência interpretativa à procura do significado (GEERTZ, 1989). Em sua teoria da cultura, ele afirma que

o ponto global da abordagem semiótica da cultura é auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com elas (GEERTZ, 1989, p. 17).

Os rituais e seus símbolos sagrados sintetizam o “ethos” de um grupo, e sua cultura, através destes, mostra sua determinada visão de mundo, segundo Geertz (1989, p. 93). Os significados atribuídos às oferendas, a eleição dos elementos que as compõem, a alquimia de sua manipulação, os lugares aos quais são destinadas e as características de seus destinatários compõem um “ethos” *Iorubá* e de maneira ampliada, afro-brasileiro. Isto pode ser observado nas práticas ritualísticas e nas concepções dos devotos das religiões de matriz africana, onde o eixo de entendimento do que seria um *Orixá*, passa pela encruzilhada da natureza com a cultura. Ali, no lugar não-lugar é onde se define melhor aquilo que por si só é indefinível (AUGÉ, 2005). O *Orixá* é identificado, comparado, “mitologizado” com, e em seu habitat: o





Orixá mora na natureza, mas o *Orixá* mora em mim- então eu sou natureza, já que “ele em mim, ele sou eu”, parafraseando a canção gravada por Maria Betânia⁷.

As oferendas, como pedidos ou em retribuição a alguma dádiva dos *Orixás*, se realizam por excelência nos lugares naturais. Por necessidade ou comodidade também podem ser depositadas aos pés dos “*ajubó*”⁸ de cada *Orixá*.

Dentro desse eixo metafórico natureza-cultura, há outros lugares onde as oferendas e *ebós* podem ser entregues além dos domínios naturais: estradas, caminhos, encruzilhadas, praças. Os lugares vão de acordo com a finalidade da entrega e das analogias que são estabelecidas entre a oferenda e o oferente. De acordo com a situação que motivou a oferenda ou o *ebó*. Por exemplo, se o consulente está se sentindo desencorajado a avançar e enfrentar os desafios da sua vida, o *ebó* poderá ser para *Ogun* numa estrada, ou caminho, ou, para alguns, nos trilhos de uma estrada de ferro. *Ogun* é o *Orixá* arquetipicamente identificado à abertura dos caminhos, às guerras e lutas e ao ferro. O que se pede? A resistência e a persistência ferrenha na conquista dos objetivos da vida da pessoa, a força e o espírito de luta para remover obstáculos e a capacidade de enfrentamento acompanhada do discernimento que clareie o que deve e pode ser mudado.

Acredita-se que a energia do lugar influencia na realização do pedido mediado pelos elementos do *ebó*. Se tudo é “*Axé*”, o *Axé* do lugar será manipulado pelos *Orixás*. Então os elementos, mais a intuição e a energia da pessoa, mais a energia do lugar, resultarão positivamente na materialização do pedido ou da cura.

Uma Comida, Não é Só uma Comida

Segundo Raul Lody, etnógrafo do Candomblé (1995), “A boca do homem é um espaço culturalmente sacralizado e indicado para receber a comida”. As culturas afro em especial, mas acredito que isso pode se ampliar para as outras culturas, juntam em um processo gustativo, o visual e o afetivo, em estéticas próprias à sua compreensão dos alimentos e do que se nutre através dos alimentos. Mais do que a comida, o que nutre é o

⁷“Ofã”, de Roberto Mendes, gravação de Maria Betânia, Disco Maria, RCA-BMG-Ariola, em 1988.

⁸ O *ajubó* é um espaço sacralizado carregado de símbolos e significados para o grupo. É considerado um portal de acesso ao *Orixá*, um limiar das dimensões *Aiyé/Orun*. O *ajubó* seria uma extensão daquele lugar natural dos *Orixás*, de acordo com seus domínios e *axé*.





comer juntos, a manutenção de tradições, receitas e lembranças no talento palatável da oferenda aos familiares e convidados. Essa oferenda assume também um discreto culto à ancestralidade porque traz à mesa a memória dos que se foram e o jeito deste ou daquela, de fazer isso ou aquilo nas artes culinárias e um gosto especial no trazer à mesa coletiva a iguaria apreciada pelos antepassados. Isso se exemplifica pelas mesas preparadas nas ocasiões dos ritos fúnebres, como o “axexê”.

Assim como a doença não é vista pelos devotos de *Orixá* como um fenômeno puramente biológico e corporal, a saúde servida através da comida é também social e cultural e mais, religiosa. Os tipos de ingredientes, a maneira e o local onde foram feitos (incluindo vasilhames e utilitários como colheres de pau, panelas de barro, pedra, alumínio, cobre) reiteram a teia simbólica em que estão envolvidos cada prato ou iguaria.

Os elementos e suas combinações, aliados à postura dos que participam do processo de fazer e oferecer as comidas a divindades e humanos não é casual. Nada se dá ao acaso, não digo com isto que as ocorrências ou eventos ocasionais não sejam levados em conta, pois tudo é considerado sinal e oráculo das divindades. Os fatos da vida podem ser lidos como sinal de agrado ou desagrado divino, como fluxo, refluxo ou interrupção do fluxo do *axé*. O *axé* une divindades, humanos, animais, plantas, árvores e casas na trama e urdidura da vida.

Ora o silêncio, ora o burburinho festivo, cantos e contos mitológicos ocupam o ambiente do “*ilê dana*”, a casa do fogo, ou seja, a cozinha. Tudo isso é envolto pelo cheiro da cebola, do camarão seco e do óleo de dendê que envolve a cozinha e recende por todo o ambiente. O óleo de dendê é emblemático. Segundo Raul Lody,

o dendê é, sem dúvida, uma das mais imediatas e eficazes marcas da África na mesa afro-brasileira. Funciona como uma espécie de síntese de todos os sabores africanos aqui preservados e lembrados nos terreiros e também na ampla e diversa culinária nas casas, nas feiras, nos mercados, marcando ciclos festivos, entre outros eventos sociais. (LODY, 1995 p. 63).

O óleo do dendê é extraído de uma palmeira tida como sagrada, o “*Igi Opê*” (*Elaeis guineensis*) com sua cor vermelha, seu cheiro forte e sua associação com o fogo, por sua força e quntura, além de síntese dos sabores reais e míticos da “mama África” reforça as relações simbólicas entre a África reinventada ou inventada no Brasil e a África real.

Por isso nessa cultura e religião, a comida assume um lugar e papel de relevância. Todo ritual tem comida. E “Uma comida não é apenas uma comida”, ela é manutenção e ampliação de vínculos entre as divindades e os humanos. Ela é a preservação de memórias,





individuais e coletivas, tradições e significados étnicos e religiosos, ela é um ritual de socialização. Mais do que a comida em si, o ato de fazê-la e tudo o que envolve esse ato, já é oferenda. É sacrifício da vida, pela vida.

A cozinha é lugar de troca de conhecimentos, de técnicas, lugar onde se ensina e se aprende a cultura, como num laboratório onde não só ingredientes palatáveis são manipulados, mas onde a cultura é degustada e o grupo é nutrido.

O acesso a esse lugar não é franco, deve ser conquistado. Ele tem códigos próprios, divisão de gênero e presença de hierarquias. Na cozinha pode se observar a ascensão religiosa, ou sócio religiosa do iniciado, quando lhe são concedidas as permissões para fazer determinados trabalhos que signifiquem revelação de segredos da religião.

Há vários rituais para se comer “axé”; se alimentar espiritualmente e restabelecer o fluxo de energia que foi interrompido pela doença, ou melhor, dizendo, que ocasionou a doença pela interrupção de seu fluxo. O “*Bori*” me parece ser o principal ato litúrgico do Candomblé. Por que é o mais básico, devido à importância do “*Ori*” e seu lugar central no constructo da filosofia religiosa *Iorubá*. Não se faz nenhuma iniciação sem fazer o ritual do *bori* antes.

Comer é ativar o “axé”. É desencadear ações positivas que trarão força de vida à vida do grupo e dos indivíduos.

Como o conceito de comer é ampliado, tudo come: Os espaços, o chão (o *ixé*), o telhado (a *cumeeira*), a porta a *porteira*, os *ojubós*, determinadas árvores moradas de *Orixás*, os tambores, os símbolos religiosos, e *igbás* (insígnias, vasilhas, objetos).

Os símbolos religiosos coletivos e individuais se alimentam do axé que circula nas oferendas e principalmente do axé veiculado pelo “*ejé*” (o sangue), a seiva da vida por excelência.

Os *fios-de-conta*, que são colares, e as pulseiras, feitos de miçangas, contas de louça, peças de metal e sementes são objetos que contam a história iniciática do indivíduo e o código do coletivo. Eles expressam a pertença ao grupo e aos *Orixás* (LODY, 2001). Esses objetos passam pelos rituais de nutrimento de axé nos sacrifícios cíclicos oferecidos a cada *Orixá*, no *bori* individual e em ocasiões necessárias. Nos rituais fúnebres eles são quebrados ou herdados, como sinal de rupturas e permanências do individual no coletivo.





Comida Sagrada e Profana

Toda comida é sagrada por si mesma no âmbito de um Terreiro, mas ela deverá passar por atos litúrgicos de sacralização. “A comida dos *Orixás* é a comida que você encontra na mesa de um baiano, mas são as rezas, os “*ofós*” e “*orikís*” que transformam uma comida em comida das divindades” (Marcos de *Oxóssi*, em 2011).

Tenho observado o ato de oferecimento de comida aos *Orixás* no Templo *Oduduwa*, em Mongaguá, no que difere do Candomblé. No Candomblé as chamadas “comidas secas” (grãos e massas), bolos e frutas e as carnes de animais sacrificados são oferecidas aos pés dos altares e lugares consagrados, permanecem ali algum tempo ou dias e depois serão partilhadas com a comunidade, se o *Orixá* através do oráculo do Jogo de Búzios, ou partindo as sementes sagradas *Obi* e *Orobô* assim o determinar. As carnes e outras comidas restantes são oferecidas no “*ajeun*” (banquete público). À noite na cerimônia do toque dos atabaques onde os *Orixás* são recebidos por seus “*elegun*” em transe e vem dançar. O “*ajeun*” oferecido ao público presente na Festa completa os rituais, pois é o restante das partes de *axé* tiradas dos animais sacrificados e das comidas que é oferecido aos que comparecem à festa pública, ao final, ou numa pausa entre as danças dos *Orixás*. Essa partilha conclui o ciclo do culto ao *Orixá* que começou na alvorada com os rituais do sacrifício.

No Templo *Oduduwa*, os pratos são colocados sobre esteiras no centro da “*Estrela*”, que é a construção central onde se encontram os “*ojubós*” (lugar de adoração) de todos os *Orixás*. São servidos pequenos pratos com as iguarias aos pés do “assentamento” de cada *Orixá*. Todos os iniciados e convidados podem então se servir do banquete dos *Orixás*. Percebo que a concepção na qual se funda essa prática é a de que o *Orixá* é alimentado na, e pela pessoa. A oferenda é tocada pelo *axé* do *Orixá* cultuado e potencializada em seu poder restituidor, mantenedor, nutridor, atrativo e curativo. As relações entre os humanos e as divindades saem fortalecidas através desse banquete cerimonial e afetivo: “é pra se comer rezando”, como se costuma dizer quando comemos uma iguaria deliciosa.

“Comer de lamber os beijos e chupar os dedos”, outra expressão popular que se adequa ao banquete dos *Orixás* do qual seus comensais não querem perder nenhum grão. O dendê que fica nas mãos, no Candomblé, é costume passar nas pernas para que nenhum *Axé* se perca.





UMA RELIGIÃO TERRA, ÁGUA, FOGO E AR

Assim como uma pedra não é apenas uma pedra, um animal ou uma folha não são apenas um animal e uma folha. Há uma identificação mais que analógica entre a natureza e os humanos, ou entre a natureza e os *Orixás*. A discussão sobre natureza e cultura é antiga na Antropologia, levantei essa discussão porque vejo no Candomblé, que a definição de um e de outro não é muito clara (de um ponto de vista positivista). O homem é um animal natural, mesmo sendo produtor da cultura; como um conceito antropológico.

Achei interessante visitar o mito de origem do povo de *Kêto, Iorubá*, sua mescla de história e mito e sua identificação entre seu fundador, o caçador, a caça e o feiticeiro-curador – *Oxóssi*. O fundador é identificado como um “curador”: profundamente conhecedor da natureza, dos mistérios e magias da natureza. Da natureza visível e da invisível que habita nela (*Orixás*, ancestrais, espíritos). O caçador é também um guerreiro, que é associado a *Ogun*, (*Tobi Odé*, de vanguarda e veterano), que por sua vez é associado ao *Axogun*, o sacrificador, o dono da faca. As relações entre o ambiente e o homem para o *Iorubá*, mediadas por seus símbolos se dá através das reflexões sobre a própria natureza humana construídas em sua cultura.

É possível reconhecer uma visão ecológica do “povo de *Axé*”: “Sem folha, sem *Orixá*” - “Não há rio sem Oxum, e não há Oxum sem o rio”. Estas expressões nativas mostram a relação de dependência entre essa religião e a natureza. O conhecimento sobre as plantas e ervas medicinais e mágicas não só afirma a natureza como sua fonte concreta e subjetiva de vida mas também como lugar da ideia do divino. A natureza pode ser considerada a mãe da cultura *Iorubá*.

Uma pequena abordagem sobre os índios Tukano do Amazonas (G.REICHEL-DOLMATOFF, 2008) ilustra que tanto o Xamã Tukano, quanto o sacerdote africano e afro-brasileiro cumprem o papel de restaurarem o fluxo de energia, as inter-relações harmoniosas entre os mundos e comportamentos harmoniosos que não ofendam a natureza, as divindades da natureza, as divindades próprias (*Orí*, e o *Orixá Olorí*) e a divindade que habita o outro. Outro ponto comum pode ser o fato de o curador ter sido um curado, ou seja, a experiência de doença que transforma o doente em agente de saúde. A doença então como um limiar – ou um ato sacrificial.





Relação Cultura e Natureza. Ou Quem é Quem?

“Escuta esse piado... é ela... *Eleyé, Iya mi Oxorongá*... Tá pousada no telhado... alguma coisa é...” (Marcos de *Oxóssi*, à noite, durante um período de obrigações no *Opô Afonjá*, em 2002).

Não é raro ouvir comentários assim no espaço de um Terreiro de Candomblé. À noite, as “Senhoras do Pássaro da Noite” pousam em determinadas árvores sagradas ou sobre telhados. A coruja é uma ave que a representa, “*Iya mi*” (“Minha Mãe”) é o próprio Pássaro na crença *Iorubá*. Ela anuncia agouros. Para uns, dificuldades, tragédias, para outros, ela anuncia prosperidade, sabedoria e consciência espiritual. “*Iya mi*” é o coletivo da ancestralidade feminina. Ela é a própria Mãe Terra.

São muitas as histórias que relacionam os animais aos homens e mulheres, fazendo uma ligação mais que analógica entre os dois, identificando-os profundamente. Essas manifestações da natureza, imbricadas ao cotidiano do “povo de *Axé*” pode servir como um sinal de como o Candomblé enquanto sistema simbólico (GEERTZ, 1989) se faz através da relação entre cultura e natureza.

Uma pedra não é apenas uma pedra, uma ave não é uma ave apenas, uma folha não é simplesmente uma folha e o vento que sopra de um jeito ou de outro não é casual, mas comunicante e agente de informação.

A ligação dos *Orixás* com tipos variados de animais alimenta a vasta mitologia com suas histórias, sinalizando problemas aos humanos e suas possíveis soluções. Ela aponta através dos comportamentos de humanos e animais descritos nos mitos e suas tramas, as normas de conduta social do grupo *Iorubá* e os elementos da sua cultura. Entendendo aqui a cultura como a reprodução dos costumes, tradições, ideias, classificações e valores transmitidos pelos membros de um grupo social. E tudo aquilo que se aprende e se ensina. Alfred Kroeber (1917) mostrou como a cultura atua sobre a natureza, e que graças a ela, os humanos se distanciam dos animais, por dominar suas limitações orgânicas. Kroeber quis demonstrar em sua teoria que o homem ao superar o orgânico através de suas capacidades acumulativas de conhecimentos, se livrou da natureza.

O particularismo histórico de Boas ensinou a construção teórica do relativismo cultural, que só pode existir numa perspectiva multilinear da cultura e de sua dinâmica.





De acordo com Boas então, através das investigações históricas que podemos reconhecer as origens da relação com a natureza que permeia as relações sociais e religiosas na cultura do Candomblé.

No Candomblé, vejo empírica e analiticamente, que essa libertação do homem em relação à natureza pode até se dar na dimensão biológica, mas de maneira nenhuma no plano psíquico, mental, mitológico, religioso e por isso mesmo, social.

A ligação com os animais, vegetais, minerais e os fenômenos da natureza é vivida e evocada sempre no Candomblé, mesmo em contextos urbanos de uma capital populosa e complexa como Salvador.

O que faz um grupo de Candomblé, inserido em uma periferia degradada de um grande centro urbano, manter sua proximidade com a natureza?

Sabemos da relação entre os povos originais e seu meio ambiente. Evans-Pritchard via a estreita ligação entre tempo ecológico e o tempo estrutural na cultura Nuer (2007). Como as chuvas e o tempo da seca estabeleciam a divisão espacial e temporal, e com essas categorias todas as outras dimensões de organização social, política e religiosa desse grupo africano. Nessa análise não ficou de fora a criação de gado e os comportamentos sociais que se dão através do gado.

“Origem”

O Candomblé de nação *Kêto*, considera como seu mito de origem a cidade de *Kêto* (SILVEIRA, 2006). Conta o mito que o *Orixá Oxóssi* (que vem de “*Oxo Wúsi*”, o feiticeiro maior), quando vivia no “mundo dos vivos”, era caçador, um *Odé*. O Feiticeiro é um iniciado nos segredos místicos e técnicos das florestas. Os caçadores passam muito tempo na floresta, estando em contato frequente com o *Orixá* das folhas medicinais e mágicas (litúrgicas) Alguém que conhece os remédios e recursos materiais e espirituais da natureza. Ele é também um *Oloogun*, um homem-medicina (VERGER, 1993, p. 112). Assim como os animais, ele sabe das ervas que matam e das ervas que curam. Aos Caçadores é delegada a função de montar guarda, protegendo as aldeias de possíveis ataques, de gentes, animais e espíritos. Um caçador, além de feiticeiro, é também um guerreiro. Por seu ofício de caçador ele é o provedor do grupo. Ele é quem traz o alimento para o grupo. Quando vai caçar, desbrava matas fechadas, abre caminhos e descobre espaços onde as condições ambientais viabilizem um





ensediamento humano, juntando condições climáticas, espaciais, alimentares e também mágicas para isso. O caçador age na noite, quando a floresta também caça. Na negociação entre ser caçador e ser caça, um “*Odé*” tem que ser capaz de propiciar os espíritos da natureza, os *Orixás* e os ancestrais – forças que também se potencializam sob a luz da lua. Para isso, vai à caça munido de armas e de objetos mágicos e simbólicos que o protejam, agindo a seu favor com seus poderes de repulsão e de atração, como num *Ebó*. A continuidade de seu grupo depende de seu sucesso, assim como depende dele, o seu prestígio social e místico. Ele deve xamanicamente, encantar o animal, fazendo a caça se “sujeitar” ao seu sacrifício.

A cidade de *Kêto* foi originada de uma expedição de caça e seu patrono é um “*Odé*”. Os terreiros tradicionais, tidos como fundantes do Candomblé no Brasil, tem no *Orixá Odé Oxóssi*, o seu patrono e “*axexê*”, origem das origens (SANTOS, 1995, p. 91, 98)

“*Kosi Ewé, Kosi Orixá*”

As relações entre o ambiente e o homem, a natureza e a cultura passam pela compreensão da natureza que se dá a partir da compreensão de mundo, e das reflexões sobre a própria natureza humana que se dá em cada cultura.

O conjunto dos *Orixás* apresenta em si o conjunto da biodiversidade. Religião e natureza se misturam nesse caso. Então preservar a religião é preservar o local onde a diversidade existe e se manifesta o entendimento *Iorubá* de “Bio”. Como afirma a expressão já citada anteriormente, “Não há rio sem *Oxum*, e não há *Oxum* sem rio”, dita por um devoto de *Orixá*. O ditado *Iorubá* recorrente no Candomblé que afirma a relação de dependência entre religião e natureza – “*Kosi ewé, Kosi Orixá*” – quer dizer, “sem folha não há *Orixá*”, não há vida, e isto é demonstrado em vários detalhes dos rituais. Cada *Orixá* se vê traduzido nos elementos de seu culto as referências ao seu lugar na natureza e os símbolos de seus domínios. Os usos e costumes rituais e alimentares, as interdições e tabus, os caminhos e técnicas terapêuticas próprias de cada *Orixá* mostram o saber ecológico construído nas culturas de matriz africana. O cultivo e o manejo de plantas e ervas, raízes e sementes e o preparo de comidas e oferendas, e ainda o enorme patrimônio de narrativas, orações, encantamentos, cantigas e provérbios mostram o vínculo simbólico e prático entre a natureza e a cultura na tradição de *Orixás*. Um dos mitos da criação diz que “Para cada homem criado, criava-se também uma árvore” (SANTOS, 1993).





O tema do distanciamento e perda da dimensão do segredo e também do humano ligado à natureza tem sido trazido à tona de diversas maneiras e em diversos grupos. O pragmatismo da atualidade associado a uma noção de desenvolvimento e busca do conforto rápido traz junto uma lacuna existencial.

Para alguns pensadores a recuperação de um sentimento de pertença e reverência ao mundo da natureza seria uma condição necessária para que as sociedades de modelo ocidental mudassem da atitude de consumo predatório para uma sociedade organicamente sustentável. A ética sustentada filosoficamente pelo “povo de *Axé*” coloca nos elementos naturais o reconhecimento de uma dimensão espiritual intrínseca. A natureza assume, nos rituais e nas explicações dos devotos de *Orixás*, a respeito da vida e seus eventos, uma grande importância.

Os “Terreiros” ou Templos, têm na natureza seu pensamento e sua prática cotidiana. É ela que lhes conferem a identidade pessoal e coletiva, na medida em que se reconhecem parte e manifestação do *Orixá*: “Não me chame de “Dourada”, sou toda vermelha, sou o fogo, sou de *Iansã!*” (Marília, Salvador, 2011).

A reverência à natureza, ou sua consciência cósmica, não está automaticamente ligada a uma consciência ambiental ou ecológica. Por isso há um esforço de grupos e entidades, como a FENACAB (Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro) entre outros, em realizar programas educativos, cartilhas e seminários para discutir a degradação do meio ambiente pela poluição ocasionada pelos restos das oferendas. Há uma busca atual nesse sentido, busque-se a utilização de materiais biodegradáveis nas oferendas, abolindo-se o uso de pratos de barro, louças, garrafas e outros objetos.

Se por um lado é uma busca de preservação da natureza, pela educação ambiental, por outro é também a procura das religiões afro-brasileiras de retomar saberes e usos tradicionais africanos, como por exemplo a substituição das louças européias pelas cabaças, não só nas oferendas como na composição de seus “*igbás*”, conjunto de elementos que são sacralizados e cultuados representando o *Orixá*.

Ainda a máxima “*Kosi Ewé, Kosi Orixá*” – sem folha não há *Orixá*, estabelece que o “verde”, representa a natureza como um todo. O “sangue verde” é a seiva que nutre o corpo, em suas várias dimensões. Ele limpa, alimenta e restabelece os elos de uma cadeia atemporal que une cultura (o ser humano) e natureza (todos os outros “seres”).





Por meio da fervura, no caso de sementes, favas, raízes e folhas secas; ou de um processo manual, macerando com as próprias mãos ou utilizando o pilão, a seiva das plantas é retirada para compor os banhos. Esse sangue verde é o elemento principal do banho.

Mãe Stella diz:

O universo pulsa; o universo fala. Escutar o universo é escutar as batidas do próprio coração [...]. O universo fala, as folhas falam, tanto para quem canta pra encantá-las, quanto para as pessoas que conversam com elas ou simplesmente lhes dão um bom dia a cada dia que amanhece. As folhas, ou melhor, as plantas são seres vivos, como é vivo todo o universo. É por isso que no candomblé temos um ritual para reverenciar as folhas e tudo o que elas nos ensinam. Nas folhas não existem apenas substâncias químicas usadas pelos laboratórios para curar nossas doenças físicas; nelas estão contidos ensinamentos ancestrais, que ao serem traduzidos por aqueles que se permitem escutar o universo são verdadeiros remédios para a alma, que ajudam a curar, mas também a prevenir feridas que retardem ou impeçam que a mesma encontre seu destino (coluna Opinião, no Jornal A Tarde de Salvador, 2013).

Para os *Nagô*, os vegetais possuem um valor que transcende ao peso medicinal em si, ou seja, seus princípios ativos e efeitos físicos ocasionados por elementos, enzimas e reações químicas.

Para eles, a seiva das plantas desempenha um papel importante em vários níveis da existência. A partir dessa visão, o uso terapêutico e o conhecimento litúrgico das plantas fazem parte do Culto ao *Orixá Ossãe*, o patrono dos vegetais e associado ao sistema divinatório de *Ifá* e ao seu culto.

Os trabalhos antropológicos e etnográficos de Lídia Cabrera na Santeria cubana, Pierre Verger (1996) e J. Flávio Pessoa de Barros (1999; 2011) são de grande importância nos estudos das folhas (*ewê*) e de sua classificação dentro do sistema religioso afro descendente.

O nosso interesse aqui é abordar a ligação das plantas e suas classificações dentro da visão holística do “povo de *Axé*”; nas práticas objetivas, no sentido dos procedimentos curativos e suas subjetividades, no sentido de analogias, intenções e interpretações que possibilitem a cura e a qualidade de vida.

A transmigração de grupos étnicos africanos para o Brasil, imposta pelos colonizadores, além de criar um corte violento no modo de viver destes grupos, criou também um desafio. A integração do mundo natural ao social, intermediada pelos vegetais e tudo o que estes representam na lógica destes grupos exigiu adaptação e analogias. Segundo Barros, lançando-os “a um confronto com a flora aqui existente, havia necessidade de encontrar elementos vegetais que, de alguma forma, reproduzissem as espécies da floresta original” (1993).





Com o clima tropical se assemelhando a do continente africano, encontraram aqui muitas afinidades, que alimentaram o desafio de sobrevivência e manutenção das identidades étnicas africanas. Identificando as espécies e os usos destas à sua visão cósmica, os africanos foram substituindo e incorporando vegetais nativos brasileiros aos seus conhecimentos e práticas anteriores. Para as espécies onde não seria possível a substituição, encontraram outras estratégias: o transporte em navios negreiros, como cargas clandestinas e os crescentes intercâmbios entre os dois continentes, promovido por escravos libertos, lideranças religiosas e comerciantes e até mesmo os próprios colonizadores.

É o caso das sementes africanas importadas até hoje em grande quantidade da África para os rituais nos terreiros de Candomblé e nos Templos de *Ifá* e cultos de *Orixá* ligados a *Babalawôs* nigerianos. É o caso do *orobô* (*órógbó* – *Garcinia Kola* Heckel), o *aridan* (*àrìdan* – *Tetrapleura Tetraptera* Tarib), da pimenta-da-costa, o *atarê* (*átáaré* – *Afromomum Melegueta* [Roseoe] K. Schum), e *obi* (*Cola acuminata* Shott & Endl.).

Para os *nagô*, produtos como o dendê, espécies vegetais e outros elementos, como o *Yerosun*, o *Osun*, o *Wáji* não eram e não são usados apenas como alimentos mas como materiais na construção de sua identidade e na manutenção de sua cosmo visão particular.

Mãe Stella conta que a fundadora do *Opô Afonjá* se dedicava a esse intercâmbio comercial entre Brasil e África, fornecendo material africano para os sacerdotes em sua “vendinha” que se localizava na ladeira do Pelourinho, no centro histórico de Salvador, ao lado da Igreja do Rosário dos Pretos. Mãe Aninha dominava a língua francesa e seu colaborador, o *Babalawô* Martiniano Eliseu do Bonfim dominava a língua inglesa, e o *Iorubá*. Martiniano era filho de *Iorubás* libertos. Seu pai era comerciante. A própria Mãe Stella comercializou produtos religiosos durante muitos anos no Pelourinho. Hoje, o “Carrapicho” (nome popular de uma folha sagrada de *Oxóssi*), a antiga loja, se encontra no *Opô Afonjá*. Lá são fornecidos os materiais africanos para as iniciações e *ebós* realizados neste Terreiro.

O uso das plantas para fins medicinais ou mágicos, ou os dois, quando o tratamento para a saúde do corpo coincide com o tratamento das “almas”, do extra-corpóreo, carregado de simbologias, é antigo no cenário sociocultural do Brasil.

Em cada bairro da cidade existe um cirurgião africano, cujo consultório, bem conhecido, é instalado simplesmente à entrada de uma venda. Generoso consolador da humanidade negra, dá as suas consultas de graça, mas como os remédios recomendados contêm sempre algum preparado complicado, fornece os medicamentos e cobra por eles (SILVA, 1981, p. 142).





A busca por essas mercadorias e vegetais africanos relacionados às terapias de cura, foi atingindo sempre um maior consumo devido a organização das comunidades religiosas a partir do século XIX.

Espaço-Mato

Os templos de culto aos *Orixás* possibilitam a continuidade da memória ancestral, pois há em seu espaço vários sinais que marcam essa memória, fazendo do espaço então o corpo onde a memória encontra os elementos que confirmem sua identidade. É o lugar das origens, e das tradições que recriam as origens, e revivem seus mitos. Segundo Halbwachs (2006, p. 45), a memória precisa da categoria “espaço” para se desenvolver. Não há memória coletiva sem um quadro espacial. O espaço auxilia os grupos a organizarem suas características, o que os distinguem uns dos outros e marcam suas identidades. No *Opô Afonjá* o espaço sagrado é dividido entre uma área de cima, social, construída, constituída das casas dos moradores e das casas dos *Orixás* e outra área de baixo, onde se encontra o “mato”. Segundo relatos dos mais velhos, Mãe Aninha quis representar pelas casas o lugar de origem do culto de cada *Orixá* na África. O “espaço mato”, fonte das plantas indispensáveis aos rituais. Ao primeiro espaço, o das construções, Joana E. dos Santos denomina “espaço urbano” (SANTOS, 1986, p. 34). Os dois espaços tem significados variados, apesar de partilharem a mesma linha intencional – a de criar um território mítico. No *Opô Afonjá* também chamado por seus integrantes de “roça”, o espaço mato serve mais que fonte de plantas e elementos naturais, ele viabiliza outras práticas, como os *ebós*.

O terreiro na Bahia, segundo Bastide é sempre um verdadeiro microcosmo da terra africana ancestral, o “espaço dos candomblés nos conduz, assim, a uma geografia religiosa” (BASTIDE, 2011, p. 89). A memória não prescinde das categorias Tempo e Espaço. Do mesmo modo o tempo nos leva ao calendário das festas e ciclos. Além das qualidades específicas que distinguem os dias e demarcam os ciclos dos rituais de cada *Orixá* ou agrupamento deles, por afinidades ou semelhanças, o tempo é importante também na coleta das plantas e no preparo de banhos e pós mágicos e curadores.

O espaço-mato além de fornecer elementos, é uma fonte simbólica. Lugar de grandes árvores e habitação de *Orixás* e espíritos. É um lugar interditado aos mais novos e mesmo os mais velhos evitam adentrá-lo, se não for necessário.





No *Opô Afonjá* esse espaço-mato, é uma área grande para a realidade urbana de Salvador e sua especulação imobiliária. Ocupa cerca de dois terços da área total. No Templo *Oduduwa*, as plantas e árvores sagradas encontram-se localizadas entre as construções e o grande referencial de natureza é o mar, que se encontra em frente ao Templo.

A floresta de símbolos que se configura nos espaços dos terreiros, em áreas preservadas (aqueles que dispõem de terreno) ou espalhadas entre as construções, inevitavelmente extrapola os domínios próprios dos Terreiros. Ela deve se estender às matas, encostas, lagoas, rios, cachoeiras, praias, onde quer que se encontrem as “folhas” (*ewê*) necessárias e os lugares específicos para os rituais ou práticas. O Candomblé é historicamente uma religião crescida na cidade, o que torna sempre mais difícil a preservação de grandes espaços. Os terreiros tradicionais de Salvador surgiram no século XIX e início do século XX e se localizavam na “zona rural” de Salvador. Mãe Stella contou-me que a “roça” ficava distante da cidade, “saltava-se do bonde que tinha o ponto final lá na baixada e tinha que vir a pé, na trilha que passava pelo mato, até aqui.”

As folhas e ervas não devem ser cultivadas, de preferência. Devem ser colhidas na natureza. Lá, se encontra seu poder, o *Axé*. É nas matas que mora *Ossãe*, o *Orixá* “dono” das folhas e da medicina. Também moram nas matas outros *Orixás* ligados à cura: *Obaluaê*, *Omolú*, *Erinlé*, *Oxóssi*, *Ogun* e *Exú*. A floresta além de morada dos *Orixás* é lugar dos Ancestrais.

Mas atualmente, os terreiros tradicionais encontram-se dentro da cidade, cercados pelo crescimento da população e as invasões de suas áreas.

Candomblé e sua Ecologia

Kosi ewé kosi Orixá
Sem folha não há *Orixá*

Esse pensamento proverbial *Iorubá* sintetiza a experiência ecológica do Candomblé. Representa seu princípio fundamental – o da Natureza como mãe de sua cultura. As divindades – *Orixás* são feitos da natureza e são a natureza. As divindades representam o divino que está em cada parte da natureza (e em seus princípios cósmicos) e a natureza representa por si mesma a ideia de divino para os *Nagô*, *Jejes* e *Bantos* que criaram no Brasil a cultura religiosa do Candomblé. O culto à força divina da natureza e o culto aos





antepassados são dois aspectos dessa cultura, mas tornam-se como que um só, pois os antepassados e ancestrais são também forças da natureza. *Ogun* é a força da terra, do elemento mineral, e ferro – com o qual se identifica nos mitos. Ele é o ferro, ele forja o ferro, constrói as ferramentas, ensina ao seu povo como usá-las no cultivo da terra – e faz cultura. Ele é um herói civilizatório e patrono *Iorubá* da cultura. E assim acontece com todos os *Orixás* nessa identificação cultura-natureza.

Neste sentido é que o comportamento ecológico africano ligado à cultura dos *Orixás* pode ser entendido, pois sem pedras, sem árvores, águas cristalinas, onde nadam os peixes, pássaros que voam em céu límpido, animais que caminham preservados sobre a terra fértil, não haverá *Orixá*, não haverá divindade e não haverá possibilidade de existência verdadeira e literalmente vida sobre o planeta.

O “povo de Candomblé” imagina a origem e a estrutura do universo e as forças que o animam de uma maneira que ao mesmo tempo em que se reconhece o domínio do homem sobre a natureza, reverencia-se o poder da natureza sobre o homem.

No texto “Cosmologia como Análise Ecológica” sobre os índios Tukano do Amazonas, G. Reichel-Dolmatoff (2008) descreve e examina aspectos do comportamento ecológico deste grupo. Demonstra que as cosmologias e as estruturas dos mitos, e sua ritualização, representam um conjunto de princípios ecológicos que regem um sistema de símbolos e de regras sociais e econômicas que buscam um equilíbrio entre o meio ambiente e os homens. Interessou-me especialmente, pela possibilidade comparativa a ideia de que há um “quantum” de energia que deve cumprir um circuito entre os seres vivos.

Por exemplo, quando um animal é morto, ou quando uma roça é colhida, a energia da fauna local e da flora é vista como diminuída. Entretanto, assim, que a caça ou a fruta seja convertida em alimento, a energia é conservada, agora ao nível da sociedade, por que os consumidores da comida tem agora adquiridos uma força reprodutiva que anteriormente pertencia ao animal ou à planta. (REICHEL-DOLMATOFF, 2008, p. 7).

Saúde e bem estar resultam do controle do consumo de energia e da fluência desta. A energia para os Tukano deve ser restaurada tanto quanto possível para que os atos dos indivíduos não causem perturbação no equilíbrio geral. Há um simbolismo seminal (energia seminal do Sol e a sexual) presente em várias imagens e também simbolismo feminino, na fecundidade e gestação. Essa busca de equilíbrio passa a ser uma preocupação religiosa, predominantemente direcionada à organização do grupo.





A consciência Tukano de que o indivíduo faz parte de uma rede complexa de interações que inclui a sociedade e o universo inteiro é também vivida na cultura religiosa do Candomblé, salvo os embates práticos com a sociedade capitalista urbana e predatória onde ele se insere.

O sentimento de respeito, dependência, integração e reverência à natureza leva alguns autores ambientalistas a apresentar as religiões afro-brasileiras como “religiões ecológicas”. Isso se baseia na importância profunda da natureza no pensamento afrodescendente e de sua necessidade da natureza para a sua identidade individual e coletiva e a de suas divindades.

A ótica ecológica dos Tukano, que não se preocupam em potencializar a extração e o consumo de energia, preferindo agir de acordo com o gasto apenas necessário e a restauração dessa energia para manter o equilíbrio universal, ajustando as necessidades de sua sociedade a uma ideia de necessidade orgânica universal difere da ideia moderna de preservação no que concerne à ideia de utilidade. Nas sociedades ocidentais as mudanças de atitude em relação aos outros seres vivos percorreu um longo caminho.

A ideia atual de equilíbrio da natureza teve sua base teológica antes de ganhar fundamento científico. A crença na perfeição do desígnio divino antecedeu o conceito de cadeia ecológica. No século XVIII, cientistas e teólogos defendiam que “todas as espécies da criação tinham um papel necessário a desempenhar na economia da natureza.” (THOMAS, 1996, p. 329). A consciência de que o abuso do consumo e a predação humana podia eliminar espécies e causar danos, juntou na sociedade ocidental teologia e ciência e economia, pelo sentido de utilidade que o conservacionismo pode trazer para a sociedade.

No pensamento ecológico do Candomblé *Nagô-Iorubá*, o “*axé*” (energia) deve circular, precisa ser ativado, restaurado, alimentado, trocado, consumido e devolvido. O desequilíbrio dessa força causa as doenças, os sofrimentos, a escassez e todo tipo de desarmonia individual, coletiva e ambiental.

Ainda sobre o texto citado acima, vejo a relação do Xamã na intermediação entre as forças restauradoras do equilíbrio. O sacerdote no Candomblé, em sua realidade atual, não tem mais a possibilidade do controle decisivo sobre os atos dos devotos de *Orixás*, como tinha até o início do século XX. As Mães e Pais de Santo (*Iyalorixá* e *Babalorixá*), correspondentes à figura do Xamã, através dos oráculos (*Jogo de Búzios*, *Opelê-Ifá*, *Ikin*, *Jogo do Obi* e do *Orobô*) diagnosticam as ofensas causadas ao equilíbrio. A doença ou a perturbação física ou psíquica do indivíduo é um sintoma da desordem do fluxo de *Axé* e de seu “*Orí*”. Então se





procede a busca de organizar esse “*Ori*” doente. “*Ori*” significa cabeça, mas é uma “cabeça profunda”, é a individualidade, a personalidade de cada sujeito. É sua primeira divindade. A desordem desse *Ori* acarreta desequilíbrio no grupo e ao mundo, em sua rede de interações (visíveis e invisíveis). Tanto o Xamã quanto o sacerdote afro cumprem o papel de restaurarem o fluxo de energia, as inter-relações harmoniosas entre os mundos e comportamentos harmoniosos que não ofendam a natureza, as divindades da natureza, as divindades próprias (o “*Ori*” e o *Orixá* pessoal) e a divindade que habita o outro.

Tanto o Xamã quanto o sacerdote afro foi encaminhado à sua função curadora, pela própria experiência da desordem. Sua condição de liminaridade é deflagrada por uma doença, trauma ou o limiar da morte. Sua própria cura consiste em tornar-se um curador. “Ao ser curado, ele também está se tornando um curador.” (TAUSSIG, 1993, p. 418)

Classificação dos Vegetais segundo os *Nagô*

Segundo Bastide (2001) e Verger (1981), os *Orixás* são deuses clânicos, são antepassados divinizados, que ao mesmo tempo se identificam com as forças e fenômenos da natureza. Reinam sobre os fenômenos da natureza e sobre os homens e suas atividades- caça, medicina, metalurgia, etc. As atividades sociais e culturais são reguladas e mediadas pelos *Orixás*. São cultuados de modo particular (família, clã) por seus descendentes, ou coletivamente, por categorias sociais (caçadores, mulheres, homens, etc). Para Mauss (2001), os antepassados míticos, além de serem os donos das “magias”, sobre os elementos naturais, são essas próprias forças. O *ebó*, na lógica dos dons e contradons, entra no círculo de interesses individuais e coletivos e integra a organização dos diferentes tipos de sacerdócio. Os sacerdotes são intérpretes, mediadores, e agentes promotores da comunicação entre as dimensões da realidade *Iorubá*. Bastide, citando Mauss, diz que a religião entraria na lei das trocas, para promover a unidade do grupo étnico pela divisão e complementaridade dos diversos religiosos (e seus serviços). Nessa linha durkheimiana, pode-se entender a classificação ou organização do grupo, voltado para um modelo cósmico, ou vice-versa. Mas a análise do sistema *Iorubá* não parece poder ser reduzida apenas ao seu caráter sociológico – onde o social seria a origem dos conceitos e classificações religiosas. O próprio Bastide reconhece afinal, que há aí “um jogo de reflexos” (2001, p. 152, 153).





Esse autor, procurando entender a concepção do mundo formulada pelos descendentes de africanos na Bahia, organizou a “estrutura do mundo” para os nagô em quatro partes. Ele partiu do sacerdócio e de suas diferentes funções: *Babalawô*, *Babalarixá*, *Babalossain*, e os *Babaojé*. Esses “quatro compartimentos do mundo” são representados pelos quatro tipos de sacerdócio e refletem a divisão de trabalho por gêneros, de acordo com a visão da criação, das divindades, e do próprio mundo em duas partes (a imagem da cabaça partida ao meio, representando o *Orun* e o *Aiyê*).

Há toda uma subdivisão em cada tipo de sacerdócio, mas todos são complementares, numa visão mais holística, integradora, ou seja, de maneira mais coletiva. Em campo, percebi uma certa oposição entre sacerdotes, no Candomblé. Não é uma oposição explícita, que leve a confrontos, porque há como um pano de fundo, a visão do cosmos como um todo, feito de partes que se complementam e se relacionam para que o universo funcione. As oposições podem advir dos exercícios políticos do poder no grupo, dos interesses por prestígio social ou econômico, ou da quebra de tabus, regras e códigos éticos nas relações sociais estabelecidas pelas tradições culturais.

Bastide (op. cit.) resumiu os tipos de sacerdócio segundo o papel que desempenham: - os sacerdotes do Candomblé (*Babalarixás* e *Iyalorixás*) incorporam os *Orixás*, sendo os sacerdotes das divindades; - os *Babalawôs* são os sacerdotes de *Ifá*. São os que escutam as palavras dos *Orixás* pelos oráculos, e as interpretam pelos mitos e histórias, sendo então os sacerdotes dos homens tanto como indivíduo, quanto como grupo, em suas relações; - os sacerdotes de *Ossain*, os *Babalossain*, que são os sacerdotes das plantas, elementos, magias, da própria natureza e suas forças; e os *Babaojés* – sacerdotes de *egún*, aqueles que intermediam a coletividade dos mortos e cultuam os antepassados veneráveis dos grupos locais e familiares e os ancestrais de maneira mais ampla.

O *Babalossain*

Os *Orixás* não só podem ser considerados como um princípio de classificação das relações sociais, mas como a ordenação do caos do universo segundo a cultura dos grupos *Nagô*. Eles “organizam” o mundo e a natureza. A relação entre cultura e natureza é mediada pelo sacerdote, e de modo particular e especial pelo *Babalossain* (o homem-medicina, o mago). Segundo a maneira de pensar tradicional, *Ossain* está no mato, não no jardim. Já





comentamos que as condições atuais e a realidade dos Terreiros nas cidades modificaram esse pensamento. As folhas de *Ossain* e seu *axé*, ou seja, sua presença, hoje se encontram também nos “jardins das folhas sagradas”, em vasos, nos quintais das casas dos iniciados e nos espaços dos Terreiros de Candomblé urbanos, onde não há mais o espaço-mato. Mesmo havendo esse espaço, como no *Opô Afonjá* de Salvador, algumas “plantas de *axé*”, são conservadas em vasos ou canteiros nas portas e fundos das casas- sempre à mão para uma necessidade, ou como proteção contra energias negativas e presenças indesejadas.

A figura do *Babalossain* é respeitada e cercada de prestígio, pois nada é feito sem o *axé* das plantas, e esse sacerdote é o detentor dos conhecimentos técnicos e segredos dos cultos, assim como segredos sobre os *axés* de sua própria casa e nação, ou seja, as plantas e elementos que compõem os banhos para as iniciações, ou de determinados *Orixás*, e com os quais são feitos os pós usados nos rituais. Na literatura sobre o Candomblé vários autores escreveram sobre a importância basilar dos vegetais no Candomblé e também dos cuidados que cercam a colheita e o preparo destes.

De acordo com *Babá King*, “quem vai colher as folhas, deve guardar silêncio ao amanhecer e se abster de relações sexuais na noite anterior” (entrevista, S.Paulo, 2011). Deve recitar algumas orações e encantamentos que peçam licença a *Ossain*, saudando-o e reconhecendo seu poder (*axé*). As orações evocam e pedem que “ao apanhar as folhas, seja concedido carregar com elas o seu *axé*”, seu poder curativo, seus princípios ativos e propiciatórios.

Ossain é o “dono das ervas” por isso “é preciso pagar tributo ao colhê-las- seja um pouco de tabaco, seja alguns níqueis” (BASTIDE, 2001, p. 149)

Cada uma dessas folhas pertencem também a determinados *Orixás*. Conta um mito, que *Olodumaré* repartiu o universo entre os *Orixás* e deu a cada um o seu domínio. As folhas foram entregues a *Ossain*, que não as cedia a ninguém. *Xangô* então reclamou a *Oyá*. Ela, soberana dos ventos, começou a soprar e derrubou a cabaça sagrada de *Ossain*, que se abriu e espalhou todas as folhas. Os *Orixás* se apoderaram do que puderam, mas o segredo de cada uma delas só *Ossain* sabe (BASTIDE, 2001; PRANDI, 2001).

Os *Orixás* também ordenam o universo dos remédios, vendo as folhas sob o ponto de vista medicinal. O uso das folhas se diferencia em dois aspectos: o medicinal e o religioso. Mas vale lembrar que os dois aspectos estão juntos e complementares, na ideia sempre





subjacente de que uma “doença não é apenas uma doença”, e que o tratamento deve atingir as variadas dimensões da pessoa.

A classificação dos vegetais obedece a analogias. Essas analogias se dão por cores, formatos, cheiros, locais e princípios ativos. Também pelo caráter dos *Orixás*, por exemplo: o *Odundún* (*Kalanchoe brasiliensis* Camb. Crassulaceae) ou “Folha-Santa”, ou ainda conhecida como “Saião”, é uma folha fria, ou que acalma, que apazigua o corpo e a mente. Usada também para abrandar as sensações de queimação estomacal e a má digestão. Essa folha é associada por excelência a *Oxalá*, e serve a todos os *Orixás*. Folhas aromáticas, como por exemplo a “makasá”, também conhecida como “Catinga-de-mulata” (*Hyptis molíssima* Benth, Lamiaceae), é atribuída aos *Orixás* femininos, *Oxum* e *Iemanjá*, e também a *Oxalá*. Elas acalmam, purificam, atraem, propiciam a visão, as previsões, e são também utilizadas contra as febres infantis, sobre machucados, para acalmar tosses.

Como fruto de longos anos de observação participante e pesquisas, os antropólogos José Flávio Pessoa de Barros e Eduardo Napoleão (1999) publicaram o livro “Ewé Òrìsà- Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô”. Construíram uma monografia para cada vegetal analisado, relacionando-o aos elementos naturais, *Orixás* correspondentes, e seu uso e entendimento dentro dos terreiros *nagô*. São apresentados os nomes científicos e populares dos vegetais. Também são elencados os cânticos de *Ossain* e os cantos-encantamentos das principais folhas usadas nos rituais. Barros, também publicou “A Floresta Sagrada de Ossaim - O Segredo das Folhas” (2011), prefaciado pela *Iyalorixá* do *Opô Afonjá*, Mãe Stella, em 1993. Esse livro é uma nova edição, ampliada, do “O Segredo das Folhas- Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé *Jêje-Nagô* do Brasil” (1993). Assim como o livro “Ewé - O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá” de Pierre Verger (1996) e os estudos de Juana Elbein dos Santos, Arthur Ramos, e Roger Bastide. Estas obras citadas compõem os clássicos da literatura especializada sobre os cultos afro-brasileiros a respeito da importância e da utilização dos vegetais nas Casas de Culto *Nagô* e *Jêje*, ou *Jêje-Nagô*, segundo alguns autores que compreendem esse universo como um complexo (COSTA LIMA, 2003; PARÉS, 2007). Através dessas obras se percebe a relação Vegetal-*Orixá*-Homem como uma seiva que nutre o sistema simbólico e cultural dessas tradições religiosas.

Há um ditado, também usado como invocação no ritual de “cantar folhas” que resume a idéia nativa de que há remédio para tudo e assim como o *ebó* é cem por cento eficaz, sendo a folha mesma um próprio *ebó*, elas também o são. Se o remédio não estiver funcionando, é





porque faltou alguma folha nele: “*Ewé njé ògún njé, ògún ti ò jé Ewé re ni Kò pe* - As folhas funcionam, os remédios funcionam; remédio que não funciona é por que tem folha faltando”.

Isure Òriṣà Osanyin (em Iorubá)

*Iba Osanyin
Esinsin abedo kinnikinni,
Akepe nigba oran,
Elese kan ju elese meji,
Ewe gbogbo kiki oogun,
Ewe a je, oogun a je fun mi
Loni emi fe ire re,
Osanyin jowo fun mi nire,
Fun mi ni ola,
Wa wo mi san,
Ki o si fun mi ni aabo.
Oro ati alafia.
Ase ti Eledunmare
Eledunmare ase*

(em português)

Ossayn eu te saúdo.
Pessoa que tem fígado com cristal,
Pessoa de uma só perna, e que é mais forte do que
aqueles com duas pernas,
Para você todas as folhas são medicinais,
As folhas vão funcionar para mim,
Hoje eu quero a sua bondade,
Me dê a honra,
Venha me curar,
Para que você me dê proteção, prosperidade e paz.
Axé do Senhor Supremo
Benção do Senhor Supremo.

(Tradução *Babá* King, publicação interna, S.Paulo,
2006)





CONSIDERAÇÕES FINAIS

E INCONCLUSÕES

Considero este trabalho como uma oportunidade concreta de conhecer mais profundamente os temas propostos. Na tentativa de agir com o máximo de respeito pelo “povo de axé” e seus segredos, esse trabalho carrega consigo a responsabilidade de contribuir para a abordagem e a reflexão sobre a capacidade que os seres humanos têm, para através de sua cultura, criar significados para a vida, com menos dor e mais saúde. As noções de conduta e procedimentos para se fortalecerem para as lutas e desafios humanos, encontram-se sintomaticamente com as ideias de vida e morte, saúde e doença, alegria e tristeza que os Iorubá e seus descendentes culturais brasileiros parecem ter e eleger para organizarem suas visões de mundo. Por esse trabalho foi possível ver o quanto o entendimento religioso, no sentido de re-ligar e transcender ao tangível, pelo simbólico, faz parte da vida individual e coletiva das pessoas. A religião e seu poderes simbólicos podem fornecer o sentido e o porquê de se viver, lutar e superar, até a morte. Regras sociais e dinâmicas culturais vão se modificando e adaptando-se às exigências do tempo e do espaço, em seu contexto de modo a buscarem as respostas que melhor se adaptem às carências de cada um. Apesar das materialidades, pragmáticas na busca de mudar essa vida mesma, aqui e agora, percebi o quanto esse “aqui e agora” é carregado de perguntas e respostas que perpassam, suportam e superam tempo, espaço e realidade.

Um ponto que se configurou no decorrer da pesquisa e que deverá ser desenvolvido de maneira mais acurada é o acúmulo do “cuidado”, que os caminhos terapêuticos dos *Orixás* propõem. O auto-cuidado primeiro e último, o cuidado do outro e deixar-se cuidar pelo outro a meu ver traça o resultado da cura. O doente, o sacerdote, o grupo e as divindades, intermediados pela natureza-axé, através dos seus elementos, criam a realidade da saúde.

A experiência da doença e da cura também coloca em ação uma rede de sentidos que faz o indivíduo pensar o mundo, o seu mundo, suas práticas e comportamentos. Esse repensar pode ajudar na busca de sentidos para a doença e para a saúde, para a morte e para a vida. Os rituais têm um papel potente na transformação de situações de sofrimento em possibilidades e projeção de outras realidades. A orientação religiosa *Iorubá*, privilegia a ideia de saúde,





associando-a à reorientação do cotidiano, potencializando as possibilidades como forma de realizar sua predestinação aos estados de felicidade.

Apesar dos devotos do Candomblé se auto reconhecerem como fiéis depositários da herança africana, ou mais especificamente no meu universo de estudo, herdeiros do grupo étnico *Iorubá*, declarando-se como *Nagô*, o Candomblé brasileiro se vê confrontado atualmente. A religião Tradicional dos *Orixás* que está chegando da África nessas últimas décadas traz ao Brasil uma nova rede de significados e mesmo práticas rituais que não são conhecidas ou reconhecidas pelo “povo de *Axé*” do Brasil. Muitos conceitos e “segredos” então são remexidos. Vejo concepções, que mesmo em casas consideradas “de raiz” e por isso, muito próximas da matriz africana, mais se aproximam de uma visão católica de sacrifício como/e sofrimento. Por exemplo, às vezes participei dos trabalhos de preparação na cozinha, em épocas de festas, catando milho e feijão, limpando ou pilando camarão, durante horas a fio. As senhoras mais idosas que sempre trabalham nestas atividades, queixavam das dores da idade e das horas de trabalho nesses afazeres. Elas “entregavam” aos *Orixás* as suas dores e sofrimentos, e o conforto sacrificado, como homenagens. O Candomblé buscou nas fontes africanas e no grande complexo ritual e cultural herdado, seus instrumentos para trabalhar suas ideias de vida e de morte. E o fez com zelo e maestria. Quanto mais próximo das Casas-matrizes do Candomblé, mais ligação com a lógica filosófica religiosa de procedência *Iorubá*. Mas, no processo do dinamismo cultural, muitos significados se transformaram, ou se ocultaram, mesmo que os significantes tenham permanecido em seu corpo simbólico.

O fenômeno religioso tem relevância como causa de mudanças sociais, traz possíveis soluções para os problemas sociais e seus efeitos destrutivos. Para Durkheim há uma religião enquanto existir sociedade (2008). A religião integra os indivíduos em sociedade, pois o sentimento de pertencimento ao grupo possibilita aos indivíduos e ao coletivo dar sentido à vida. A religião fornece os significados culturais.

As variadas teorias sobre rituais, nas literaturas antropológica, sociológica e mitológica afirmam a relevância do ritual, para se entender a sociedade (DURKHEIM, 1999). Entre as teorias do ritual, a de Victor Turner com sua ideia de performance ritual, e seus conceitos de liminaridade e *communitas* podem me ajudar a entender a ritualização dos processos terapêuticos de cura e de conversão.





Na religião dos *Orixás* no Brasil (Candomblé) há um forte apelo do grupo, como uma conversão ao grupo e à força mágica (*axé*) que está neste grupo. O iniciado pertence, representa e defende os interesses “do” grupo (daquela casa de Candomblé). Na religião dos *Orixás* africana *Iorubá*, percebo que há um apelo mais claro de conversão interna, a que *Babá King* chama de “auto-iniciação”. Isso pode conferir a esse grupo um caráter mais individualista. Não que eu não perceba esse apelo também presente no Candomblé. Ele existe, mas de maneira mais devocional, talvez mais particular, não percebo esse apelo como um projeto comunitário. No Templo *Oduduwa* há o uso da expressão “família *Oduduwa*”, denotando pertencimento a um coletivo, mas de maneira mais solta, no sentido de família que se estende, constituindo novos núcleos, novas famílias, na realidade. Essa visão é diferente no *Opô Afonjá*, e mesmo historicamente nas primeiras Casas de Candomblé, visto que a literatura registra os conflitos e dilemas dos processos sucessórios.

Entendo o processo terapêutico do ebó, ou das iniciações como um rito liminar. A temática de cura é muito recorrente nos espaços religiosos das religiões dos *Orixás*. É quase sempre para a cura que a magia em todos os seus elementos é colocada em ação. O significado etimológico de “cura” é “cuidado”, no sentido de “cuidar”, de “vigiar”. Cuidar, por sua vez, pode assumir o sentido de tratar, curar os males, de restabelecimento da ordem, ou a ordenação de um caos. Sendo ora resultado, ora processo, a cura tem seus efeitos no corpo, por sua intervenção orgânica, psíquica, cultural e social. A cura restabelece a saúde física e espiritual, mas também o prestígio social, na “relação de si para si, na relação com os outros e em relação à ordem social e ao poder” (AUGÉ, 1986).

A experiência da doença e da cura também coloca em ação uma rede de sentidos que faz o indivíduo pensar o mundo, o seu mundo, e suas práticas. Para entender esse potencial de transformação levantado pela magia e pelos rituais M. Mauss escreveu sua teoria sobre a magia (1974) e sobre a dádiva (1950) no que concerne ao sacrifício, em sua polissemia (TURNER, 1967, 1969, 1974, 1975). Os estudos sobre ritual contribuem de maneira significativa para o entendimento da terapêutica religiosa como uma prática transformativa. É inegável o papel dos rituais na transformação da experiência da doença e do sofrimento

Os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural mais amplo do sofredor (COMAROFF, 1980). Pois a religião interpreta o estado de sofrimento e suas situações dentro de um todo, com sua coerência. Invés do tratamento da doença, na lógica *Iorubá* privilegia-se a ideia da saúde, e a





possibilidade de reorientar o cotidiano a partir da participação do indivíduo em seu sistema de representações sociais.

O entendimento sobre as representações sociais de doença e saúde podem permitir uma maior aproximação do entendimento sobre a noção de doença e saúde para os *Iorubá*. As representações sociais são sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros, orientam e organizam as condutas e comportamentos das relações sociais. Ao mesmo tempo em que são produto, são também processo. Elas participam do processo de construção das identidades, de pessoas e grupos em suas implicações culturais. Participam ativamente na ideia de pertença social dos indivíduos trabalhando nas interiorizações das práticas, experiências e modelos fornecidos pelo que entendemos antropologicamente como cultura.

No Candomblé, a oferenda, sendo o sacrifício a maior delas, é a última instância nessa aliança curativa. Nestas cerimônias, através de seus elementos (materiais e imateriais), o universo é chamado a ser reverenciado pelos humanos. Nela os humanos reconhecem e reafirmam sua ligação com os antepassados históricos, os míticos e os elementares – fogo, ar, água e terra.

O grupo afirma sua identidade através da prática de suas tradições e visões de mundo, unificando o grupo e projetando sua continuidade, num fluxo contínuo.

Minha última visita a campo (junho 2013) deflagrou a meus olhos uma situação agravada de “doença” da qual não posso me furtar de mencionar e tentar esboçar alguma análise nestas considerações finais, a partir das entrevistas com meus interlocutores locais, em especial o *egbomi* Carlos de *Oxóssi*. Durante a entrevista, concedida em sua casa, e conversando justamente sobre a problemática dos dependentes químicos no Terreiro e suas possíveis terapias internas, bate à porta insistentemente um rapaz - negro, alto, magérrimo, descuidado em sua apresentação. Ele insistia que meu entrevistado “financiasse” um projeto que ele tinha em mente, para organizar o estacionamento dos visitantes do Terreiro em dias de festa, ou algo por aí. Falava com ares profissionais, mesmo sendo visíveis os sintomas da droga. O “*egbomi*” Carlos, com autoridade, mas polidamente, respondeu que não era necessário mentir para ele, deu algum dinheiro e disse que depois conversariam.

Perguntei então, que explicação ele teria para uma realidade dessas, em que parecia crescer o número de doentes do alcoolismo e de dependência química em uma comunidade como aquela, em que se prima pela construção de sentidos para a vida. Sua resposta foi





intrigante, como toda sua entrevista. Durante todo o tempo da pesquisa esperei a oportunidade propícia para que ele me recebesse. E esta oportunidade apareceu improvisamente, no caminho de volta da casa de Oxóssi, numa manhã chuvosa, bem cedo, quando só nós dois dividíamos o caminho de volta para as nossas casas, a dele, e a que me hospedava.

Todo o discurso e a lógica percorrida pelo *egbomi* Carlos, para colocar sua visão de saúde e doença, a partir do nativo, como um nativo que é, e ao mesmo tempo com um certo distanciamento de quem estudou e reflete sobre a vida no Candomblé, levantou umas questões: A questão de busca da África, da África Mítica, e da África real, espacial e tangível através das viagens. Também a questão do ajuste necessário entre os dois mundos em que transitam e têm lugar os adeptos do Candomblé – duas organizações, códigos comportamentais sociais e culturais que tem que dialogar, a sociedade do Candomblé e a sociedade envolvente.

A iniciação de pessoas das classes sociais mais altas economicamente, profissionais liberais, como advogados, administradores, médicos e empresários, entre outros tem facilitado o intercâmbio, a migração e a ida de iniciados e sacerdotes das religiões dos *Orixás* à África. Principalmente à Nigéria. Essa busca, como já citado, é histórica. Faz parte da formação do Candomblé no Brasil, como instituição. As casas consideradas matriz do Candomblé Brasileiro, Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá e o Alaketu, tem sua história de suas fundações a presença de Africanos e de brasileiros, nascidos e vindos da África. Além do prestígio, que esses sacerdotes forneciam a esses Terreiros de Candomblé, ajudaram na organização de rituais, práticas, encantamentos (rezas e cânticos) e “fundamentos” iniciáticos.

Essa busca da tradição africana feita na Bahia do começo do séc. XX tinha a intenção de colaborar no processo de elaboração e recuperação das práticas e significados religiosos adormecidos pela realidade da escravidão. Nesse processo de elaboração do Candomblé no Brasil e sob o contexto da sociedade escravagista e da mentalidade colonial, algumas instituições africanas forma perdidas, desconhecidas ou colocadas em desuso. Uma delas é o corpo sacerdotal de *Ifá*, e o papel destes sacerdotes, assim como dos mitos, histórias e conhecimentos que tinham e ainda tem na África um papel regulador das relações sociais. Esse papel regular age através dos mitos, histórias e sabedoria proverbial como fornecedor de sentidos e significados para a vida.





A figura do *Babalaô* se perdeu no Brasil e com ele o código de ética de *Ifá*.

A noção de tradição para o Candomblé é constitutivamente dinâmica. O sociólogo Vagner G. da Silva diz que

a transformação, seja por meio de abandonos, resgates, acréscimos, substituições, etc. é um mecanismo presente nas várias possibilidades de representações desta religião e que assegura, de rosto, sua continuidade nos variados contextos em que se insere. (SILVA, 1995 p. 29).

O que se tem, mesmo com ares do que se tinha, é coisa outra, desfez-se ou refez-se de outro modo.

As estratégias de sobrevivência dão à identidade construtiva um papel legitimado e afirmativo de direitos humanos e civis. Ser herdeiros de uma grande casa, contada, escrita, fotografada e decantada por todos, ao mesmo tempo que eleva a estima de pertencer a um grupo, com algum reconhecimento cultural e social, deve trazer questionamentos existenciais sofridos.

As representações colocadas pelos discursos (de fora e de dentro) e as práticas dos habitantes ou frequentadores das Casas de Culto muitas vezes se chocam, ou apenas aprendem a conviver razoavelmente em harmonia. Quando o choque é muito forte e permanente, percebo que aí se instala a doença do qual falou um de meus entrevistados (Carlos de *Oxóssi*, em Salvador, 2013).

A realidade do terreiro é também o resultado das dinâmicas históricas, políticas e sociais entre um mundo “de dentro” e o mundo “de fora”. Esses dois universos tem que se relacionar, dialogar e tentar se ajustar, porque o membro do Candomblé, vive, trabalha, reproduz e se insere também na sociedade envolvente, onde muitas vezes os colégios e comportamentos devem ser outros e as visões de mundo são outras.

Olhando a história do Candomblé, percebe-se sob inúmeros olhares, estudos e exemplos, o quanto essa dinâmica relacional foi vivida e construída entre o Candomblé e a cidade.

A transformação, como diz Mãe Stella, é necessária para a sobrevivência.

Rituais, tempos e espaços transformam-se para animar os espaços físicos e simbólicos da cidade. Vagner G. da Silva, diz que a maneira pela qual os diferentes ritos foram organizados aqui no Brasil, nos fala da capacidade dinâmica do Candomblé, presente em suas linguagens:





Como uma língua viva, só se mostra assim porque consegue incorporar termos que pertencem a outros sistemas, mas que podem fazer sentido também no seu próprio, ainda que muitas vezes ressignificadas parcial ou totalmente. Por este motivo o Candomblé pode ser muito mais “reinventado” porque o que ele chama de suas tradições (conjunto de mitos e ritos) expressam-se na ordem do evento (portanto também da estrutura) rotineiramente reproduzido e acrescido das novas interpretações, elas mesmas resultadas, da vida dentro e fora da religião. (SILVA, 1995 p. 291).

Reginaldo Prandi procura entender as religiões afro-brasileiras no contexto das novas demandas da sociedade moderna, analisando suas mudanças de concepção, valores e práticas rituais, ao longo das décadas (2005). No percurso dessas mudanças por que tem passado o Candomblé, a herança africana é reelaborada de maneira permanente. A África é evocada como fonte de verdade original por uns, quando sentem as lacunas das práticas e por outros para afirmar as práticas que preservam como legítimas. À violência do tráfico e de escravidão ao contexto racista colonial e o racismo pós-colonial com a perseguição e criminalização das práticas religiosas afro-brasileiras, devem ser acrescidas as dificuldades de transmissão dos saberes de geração para geração. Não só as dificuldades inerentes aos conflitos geracionais de cunho psicológico, mas o exercício do poder de líderes da religião que protegeram demasiadamente os “segredos” do Candomblé, usando-os muitas vezes como moeda de troca, de prestígio, de prêmio ou de merecimento segundo seus critérios pessoais. Todas essas dificuldades resultaram na perda e mudança de práticas e conhecimentos tradicionais. Segundo Prandi, esses conhecimentos não estariam propriamente perdidos, mas guardados (2005).

A procura da originalidade, muitas vezes facilitada pela falta de informações, além de sua realidade local ou pela fidelidade religiosa a isto ou aquilo (personagens, ideias ou heranças), impede a colaboração efetiva ao conhecimento pela sociedade dos procedimentos terapêuticos e possibilidades de cura e enfrentamento ao sofrimento que as comunidades tradicionais das religiões dos Orixás podem apresentar. O apego às realidades locais, explicável pela teoria dos campos de poder de Bourdieu podem também impedir uma atitude justa com a própria tradição e sua dinâmica, que afirma ao mesmo tempo, a continuidade e a mudança, a conservação e a transformação, a doença e a saúde, seja objetiva ou simbolicamente falando.

O poder simbólico é exercido com a cumplicidade daqueles que não precisam reconhecer que estão sujeitos a ele, ou ainda mesmo que o exercem. Esse poder, como que magicamente obtém resultados e age como árbitro e não arbitrariamente, como pode parecer.





Isso sai além do material e do capital econômico e social. Lida com as relações objetivas entre os agentes e instituições e as posições que estas ocupam no sistema de coordenados que configuram a sua cultura, mas também com as crenças, linguagens e subjetividades que determinam a forma de suas interações.

Bourdieu esclarece que:

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagens que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas. (BOURDIEU, 1998 p. 69).

Segundo Bourdieu, no campo cultural, o poder traz respeito à disputa pela legitimidade, originalidade, e pela autoridade decorrente do que se considera como autêntico. Essa autoridade estabelece o domínio dos sentidos e das interpretações do símbolo (BOURDIEU, 1983). O campo intelectual, com o campo de produção de bens simbólicos, permite que entendamos uma formação cultural, mais, além de uma visão que considere apenas os determinantes sociais de sua produção ou a cultura por si mesma. Bourdieu, em sua sociologia da cultura, estabelece sua teoria dos campos de poder, onde os agentes e as instituições ocupam posições particulares em relação de forças que se opõem e se agregam, em um tempo e espaço dados.

O campo intelectual tem cumprido a função de legitimidade cultural, usando instâncias de consagração e reconhecimento, como a academia e suas pesquisas, livros e interlocuções. Bourdieu aponta para a pluralidade dos aspectos que constituem a realidade do mundo social, a pluralidade dos campos culturais em suas lógicas que se identificam aos diferentes modos e lugares de construção de sentidos.

Nos dois campos em que pesquisei (Salvador e Mongaguá) percebi vários aspectos tratados por Prandi em seu capítulo sobre a “Hipertrofia ritual e falência moral” (PRANDI, 2005 p. 141 a 158). Segundo este autor, as religiões afro-brasileiras caracterizam-se por religiões rituais em que a dimensão mágica supera a dimensão moral. Isso explicaria a procura delas, por consulentes ou “clientes” que desejam apenas sanar algum problema e não buscando uma adesão. Nesse sentido, o Candomblé e a chamada Religião Tradicional dos *Orixás*, e também a Umbanda (não tratada neste trabalho) podem ser considerados em seu caráter de prestadores de serviços mágicos, especialmente no campo da saúde.





Para Prandi, o pentecostalismo, o neopentecostalismo evangélicos e a versão pentecostal do catolicismo, com a Renovação Carismática, também deixaram de lado “o interesse pelas questões sociais e preocupações de ordem solidária para centrar-se no indivíduo e resolver, pela via mágica, suas eventuais aflições terrenas” (PRANDI, 1997 apud PRANDI, 2005 p. 141 e 142).

A religião então se configura sempre mais ritual e menos ética, “em que a religião é menos religião e mais magia, em que a religião é menos instituição agregadora, e mais serviço, menos formação, e mais consumo” (PIERUCCI, 2001 apud PRANDI 2005, 142).

Dentre os fatos que tem contribuído para uma valorização ritual e a supervalorização do individualismo no Candomblé, Prandi atribui um certo quadro de falência moral devido à perda das instituições culturais que forneciam aos grupos o controle social advindo dos ancestrais, segundo a visão cosmológica *Iorubá*. A perda dos significados, mesmo a partir do uso da língua, que passou a ser quase apenas ligada aos rituais, e das práticas éticas do corpus literário do Culto de *Ifá*, deixou ao adepto do Candomblé poucas ou quase nenhuma ferramenta de aferição ética de suas ações. Ele deve se confiar ao *Babalorixá* ou *Iyalorixá* e à sua divindade particular. À sua divindade, ele deve propiciar com oferendas em épocas determinadas, entregar-se ao transe cerimonial e respeitar os tabus e interdições, alimentares e comportamentais. A recompensa é a saúde, vida longa, prestígio social, harmonia familiar, sucesso profissional, sexual e amoroso. Tudo isso segundo a lógica e a visão cosmológica dos *Iorubá* e seus descendentes religiosos no Brasil, tratados neste trabalho.

Ao Pai ou Mãe de Santo, o adepto deve obediência e lealdade. Deve também pagamentos aos serviços sacerdotais do jogo de búzios, das iniciações e ebós. Tudo é feito com a sanção, e através do conhecimento do jogo de búzios. E o jogo é uma prerrogativa do sacerdote-chefe da comunidade de culto. O sacerdote que jogar os búzios para alguém nas dependências do terreiro (principalmente), mesmo que ele faça parte de seu corpo hierárquico institucional, será considerado traidor por seus pares. Fui testemunha desse fato em campo.

Em Mongaguá, percebi outra realidade. Configurada ainda como “comunidade” de culto, mas com vínculos bem mais afrouxados, mais como uma escola, de nível universitário – onde o professor, estabelece programas, disciplinas e práticas laboratoriais e o acadêmico se encarrega de montar seu próprio curso, ou caminho de aprendizado. Ele escolhe o que quer e pode frequentar para se formar, de acordo com suas necessidades e possibilidades. O *Babá King* é o sacerdote-chefe do Templo, mas oferece as técnicas e os fundamentos religiosos (o





axé) para que os adeptos (sacerdotes-chefes de outros grupos, ou não) joguem os búzios e ofereçam seus próprios serviços aos clientes e consulentes. Atitude muito diferenciada do Candomblé, em especial em relação ao *Opô Afonjá*, para me ater ao meu campo de estudo.

No Candomblé, em especial nas casas mais antigas e tradicionais, a Mãe ou Pai de Santo é a autoridade máxima do Terreiro, e procura conservar esse estatuto. Mesmo que haja um corpo hierárquico com cargos e suas funções, a vontade do Pai ou Mãe de Santo é incontestável. A nomeação de cargos rituais ou de prestígio, principalmente os que partilham do poder da Mãe de Santo (os iniciáticos, por exemplo) dependem dos beneplácito da Mãe de Santo. Há a crença de que a vontade suprema do sacerdote-chefe é a vontade do *Orixá* fundador do Terreiro.

A ideia de “*Ori*”, tratada na parte II deste trabalho, tem um papel importante na noção de pessoa que se tem na Tradição de *Orixás*. Isso pode ajudar a compreender porque no Candomblé “tudo é muito pessoal” e “desde a origem, o candomblé é uma religião personalista e individualista” (PRANDI, 2005, p. 147). No fim das contas, o adepto pode contar mesmo é com seu *Orixá*. Não há a necessidade de ser bom, ou mal, há sim a necessidade de ser verdadeiro. Tirando o sentimento mais ligado à moral cristã que percebi algumas vezes em campo, as atitudes humanas são muitas vezes justificadas pelo o que se entende do caráter dos *Orixás* e das interpretações do grupo a esse respeito. Por exemplo: “é assim mesmo, mulher de *Inhansã* é assim, esquenta logo” (Maria das Graças, em Salvador, 2012). Referindo ao caráter irascível e ao fogo de *Inhansã*.

A explicação do *Egbomi* Carlos de Oxóssi, (na entrevista que se encontra no final destas Considerações Finais), passa pela dificuldade do diálogo entre o “mundo de fora” e o “mundo e dentro”. O mundo acadêmico e intelectual dá ao Terreiro o reconhecimento de uma brasilidade “legítima”, rica e glamourosa. A classe média vai ao Terreiro, faz festa, mas desce o morro depois dela.

Mesmo caminhando nos processos de legitimidade cultural e social, ainda hoje os adeptos das religiões afrobrasileiras continuam a sofrer agressões, apesar dos avanços da política governamental na afirmação de direitos, criação de secretarias que tratam a questão etno-social e a implementação das leis e ações que criminalizam o racismo.

Mas as religiões dos *Orixás* há muito não são mais religiões de negros e pobres. Especialmente em Mongaguá, é forte a adesão de empresários, profissionais liberais (médicos, advogados, psicólogos, etc.) bem sucedidos economicamente e brancos. E também





negros nas mesmas condições. Em Salvador, encontrei também essa realidade, mesmo que em menor escala. Ali ainda é visivelmente presente as origens proletárias e étnicas do Candomblé.

Na questão da saúde e da doença, a perda do culto de *Orunmilá/Ifá* e do conjunto de poemas e mitos que o compõem fez mudar a concepção de destino, de *Ori* e outros elementos fundamentais da filosofia religiosa e cultural *Iorubá* que afetam diretamente a ideia de saúde e doença, vida e morte. E afetam conseqüentemente as estratégias terapêuticas de cura.

Como diz Bastide:

é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto. (2001, p. 24).

A religião dos Orixás é um sistema de valores que se oferece universalmente, no sentido de que não se atém mais a cor e classe, e se constrói a partir da realidade local. Como um tecido em que a urdidura que o sustenta é originária da África, mas a trama que desenha os padrões e os visibiliza, se faz com as cores e materiais locais.

Marcel Mauss, no “Ensaio sobre a dádiva”, afirma que na troca há mais do que coisas trocadas e que os objetos não podem ser tomados isoladamente, mas pelo contrário, eles carregam as relações dos homens entre si e dos homens com o sagrado. Entendendo que esse sagrado é visibilizado pela natureza, pode se chegar, no caso do Candomblé, ao entendimento de que ali o sagrado é a própria natureza.

Entre tempos e espaços, o sacrifício revela sua natureza social, para Mauss e Henri Hubert (2005). As noções religiosas e as atuações Xamânicas ou sacerdotais no sacrifício, podem ser considerados fatos sociais, porque dão sentido à vida do grupo e à sua cultura. Durkheim (2008), fazendo sua sociologia da religião, mais tarde demonstrou isso

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (2008).

A natureza fornece ao Candomblé o material para várias de suas representações sociais estruturantes e estruturadoras. Mesmo que as representações, assim como as categorias mudem conforme os tempos e os lugares no Candomblé, há um conteúdo que permanece. No meu entendimento esse conteúdo é identitário, característico e “*suis generis*” – produto de uma imensa cooperação de longas séries de gerações que acumularam aí suas ideias, sentimentos, experiências e visões (DURKHEIM, op. cit.).





O espaço-mato (reserva verde) diminuiu muito pelo crescimento urbano e mesmo interno da comunidade, mas o *Ilê Axé Opô Afonjá*, o Terreiro (Templo) de Candomblé onde observei o que escrevo nesta dissertação, ainda é chamado por seus membros de “roça”. Os espíritos da natureza e *Orixás* ainda moram na pequena reserva de mata, contígua às edificações e imperam soberanas, as *Árvores-Orixás: Iroko, Caprikú, Apaoká, Arabá*. em espécies de praças centrais.

Segundo Mauss e Hubert (op. cit.), o sistema sacrificial pode ser composto por: sacrificante (indivíduo ou grupo, quem promove e recebe os efeitos do sacrifício); o sacrificado (animal, vegetal, mineral – comida, bebida); a divindade (deuses personificados ou princípios cósmicos); e o sacerdote (quem possibilita e realiza a intermediação entre todos).

No sacrifício, o sacrificante e o sacrificado se unem, transferindo propriedades sagradas e profanas uns aos outros. O sacrifício é apontado como uma comunicação profunda entre os homens e o mundo divino e como uma possível produção de continuidade entre eles. Sublinho mais uma vez que a ideia de divino no Candomblé se confunde com a própria ideia de natureza-divina. No sacrifício é como se a natureza concreta (um animal, uma folha, grãos, etc.), “naturalmente” cotidiana, entrasse em contato com uma dimensão sobrenatural, supranatural através de um processo sacralizante para o grupo. A substância desse ato é a ideia de “mana”, ou “axé”. Esse *axé* passa para o grupo através do ato do sacrifício e do banquete oferecido e partilhado. É importante que os participantes “deste lado de cá do mundo”, os sacerdotes, as divindades-natureza e os ancestrais comam todos juntos neste banquete.

Apresento aqui a entrevista já mencionada anteriormente, e que transcrevo em grande parte. A considero exemplar, no sentido da amplidão de argumentos que ela abarca e das possibilidades de análises que ela oferece. O entrevistado tocou em praticamente todos os aspectos que achei por bem apresentar, e me esforcei por demonstrar neste trabalho. Os aspectos não tocados de maneira mais explícita por eles, os reconheço de maneira subjacente, como o pano desenhado, sustentado pela urdidura, que não é visível à primeira vista.

Carlos da Cruz Rodrigues – 59 anos, 27 anos de iniciação. Iniciado por Mãe Stella de Oxóssi, no *Ilê Axé Opô Afonjá*, Salvador, Bahia.

O que é doença para o senhor? Como o senhor entende isso?





Veja bem, ao longo da minha vida eu vivi toda essa visão do progresso [...]. Digo que sou covarde de não ter morrido jovem, porque recorri a toda essa tecnologia que a farmácia, a indústria da farmácia oferece pra gente, não é? A saúde pra mim do axé é mais no sentido do equilíbrio, da necessidade de se afirmar como pessoa, como ser.

Se não fosse o axé eu já teria me sucumbido, suicidado, por que o desgaste da minha vida, a falta de horizontes, o bulling em relação a questão da sexualidade, era muito violenta pra minha sensibilidade... (se emociona).

Eu sempre fui muito perspicaz, eu aprendi percebendo e admirando as coisas. Fui diferenciado de toda criança pobre dentro do ambiente. Eu tinha vergonha de ser pobre, eu ficava na minha, mais isolado.

Então essa visão de saúde do axé, eu prefiro me direcionar no sentido do que ela busca na dor, pro equilíbrio, pra cabeça.

Organicamente eu sempre fui muito fragilizado.

Como diz Osvaldo de Andrade, o “Brasil é a contribuição milenária de todos os erros”. Imagina um país que foi construído saqueando povos! Povos de nações maravilhosas, da África! E dizimaram essas pessoas. Imagina, que danos tudo isso não causou? Então, a contribuição farmacêutica é inevitável, imagina essas doenças vindas de todo lugar: muita gente doente, muita doença da Europa, não é verdade? Você não conhece registro de nenhuma doença dessas vindas dos índios. Tudo importado. Eles tinham um equilíbrio..., porque eles tinham um equilíbrio que transcende a coisa da religião. Então, na verdade, eu não tenho nenhum conflito nisso, de usar remédio de farmácia. Acho que a questão é a reposição. Não há mais possibilidade da gente criar um equilíbrio orgânico com o Orixá. A gente não pode mais ter uma vitalidade verdadeira do nosso espiritual reino, que é de Oxóssi, não é verdade meu irmãozinho... então não tenho nenhum conflito nisso.

Mas eu me sinto às vezes humilhado, sabe? Pobre de tudo, de depender dessa coisa toda. No fundo, fui covarde em não ter morrido jovem (risos) mas, foi minha Mãe Stella que me apanhou, né? Aqui em 1980... ela joga os búzios, e ela diz do meu Orixá, e olha com aquele sorriso. Aquilo era a coisa mais iluminada que podia acontecer na minha vida. Ela foi divina e me apanhou como filho.

Isso foi uma saúde verdadeira pra mim! Porque eu vinha vivendo do processo da vida, do preconceito, e minha opressão por ser pobre, o que me fazia deprimido [...]. Meu irmão, a mediocridade reina e impera. Veja aqui em volta do Axé; imagina se eu tivesse uma referência histórica e cultural assim no meio, do jeito que eu era inculcado com esse negócio de cultura [...]. Eu vim de Alagoinhas, vim pra Salvador na década de 70, aquele movimento todo! Fui morar no alto do Gantois. Já foi no Gantois? Era maravilhoso aquilo! Eu fazia parte de um grupo de artistas, e a gente acolhia as pessoas [...].

Não vale a pena abrir um Candomblé na beira de uma rodovia, em Salvador. Eu abriria no mato, longe. Se eu fosse abrir um, e eu deveria, eu ia abrir longe, em sintonia com a natureza.

[...] É difícil eu falar de medicina do Candomblé porque os danos são muito grandes sobre o edifício biológico humano, hoje: é AIDS, é câncer, tanta coisa, que nós não temos poder e nem capacidade de reverter esse quadro.

O Axé tem tudo, tem os elementos, ele não tem é poder de manipular e injetar na dimensão e na força que os danos agiram.

A saúde do axé é mais na questão do equilíbrio.

O problema do alcoolismo, da droga aqui, é complicado... tem uma tradição e um conhecimento aqui, mas há uma distorção perceptiva do que era o Axé, então ela seria eternamente “premiada”, referindo-se a Anita, de cerca de 40 anos, dependente química) aquela coisa do dinheiro, entendeu? Dos outros chegarem e forrar o bolso; mas ela não entende que a trama de Mãe Aninha era outra, e nem sequer foi descoberta ainda, porque a riqueza é gigantesca! Ninguém tem alcance disso quase.





Essa herança e sensibilidade, que eu herdei, porque eu posso perceber uma árvore e estar muito bem, confortavelmente ao lado de uma árvore, porque estarei melhor do que ao lado de quem quer que seja.

É uma doença perceptiva, psíquica (ainda falando sobre Anita). Ela caiu na ilusão da coisa. Quando ela era menina já não eram aqui aquelas “nomenclaturas”, tipo Dorival Caymmi, Antônio Olinto, Jorge Amado; aqui veio Sartre, Verger, artista de cinema, e tanta gente... mas também vinham as pequenas vogais de Salvador (risos), artistas e estudiosos que buscavam outros interesses! Eu vim (risos).

Eu me acho maravilhoso, porque eu nunca matei um passarinho, ou joguei pedra numa lagartixa! Só podia ter sido iniciado.

Era todo um sistema que funcionava na África, eu percebo que as coisas eram todas articuladas, não é? Então eu penso que a saúde do axé tem que vir é do equilíbrio psíquico.

A corrupção veio de lá. É todo um sistema que foi dizimado pelo jogo de ódio entre eles lá. Vieram pra cá grandes figuras e sacerdotes do Orixá, foram escravizados e vieram para o Brasil, e muitos não aguentaram e morreram.

O passado caminha nos pés. Quando você vai dar o *bori* (ritual de fortalecimento do *Ori*, tratado na Parte II desta dissertação), a primeira coisa que faz é alimentar os pés, tá alimentando o seu passado, todos os ancestrais onde você está arriado.

O *Axé* tem muita coisa, é planta pra tudo. Mas isso ficou meio aleijado. Muito já se perdeu. O *ebó* vem como tratamento, no sentido da dimensão do equilíbrio psíquico do sujeito.

São coisas que vitalizam o corpo, mas é uma outra dimensão. O tratamento era... (nesse momento batem à porta insistentemente, é um rapaz, de aproximadamente 30 anos, dependente químico, e trabalha cuidando dos carros de turistas e visitantes que vão ao Axé).

[...] Isso é doença moral, ética. Vem do seio da família já. Por que isso? Que danos, não é? O que é isso? É a falta de discernimento, não saber exatamente em que direção ir. Ele é filho de uma pessoa antiga de axé, conhecida, uma mulher fina; no entanto ela era o que? Doméstica. Cuidava e cozinhava em casa de branco. No entanto ela era rainha, chegava aqui, todo mundo conhecia.

O que é isso? É a falta de clareza, de discernimento, não saber exatamente em que direção ir.

Ele achava que uma direção aqui era tirar o máximo de proveito das celebridades que vinham aqui.

Já pensou? Essas pessoas com o máximo de estruturas, chegam aqui, saltam de seus carros, vão saudar Xangô e depois ir embora.

E os outros acham que vai cair alguma coisa, vai cair do céu.

[...]

O organismo humano está em ruínas, as cidades são “suicidades”! Veja bem, como se pode viver com tanto lixo?





REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. *Ifá*, na Exposition of Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Trabalho apresentado no Colóqui Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. Segunda edição, Março 2012.

ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

AUGÉ, Marc. *L'Anthropologie de la maladie*. In: L'Homme, 1986, tome 26 n. 97-98. pp. 81-90. doi: 10.3406/hom.1986.368675. (tradução de Joana A. F. Silva)

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papius Editora, 2005.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O Segredo das Folhas*. Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìṣà*. Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, José. *Òrum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENISTE, José. *Jogo de Búzios: Um Encontro com o Desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.





BENISTE, José. *As Águas de Oxalá: (àwon omi Òsàlà)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BENISTE, José. *Mitos Yorubá: O Outro Lado do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CAMARGO, M. Tereza L. de Arruda. *Plantas Medicinai s e de rituais afro-brasileiros II*. São Paulo: Ícone, 1998.

CAMPOLINA, Alda Maria Palhares et al. *Escravidão em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura - Arquivo Público Mineiro/COPASA MG, 1988, 152 p. il. (Cadernos do Arquivo 1).

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria;Pallas, 2004.

CAPRARA, Andrea. *Médico ferido: Omolu nos labirintos da doença*. In ALVES, PC. and RABELO, MC. orgs. *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FIOCRUZ, 1998.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948. 140 pp. II. (Publicação do Museu do Estado, VIII).

CARNEIRO, Édison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulus, 1985.

COMAROFF, J. *Healing and the Cultural Order: the case of the Barolong boo Ratshidi*. *American Ethnologist*, 7(4): 637-57, 1980.

COSSARD, Gisèle. *Awô: O Mistério dos Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

COSTA LIMA, V. *O conceito de 'nação' nos Candomblés da Bahia*. *Afro-Asia*, n. 12, p. 65-90, 1976.

COSTA LIMA, Vivaldo da. *A Família de Santo nos candomblé jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupois*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.

CSORDAS, T. *Corpo significado cura*. Porto Alegre: editora UFRGS, 2008.





DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DIWAN, Pietra. *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

DURKHEIM, Émile. *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1999.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azandes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Tradução Ana M. Goldberger Coelho. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FERRETTI, Sergio F. *Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás*. In Revista Gazeta Médica da Bahia. Salvador: Fac. Méd. da Bahia, 2006, p. 56-61.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & senzala*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GOLDMAN Márcio, *Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v. 39 n. 1.

GOLDMAN Márcio, *História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio da simetriação antropológica*, - in *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009, p. 126. Museu Nacional. RJ

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. Tradução Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.

JOHNSON, Samuel. *The history of the Yoruba*. Lagos: C. M. S. Bookshop, 1956.

KLEIN, Hebert S. *A escravidão Africana América Latina e Caribe*. Tradução: 1987.

KROEBER, Alfred. *O Superorgânico*. In *American Anthropologist*, vol. XIX, Nº 02, 1917.





LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LANGDON, E. Jean. *A doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica* – Palestra oferecida na Conferencia 30 Anos Xingu, Escola Paulista de Medicina. São Paulo, 23/08/95

LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador*. Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 1978 (Tese de doutoramento – mimeo). In MOURA, Carlos E. M. de. (org.) *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Feiticeiro e sua Magia*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975 (1975a).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Eficácia Simbólica*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 (1975b).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

LIGIERO, Zeca. *Iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro: Record, 1993, pag. 39-40

LIMA, Luís Felipe de. *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LODY, Raul. *Jóias de Axé*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LODY, Raul. *Xangô: o senhor da casa de fogo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

LOPES, Nei. *Logunedé: “Santo menino que velho respeita”*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LUZ, Marco Aurélio. *Do Tronco ao Opá Exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*. Salvador: SECNEB, 1993.

MARTINS, Cléo. *Ewá: a senhora das possibilidades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MARTINS, Cléo. *Obá: a amazona belicosa*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MARTINS, Cléo. *Nanã: a senhora dos primórdios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.





MARTINS, Cléo; LODY, Raul. *Faraimará – O Caçador traz Alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. *Iroco: o orixá árvore e a árvore orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MAUSS, Marcel. *As Técnicas Corporais*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MAUSS, M. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 369-397 (1938).

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005

MOTA, C.; TRAD, L. A. B.; VILLAS BOAS, M. J. V. B. *O papel da experiência religiosa no enfrentamento de aflições e problemas de saúde*. *Interface – Comunic., Saude, Educ.* v16, n. 42, p. 665-75, jul.-set. 2012.

NETO, Mario Cravo. *Salvador*. São Paulo: Áries Editora, 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2007

PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo Religioso & Ritos Sacrificiais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo: Zouk, 2004.

PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1945.

POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, M. C.; MOTTA, S.; NUNES, J. *Comparando experiências de aflição e tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo*. In *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 93-121, 2002.





RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Cia. Edit. Nacional, 1979.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Cosmologia como Análise Ecológica: uma visão da floresta úmida*; tradução de Joana Aparecida Fernandes Silva (doutora em Antropologia), Publicado em *Man* (N.S.) H, 307-318 Huxley Memorial Lecture, 1975, Universidade da Califórnia. Goiânia: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Março 2008.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Revista IFÁ. Uma edição especial do Oduduwa Templo dos Orixás. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*. Os iorubás. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Oduduwa Templo dos Orixás*. Território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana. In ALBUQUERQUE, Eduardo Basto, (org.) Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”. Assis, ABHR: 2008. ISBN: 978-85-88463-36-3.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 6ªed. São Paulo: Ed. Nacional, 1932.

SALAMI, Kehinde Yumesa. (membro do Departamento de Filosofia da Universidade Ofabemi Awolowo University em Ile-Ife, Nigeria) In Revista Afro-Asia – 35. Salvador Bahia, 2007.

SÀLÁMÌ, Sikiru (King). *Cânticos dos Orixás na África*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.

SÀLÁMÌ, Sikiru (Prof. King). *Ogum: Dor e Júbilo nos Rituais de Morte*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

SÀLÁMÌ, Sikiru. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yorubá da Nigéria (África do Oeste)*. Tese de doutorado. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia, 1999.

SÀLÁMÌ, Sikiru (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SANTANA, Marcos Ogotun. *Mãe Aninha de Afonjá: um mito afro-bahiano*. Salvador: EGBA, 2006.

SANTO, Maria Bibiana do Espírito. *Mãe Senhora: saudade e memória*; org. por José Félix dos Santos e Cida Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2000.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1993.





SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2ª ed. Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um Terreiro Nagô: Mestre Didi*. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Ôsôsi: O Caçador de Alegrias*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 2006.

SANTOS, Edson Fabiano dos. *Religiões de matrizes africanas*. Rio de Janeiro: CEAP, 2007

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *As folhas que cantam*. Disponível em : <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/?tag=mae-stella-de-oxossi>>, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro Terreiro baiano de kêto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SMITH, Robert S. *Kingdoms of the Yoruba*. London: James Currey, 1969.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem – Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Ed. Paz e Terra S.A., 1993

TAVARES, Ildásio. *Xangô*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, (1500-1800)*. Tradução João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TURNER, Victor W. *Floresta de Símbolos: aspectos do Ritual Ndembu*. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Morais – Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense EDUFF, 2005.

TURNER, Victor W. *Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford: University Press, 1968.





TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor W. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Moraes – Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense EDUFF, 2008.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis, R. J. Vozes, 1978.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia-1850*. Salvador: Ed. Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. *Etnografia Religiosa Iorubá e Proibição Científica*. In Revista Religião e Sociedade. n. 08. São Paulo: ISER, Editora Cortez, 1982.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 4º ed. São Paulo: Corrupio, 1993.

VERGER, Pierre Fátumbí. *Dieux d'Afrique*. Paris: Editions Revue Noir, 1995.

VERGER, Pierre. *Ewé: o uso das Plantas na Sociedade Ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VERGER, Pierre. *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa de Escravos, na África*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia: (um ensáio clássico sobre a escravidão)*. Edição comemorativa ao centenário de nascimento do autor. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.





GLOSSÁRIO

Abá = poder da possibilidade.

Abiã = o abiã é um aspirante. Ele pode frequentar o Terreiro e participar de alguns cerimoniais. Ele tem pequenos vínculos com a comunidade por ter participado de pequenos rituais de vinculação. É o futuro Iaô.

Aiyê = este mundo, terra.

Ajapá = jabuti, animal votivo, principalmente de *Xangô*.

Ajeum / Ajeun = comida votiva.

Ajubó = lugar de culto

Alafin = rei, o dono do palácio.

Alapini = sacerdote supremo do culto aos Egun, ancestrais africanos no Brasil.

Amalá = comida ritual de *Xangô*, feita com quiabos.

Angola-Congo = grupo étnico africano.

Apaoká = árvore sagrada, ligada ao poder espiritual feminino.

Ará = corpo.

Assentamento = objeto-símbolo sacralizado, onde reside a força do *Orixá*, composto de vários elementos de acordo com cada *Orixá*.

Assobá = sacerdote supremo da casa de Omolú.

Atlântico Negro = termo utilizado para demarcar a área do tráfico negreiro.

Awa = nós.

Awô = segredo.

Axé =, força vital.

Axexê = cerimônia fúnebre, de passagem, da transformação da morte. Ritual oposto ao ritual de nascimento do Iaô. Também significa “Origem”

Axogun = Ogã com cargo para o sacrifício.

Ayabás / Iabás = rainhas, como são chamados os *Orixás* femininos.

Babá = Pai.

Babalawo / Babalaô = Pai do Segredo.

Babalorixá = Pai de Santo.

Balé Xangô = título de Mestre Didi no Opô Afonjá. General.





Banto = tronco cultural a que pertencem os grupos de Angola, Congo, entre outros.

Barracão = espaço público das festas.

Bori = festa comunitária onde as pessoas oferecem e partilham de todas as coisas boas da vida, com o ORI, a cabeça da pessoa que busca ser fortalecida. Se diz: “dar comida à cabeça”.

Búzio = concha, usada como dinheiro originalmente, e depois como sistema oracular.

Cajapriku = divindade de origem Grúnci, cultuada no Opô Afonjá.

Calundu = culto afro-brasileiro anterior ao Candomblé.

Candombe = culto afro-brasileiro anterior ao Candomblé.

Candomblé = culto afro-brasileiro aos *Orixás*.

Canjerê = culto afro-brasileiro anterior ao Candomblé.

Casas dos Orixás = casas aonde estão os assentamentos dos *Orixás*.

Cavalo = o transe faz da pessoa o “cavalo” de uma divindade.

Congo-Angola = grupo religioso africano, nação.

Costa da Mina = coresponde a região do Golfo da Guiné – África.

Cotonu = a maior cidade do Benim, no Golfo da Guiné.

Cumeeira = telhado

Daomeano = do Daomé, reino africano situado no atual Benim.

Ebó = ritual de limpeza.

Ebômi = após a Obrigação de sete anos o Iaô passa ser Ebômi, com seus direitos de mais velho, com cargos e maiores regalias.

Egbé = comunidade.

Egbomi = ”um mais velho”, aquele que cumpriu a Obrigação de sete anos.

Egun = ancestrais africanos.

Egungun = culto a ancestralidade masculina.

Ejé = sangue

Elegun = iniciado para o Orixá que entra em transe

Emi = sopro vital divino.

Equéde = pessoa de sexo feminino iniciada, que não entra em transe e que cuida do *Orixá* manifestado numa Filha de Santo.

Ewá = *Orixá* feminino, do povo Jêje.

Exú = *Orixá* masculino, mensageiro. .

Família Axipá = descendente do reino de Kêto, e ascendentes de Mãe Senhora.





Família de Santo = família constituída de Pai ou Mãe de Santo e seus Filhos.

Feitura = ritual de iniciação.

Filhas ou Filhos de Santo = Filhas ou Filhos iniciados pela mesma Mãe ou Pai de Santo.

Geledé = culto à ancestralidade feminina.

Ialorixá / Iyalorixá = Mãe de Santo.

Iansã / Oyá = Orixá feminino.

Iaô = Abiã que é iniciado para ser Filho ou Filha de Santo.

Iyaquequerê / Iyakekerê = Mãe Pequena da Casa de Candomblé.

Iyatebexê = a Ebômi encarregada dos cânticos.

Ibó = Ilê Ibó Akú, Casa de Culto aos Ancestrais, essa palavra significa “bosque sagrado”.

Iemanjá = Orixá feminino.

Ifá = oráculo.

Igbás = insígnias, vasilhas, objetos

Ilê = Casa.

Ilê Axé Iyá Nassô Oká = Casa do Axé de Iyá Nassô. É a Casa Branca.

Ilê Axé Opô Afonjá = Casa da Força Sustentada por Xangô Afonjá.

Ilê Ibó Akú = Casa dos Ancestrais.

Ilê Orixá = casa do Orixá.

Ilekês = fios de conta, colares de proteção dos Orixás.

Iorubá / yorubá / iorubano / yorubaland = área cultural nagô, que compreende o atual Benim, Nigéria e parte do Gana.

Itan = História que compõe a literatura de Ifá.

Iwá / iuá = significa “caráter”.

Ixé = chão

Iyá / Ìyà = Mãe, tia.

Iyá Nassô / Iya Nassô = Título da sacerdotisa do palácio de Xangô.

Iyá Obá Tossi Axipá / Iyalorixá Obá Tossi / Iyá Obá Tossi = antiga Mãe de Santo da Casa Branca.

Iyabassê = sacerdotisa encarregada da cozinha.

Iyabexê = sacerdotisa encarregada dos cânticos aos Orixás.

Ìyálé = Iyalode, a maioral de uma casa.

Ìyálorisa = Mãe de Santo.





Iyamorô = sacerdotisa encarregada do ritual do "Padê".

Ìyàwó = Filhos ou Filha de Santo, a palavra é traduzida como "esposa do segredo".

Jêje-Nagô = grupo cultural, ou nação de Candomblé.

Jogo de Búzios = oráculo divinatório.

Kêto = Reino *Iorubá*, cidade no atual Benim.

Kolabá = sacerdotisa encarregada de cuidar do "Labá", a bolsa de *Xangô*.

Kosô = título e lugar do reino de Oiò.

Lágídígba (laguidibá) = são contas pretas feitas de casca de noz de palmeira ou de chifre de búfalo. É sinal de prestígio e honra. Ligado ao culto de Exú, Obaluaiê, Nanã, Oxumarê, Iyewá e Iyami Oxorongá.

Nação Kêto = nação de Candomblé de origem *Iorubá*.

Nanã = *Orixá* feminino de procedência da nação Jêje, mãe do *Orixá* Omolú.

Obá = Rei, título usado pelo rei de Oiò, nome de *Xangô*.

Obás de Xangô = Ministros do culto de *Xangô* no *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Obi = semente sagrada usada como oráculo e como oferenda.

Obrigaçã = como são chamados os cultos.

Odé = caçador, *Orixá* provedor, chamado *Oxóssi*.

Odu = caminho.

Odu Ògundá Méji = caminho do oráculo de Ifá, que traz mitos relacionados a determinada caída do código oracular.

Odun = Tempo, calendário.

Ofó = Encantamento; palavra utilizada com finalidade mágica; evocação cuja finalidade é transferir para o beneficiado o poder terapêutico, atrativo e preventivo dos seres e elementos evocados.

Ogan / ogã = membro da hierarquia do Candomblé, tem função de Pai do Filho de Santo e do *Orixá* que o escolheu. Ele deverá auxiliar e cuidar deste Filho em particular e de todos os Filhos do Terreiro.

Ogun / Ogum = *Orixá* masculino, guerreiro, e patrono do ferro e daqueles que trabalham com ele.

Oió / Oyó = antiga capital do reino *Iorubá*, cidade da Nigéria onde reinou *Xangô* e sua corte.

Ojá = pano enrolado na cabeça.





Oiji = sombra, se aproxima mais dá ideia de alma ocidental, mas não em seu sentido de essência da pessoa ou espírito.

Ojubo / Ojubó = assentamento de *Orixá*.

Olódumaré = nome e epíteto de Deus.

Omolú = *Orixá* masculino, filho de Nanã, de origem Jêje, cuida da saúde e das doenças.

Onilé = dono da terra, o primeiro a ser cultuado, o fundador.

Opaxoró / Opaxorô = cetro dedicado a alguns *orixás*. No Brasil é objeto central no culto a *Oxalá*.

Òpèlè = jogo oracular.

Opô Afonjá = *Ilê Axé Opô Afonjá*, Casa sustentada pelo *Axé* de *Xangô Afonjá*.

Ori / Orí = cabeça.

Ori Inú = cabeça de dentro, interior, profunda.

Ori Ode = cabeça física, exterior.

Ori Orixá = *Orixá* primeiro e individual, a própria essência da pessoa.

Oriki = composto por *ori* e *ki*. É uma saudação a alguém, referindo-se à sua origem e aos seus ancestrais. Geralmente inclui descrições de características e feitos do saudado.

Orixás funfun = *Orixás* das Origens, aqueles que participaram da criação do mundo segundo os mitos *Iorubás*.

Orobô = semente sagrada usada para oferendas e para comunicação com os *Orixás* e ancestrais.

Orukó = nome.

Orun / Òrun = céu, onde residem as forças invisíveis.

Òrùnmilà / Orunmilá / Orumilá = *Orixá* do destino que preside o jogo oracular de Ifá.

Ossãe / Ossain = *Orixá* ligado ao *Axé* das ervas e plantas, fundamental no culto.

Oxalá = *Orixá* das origens, considerado o Pai de todos e muito reverenciado.

Oxóssi / Oxossi / Oṣosi = *Orixá* Odé, o caçador, significa “o feiticeiro guardião é popular”. É patrono do povo e da Nação de Candomblé Kêto por ser o primeiro *Orixá* a ser cultuado no Brasil.

Oxumaré = *Orixá* masculino, da família de Nanã, cuida dos ciclos, de origem Jêje.

Porteira = porta central pela qual se entra na área sagrada. É um portal. Neste portal são realizados rituais que o sacralizam.

Resguardo = período de abstinências e cuidados antes e após os rituais.





Roça = este termo se aproxima da ideia de aldeia. É o lugar onde se cultivam as plantas e criam-se os animais. É o contraponto da cidade. Mesmo que Terreiro ou Candomblé, o espaço que reúne as construções e o espaço misterioso da mata.

Roncó = mesmo que “camarinha”, “quarto de *Axé*”, lugar onde se recolhem os Iaôs.

Santeria = Nome dado ao Culto dos *Orixás* em Cuba.

Terreiro = maneira que o povo de Candomblé se refere ao seu templo.

Terreiro Gantois = Casa do Gantois.

Transe = estado de êxtase espiritual, manifestação do *Orixá*.

Tumbeiros = nome dado aos navios negreiros.

Umbanda / umbandista = religião afrobrasileira.

Virado / montado / incorporado = Filho de Santo em transe com seu *Orixá*.

Xirê = brincadeira, nome dado à roda dos Filhos de Santo, onde incorporam os *Orixás*.





APÊNDICE - OS ORIXÁS

Neste apêndice são apresentados os *Orixás* cultuados no *Opô Afonjá* e no Templo *Oduduwa*. Há uma hierarquia de culto e suas especificidades, com seus domínios na natureza e nas relações sociais.

A ordem de chamada dos *Orixás* é respeitada nas invocações, nos cânticos de louvor e na “roda” para a festa pública, onde os *Orixás* dançam, incorporados em seus iniciados: o chamado *xirê*.

Essa ordem começa obrigatoriamente com *Exú*, para terminar por *Oxalá*, que é o Senhor do céu e o mais elevado dos *Orixás*. Mas, com exceção do primeiro e do último termo do *xirê*, reina a maior variedade na ordem dos termos intermediários (BASTIDE, 2001, p. 36).

Quer dizer, *Exú* vem primeiro, e *Oxalá*, fecha a roda do *xirê*. A ordem dos outros *Orixás* sofre muitas variações de acordo com as diferentes Casas de Candomblé e suas nações. Os *Orixás* serão apresentados aqui segundo a ordem seguida no *Opô Afonjá*, logo após virão os cultuados no Templo *Oduduwa*. Há uma vasta bibliografia etnográfica, com a apresentação e descrição de personalidades, gostos, oferendas e outros aspectos dos *Orixás*. Entre outros autores, estão P. Verger (1993; 2000), R. Bastide (2001), J. Beniste (1997; 2000; 2002; 2006), M. L. Siqueira (1998), V. Berkenbrock (1998) e R. Iyakemi Ribeiro (1996). Além das informações coletadas em campo, trazendo alguns dados comparativos, esta apresentação dos *Orixás* seguiu as informações publicadas por *Babá King* junto com a pesquisadora, a Prof. Dr. Ronilda *Iyakemi* Ribeiro (SÀLÁMI; RIBEIRO, 2011, p. 58-94).

Èṣù – Exú. Assim como *Orunmilá*, *Ossãin*, *Iyámi Oxorongá* e *Egungún*, *Exú* faz parte da estrutura filosófica e prática da religião e da cultura dos *Orixás*. Mas a conjuntura histórica e sócio-cultural desde o Brasil colonial ocasionou um processo de demonização imposto principalmente a *Exú*, mutilando a transmissão de conhecimentos *Iorubá*. A justaposição da imagem do Diabo católico à imagem de *Exú* deturpou o entendimento da natureza desse *Orixá* e essa identificação pode servir ao projeto colonial de inferiorização das culturas africanas e afro-brasileira associando *Exú* ao mal, ao atraso, ao selvagem, sanguinário e perigoso.





Exú é o mais humano dos *Orixás* segundo Pierre Verger (1981, p. 76). *Exú* é o agente primordial de todos os lugares e falas. Ele intermedia a todos no *Aiyê* e no *Orun*. É a síntese do que é ser africano e é perfeitamente capaz de ampliar isso e ser de todos, presente em todas as culturas e em todos os locais. Ele é o humano. É universal e particular, é macho e fêmea, rompe limites e regras e disciplina as mentes para viver em sociedade. *Exú* não se ajusta à concepção maniqueísta do bem e do mal, mas

a ordem surge do caos e a justiça, muitas vezes, é conquistada através de lutas contra a injustiça. *Exú*, detentor dos princípios básicos da paz e da harmonia, regula a ordem, a disciplina e a organização, opostos da desarmonia, da desordem e da confusão (SÁLAMI, RIBEIRO, 2011).

Essa é a visão africana que observo no Templo *Oduduwa*. Em muitos adeptos do Candomblé, apesar do movimento de aproximação das concepções africanas ensejado pelas novas gerações de iniciados através dos estudos acadêmicos ou do contato com africanos ligados ao culto de *Ifá*, ainda pode ser percebida a visão colonial de *Exú*, através de falas e comportamentos. Observei esta visão ainda arraigada em algumas pessoas, no *Opô Afonjá*. Está visão transparece na ideia do “despacho de *Exú*”, quer dizer- mandar *Exú* embora, para que tudo transcorra em harmonia, e mesmo em comentários depreciativos em relação à conduta de uns e outros.

Deve ser destacada a estreita relação de *Exú* com *Ifá*, *Ossãin*, *Obaluaiê*, *Iyámi*, e os ancestrais. Considero estes, os pilares do sistema simbólico e religioso *Iorubá* e que afetam de maneira direta a questão da saúde, da doença e da cura. Mas na verdade, *Exú* está presente no culto de todos os *Orixás*, pois ele é o dinamizador de todo o sistema. Seu “*Axé*” é o da realização, sentido mesmo da palavra *Axé*.

A devoção a *Exú*, compreendido este Orixá segundo sua verdadeira natureza, implica na possibilidade de desenvolver ou aprimorar qualidades próprias dele: ordem, disciplina, organização, paciência, perseverança, bom senso, discernimento, responsabilidade, confiança e compromisso. (SÁLAMI, RIBEIRO, 2011).

Seus símbolos principais são: búzios, em quantidade variável; *Ère Èsú*; imagem esculpida em madeira de árvores sagradas com elementos que fazem alusão às virtudes e símbolos de *Exú*; *Ògò*, bastão esculpido em madeira sagrada de *irôko* com a imagem de *Exú*, ou figura humana masculina ou feminina. Seu símbolo por excelência é “*Yangi Òta*”, a pedra sagrada de *Exú*, a laterita, em estado bruto. Essa pedra está referida em vários mitos sobre *Exú*





Tem o *Axé* da fertilidade, da magia, da sabedoria e da medicina. Isso justifica seu culto juntamente com *Ossãin*. É o *Orixá* da caça e da guerra junto com *Ogum*. Favorece a capacidade estratégica, a percepção, a sorte nas relações comerciais e a agilidade. Seus símbolos principais são o “*ôpa*”, um bastão com dezesseis pássaros, forjado em ferro; e o *èjùwèrè*, um instrumento ritual feito de couro e adornado com búzios e miçangas. Suas pulseiras são de prata ou de couro e búzios, assim como seus colares (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011).

Obalúwayé – *Obaluaiê* é o *Orixá* das doenças e da cura delas. É associado à quentura febril e à quentura da terra. Seu *Axé* é usado para a cura das enfermidades, especialmente as mais graves e para as doenças da pele. É ligado à terra, e à gratidão pelas coisas que a terra nos oferece, talvez venha daí sua invocação pela justiça e pela paz social. O *Iorubá*, em sua veneração pela terra, pede licença a *Obaluaiê*, que significa “Rei que é o Senhor da Terra”, para tudo que fizer sobre a terra. Tem relações estreitas com *Exú* e com *Ossãin*. Seus símbolos são os búzios e o *irùkèrè* e o *agboda*, pote de barro onde seus devotos buscam sua água curativa para beber ou se banhar. No Brasil seu símbolo principal é o “*șasarà*”, uma espécie de bastão feito de várias taliscas de dendezeiro juntadas como um feixe por pedaços de couro e decoradas com búzios e contas. É como uma vassoura, que varre a doença. É chamado no Brasil “o médico dos pobres” Ele proíbe a mentira e a magia negativa. Suas cores e contas de seus colares são o preto, o branco e o vermelho.

Òsányìn – *Ossãin*. *Orixá* guardião do *Axé* da flora. Manipula e controla o poder curativo do mundo vegetal. É patrono dos sacerdotes que trabalham com a cura e com a magia. Invocado e cultuado na coleta e manipulação das ervas medicinais para o preparo dos remédios e banhos terapêuticos. Seu domínio é o reino vegetal e seus símbolos são o “*ôpa*” (bastão simbólico com dezesseis pássaros de ferro forjado); o *șèkèrè* (espécie de chocalho feito de cabaça alongada) e *ádó* (cabaça usada para guardar os pós medicinais e mágicos).

Ìrókò – *Irôko*. É o *Orixá* da árvore e a árvore do *Orixá*. Este *Orixá* é representado pela árvore africana sagrada de mesmo nome. Para alguns é morada de vários *Orixás* e ancestrais (MARTINS, MARINHO, 2002). É cultuado para atrair e preservar o *Axé*. Traz cura, harmonia pessoal e social, poder espiritual e fertilidade. Alivia estados de perturbação trazendo a cura e a estabilidade desenvolvendo a capacidade de enfrentamento dos desafios da





vida. É cultuado como gratidão à generosidade da natureza e em homenagem a *Egbé Aráagbó, Ossãin, Geledé, Egungún e Iyami Oxorongá*. Seus símbolos são o espaço, o tempo, a terra, *óta* e *irùkèrè*. Toda casa de Candomblé tem um *Irôko*, uma Gameleira Branca (*Ficus Máxima, Moraceae*) sacralizada com uma grande tira de pano branco em volta de seu tronco terminando em um grande laço. Seus colares são multicoloridos. No Brasil, são feitos de contas verdes rajadas de marrom, amarelas rajadas de verde e vermelho ou brancas rajadas de verde.

Èṣùmàrè – *Exumaré*. No Brasil se diz *Oxumaré*. É *Orixá* relacionado à beleza pessoal. Seu *Axé* é o das transformações, dos ciclos e da fluência, por isso favorece a comunicação entre humanos e entre “*Aiyê*” e “*Orun*”. Na Natureza é o Arco-íris, que liga a terra e o céu. As cobras são sinal de sua presença. Seu principal símbolo são as cobras forjadas em ferro e metais dourados e os búzios, símbolos da prosperidade e da multiplicidade. Suas cores são o verde e o amarelo. No Brasil usa-se também contas amarelas rajadas de preto. É considerado juntamente com *Obaluaê, Omolú, Nanã* e *Ewá*, um *Orixá* proveniente da nação *Jêje* (SANTOS, 1993).

Ewa – *Ewá*. Também chamada “*Yewa*”, “a mãe que sempre existirá”. *Orixá* muito ligado às “*Iyami Oxorongá*”. É guerreira, tem o *Axé* da magia, da transformação e da cura, devido ao seu zelo maternal para com os que sofrem. Aprecia as artes, a criatividade e a beleza. É ligada a *Oxumaré*. Seus símbolos são as serpentes, os búzios e a cabaça, onde guarda pós mágicos. Seu colar é feito de contas verdes, amarelas e marrons. No Brasil, suas contas são amarelas e vermelhas alternadas, ou contas amarelas rajadas de vermelho e os colares de búzios intercalados como escamas.

Sangó – *Xangô* – É o *Orixá* dos trovões, raios e relâmpagos. É o senhor do fogo na natureza, e no âmbito da cultura é o senhor da justiça e da realeza entre os homens. Muito cultuado pelos *Iorubá*. É também considerado *Orixá* patrono e fundador do Candomblé brasileiro. Nele, mito e história se confundem, pois é considerado o quarto rei de *Òyó*, a capital *Iorubá* poderosa até sua queda pelas guerras escravagistas do século XIX (SILVEIRA, 2006). *Xangô* é ligado às sociabilidades e ao prestígio social, à vida festiva e prazerosa. Traz o *Axé* da palavra e abomina mentiras, roubos e injustiças. É chamado e saudado como rei. Suas cores são o vermelho e o branco intercalados. Seus símbolos são o “*edun-ara*” (pedras de raio,





machados líticos pré-históricos); “*irùkèrè*”; “*serè*” (um chocalho de cabo longo, feito de cabaça) e o “*osè*” (machado de dois gumes, símbolo da justiça, que deve olhar os dois lados da situação).

Òsun – *Oxum*. É o *Orixá* dos rios, do ouro e da prosperidade, do amor e da sexualidade. Da estética, da vaidade, da sensualidade e da imagem. Nesse aspecto entra a docilidade e a afabilidade necessárias à vida social. Seu *Axé* é o da fertilidade e da reprodução, de filhos e de projetos. A gravidez e os bebês estão sob sua proteção. Seus símbolos são braceletes, pulseiras, espada, leque, pente e espelho feitos em metais dourados. Muito ligada a *Logunedé*, dividindo com ele o *ofá* e o *abebé* (o arco e a flecha e o leque). O *abebé* é símbolo do poder feminino. Sua cor e colares são amarelos de várias tonalidades ou transparentes.

Lógunedé – *Logunedé*. Filho mítico de *Oxóssi* e *Oxum*. Associado à caça e a estratégia, à coragem, à agilidade e à prosperidade. São essas capacidades o seu *Axé*. É poeta e considerado protetor dos humilhados e injustiçados, atributo que divide com *Oxóssi* e *Erinlé*. Seus símbolos são o *ofá* (arco e flecha) e espada dourados. Suas cores e colares são de contas azuis intercaladas com contas amarelas. Seus mitos falam de sua dupla pertença às matas e aos rios.

Oya – *Oyá*, também chamada *Iansã*. Senhora dos ventos, tempestades, domínios que divide com *Xangô*. O poder sobre o fogo também é dividido com *Xangô* por sua forte ligação com esse *Orixá*. Arquétipo da mulher guerreira, corajosa e independente, que afirma seu espaço e acompanha o marido nas guerras, liderando a vanguarda. Seu *Axé* é o da agilidade. Tem ligação com os ancestrais e domínio sobre os espíritos dos mortos. É a rainha dos “*Egun*” (SANTOS, 1993). Seus símbolos são espadas, “*irùkèrè*” e chifres de búfalo. Sua cor é o vermelho e seus colares são de contas nas cores vermelho, marrom e corais.

Obá – *Obá*. *Orixá* muito ligado ao poder feminino, associado às “*Iyami Oxorongá*”. É tida como anciã e belicosa no Brasil. Já para os africanos “essa iabá é calma, complacente, tolerante, dedicada, bondosa, generosa e maternal” (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011). Seus símbolos são os rios, embarcações e *irùkèrè*. No Brasil está presente entre os seus objetos sagrados e simbólicos, o *alfanje* (uma espécie de espada pequena) e o escudo. Seus colares





são feitos de contas de todas as cores e suas pulseiras são de metais dourados. No Brasil seus colares são de contas amarelas e vermelhas alternadas e seus objetos e símbolos são de cobre.

Nana Bùrúkù – *Nanã Burukú*. Para os *Ewe* e os *Fon* do Benin, *Nanã Burukú* significa “Deus Antigo”. Na raiz proto-sudânica da África Ocidental, “na” significa “mãe”. Para os africanos tradicionais *Iorubá*, Nanã é chamada *Omólú*, que significa “Filha de Deus”. Aqui no Brasil, *Omólú* é considerado uma espécie de *Obaluaiê* ancião e *Nanã* é uma divindade feminina. Segundo alguns mitos, até mesmo feministas, é cultuada por mulheres principalmente. Os *Ewe*, os *Fon* e os *Iorubá* a consideram um ser andrógino. É associada à morte, como a possibilidade de geração de novas vidas. Os mitos que tratam da morte como restituição ressaltam esse aspecto do poder de *Nanã*, que recebe os mortos em restituição à terra. Restituição e renascimento então estabelecem as relações ancestrais entre *Orun* e *Aiyê*. Seus símbolos principais são os búzios, símbolos de multiplicidade e da fertilidade, vista sob esse aspecto, e o “*ibiri*” que representa o suceder das gerações, da criação e recriação. Seus domínios são a terra e a água, e o barro que os junta. Na natureza está nos mangues e lamaçais. Seus colares são feitos principalmente de búzios. Suas contas são preto e branco alternados. No Brasil suas contas são brancas rajadas de azul.

Yemoja – *Iemanjá*. É a mãe por excelência. Seu *Axé* é o poder genitor e nutridor, simbolizado pelos seios fartos. Associada à fertilidade e ao zelo maternal. Seu *Axé* também é o do equilíbrio e da paciência para vencer os obstáculos da vida. Seus domínios estão no mar que divide com outros *Orixás* como *Olokun* (Senhor dos Oceanos). No Brasil, ainda que seja nominado, *Iemanjá* suplantou o culto de *Olokun*, sendo considerada a “Rainha do Mar”. Seus símbolos são os búzios e conchas do mar. Suas cores são o branco e o azul em várias tonalidades. No Brasil seus colares são feitos de contas translúcidas brancas, azuis e verdes.

Oxaguiã – Considerado no Brasil como uma forma jovem de *Oxalá*. Guerreiro, por isso tem ligações com *Ogum*. Tem os mesmos gostos e oferendas de *Oxalá*. Usa o branco e a prata em seus colares e roupas. Acrescentando o segi, que são contas azuis. Seus símbolos são de metal prateado, sendo a mão de pilão e o pilão seus símbolos principais, além do escudo. O pilão faz alusão ao preparo de grãos, e do inhame, como marcos civilizatórios. Muito cultuado no Candomblé. Seu culto é na sexta feira e sua principal festa é o *Ojó Odo*, o dia do pilão e do inhame novo, no ciclo das festas de *Oxalá*.





Oxalá – chamado “*Oríṣànlá*”, Grande *Orixá*, muito cultuado. É o *Orixá* da pureza, da brancura, da limpeza física e ética. Está presente nos mitos criacionais. *Orixá* da paz, do silêncio, do equilíbrio e da criatividade. Associa-se à figura de um ancião, e todos os objetos relacionados a ele são brancos. Seu símbolo principal é o *Opaxorô*, uma espécie de cajado. Seus colares são de contas brancas e de marfim. Seus metais são chumbo e prata; é do frio e seu domínio é o ar por excelência, mas também a água e a terra, dos quais surgiu a criação. *Oxalá* é senhor da vida e da morte, seu *Axé* vai do *Aiyê* ao *Orun*.

Orunmilá – A palavra *Òrúnmilà* significa “somente o céu conhece os meios de libertação”. Também chamado Ifá, que na realidade é o Oráculo presidido por ele. Tem culto especial e um corpo de sacerdotes próprios, os “*Babalawós*” (pai do segredo). É o *Orixá* da sabedoria do destino. É quem diagnostica os problemas do consulente, porque é o *Orixá Elé-Ìpín* (testemunha do destino). Seu culto se perdeu no Brasil, restando o Jogo de Búzios como Oráculo. Com essa nova diáspora africana ou reafricanização a partir dos anos 1980 no Brasil e Américas, o culto de Ifá tem ressurgido, reimplantado por sacerdotes nigerianos que vem ao Brasil. É o que aconteceu em Mongaguá, São Paulo, com o “*Oduduwa Templo dos Orixás*”. *Orunmilá* é o *Orixá* da sabedoria porque é capaz de desvendar os mistérios da vida. É portador da cultura e das regras comportamentais da sociedade. Os mitos e poemas, chamados “*itans*”, compõem o Corpus Literário de *Ifá* (SÀLÁMI, 1993), onde o *Iorubá* pode encontrar orientações sociais e existenciais. Seu *Axé* é o equilíbrio e a paciência necessária à vitória e à harmonia. É cultuado junto com *Exú*, devido às suas relações oraculares e míticas. É um *Orixá “funfun”*, do branco e das origens. sua calma é contraposta à dinâmica e quentura de *Exú*, por isso se equilibram, dialeticamente. Seus símbolos são os “*ikin*”, sementes sagradas de dendezeiro, e o *ìrùkèrè* (cauda de animal sacralizada), símbolo de poder e realeza. O *Òpèlè*, uma corrente divinatória e o *Opón-ifá*, que é o tabuleiro de madeira esculpido, geralmente redondo, onde se processa o jogo divinatório. Seus colares e pulseiras são de contas verdes e marrons alternadas.

Ajé – *Ajê*. É o *Orixá* da prosperidade e do dinheiro como reconhecimento pelo trabalho. Seu *Axé* é o do progresso econômico e da sabedoria e discernimento no uso do dinheiro. É chamada “*Ajé Ogúgúlúsò*” que significa “*Ajê*, Senhora da morada da sorte e das realizações do homem.” Favorece seu devoto com a paciência, a prosperidade, fertilidade, longevidade, generosidade, tolerância, justiça e riqueza em todos os sentidos (SÀLÁMI;





RIBEIRO, 2011). Seus símbolos são os metais nobres e todo tipo de conchas do mar e búzios. Sua cor é o branco e seus colares e pulseiras são feitos de conchinhas e búzios. No Brasil esse *Orixá* perdeu o culto, por razões históricas e compreensíveis em um contexto de escravidão. *Oxum* herdou essa associação com a riqueza e prosperidade, assumindo esse papel para os devotos de *Orixá*.

Egbé – *Egbé*. Significa literalmente sociedade. Os *Iorubá* acreditam que “o que ocorre no plano das relações humanas e todas as conquistas realizadas no plano do *egbé* no *Aiyê* possuem seu duplo no plano do *egbé* do *Orun*” (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011). É uma sociedade dos amigos espirituais. Para uma pessoa viver feliz no *Aiyê* é necessário que ela esteja em harmonia com seus amigos espirituais do *Orun*. O *Orixá Egbé Aráagbó* protege da morte prematura, da volta antecipada ao mundo espiritual, acalmando o sofrimento material e espiritual trazendo paz, serenidade, confiança e sorrisos. Seu culto no Brasil foi perdido e manteve-se apenas implícito no culto de *Ibeji*. Seus símbolos são a pedra *Yangi* (símbolo de *Exú*); *àtorí* (varas sagradas) e determinadas árvores sagradas. Seus colares e pulseiras são de todas as cores e búzios.

Ìbéjì – *Ibeji*. Significa “parir dois”, indicando o nascimento de gêmeos. O culto desse *Orixá* é associado ao de *Egbé* intimamente. Seu *Axé* é partilhado com o *Axé* do *Orixá Egbé*. É associado à capacidade de conquistar e germinar, removendo obstáculos da vida das pessoas e trazendo alegrias. Detém o *Axé* da jovialidade, da esperança, da sociabilidade, da confiança, da comunicabilidade e da versatilidade. É também associado à duplicidade, e ao sentimento de dúvida e escolha entre uma coisa e outra. No Brasil seu culto é uma festa para as crianças, recebendo como oferendas doces e brinquedos. O seu culto litúrgico no Candomblé é bastante reduzido, mas popularmente é muito difundido, até como algo folclórico por seu sincretismo com os santos católicos Cosme e Damião, ocasião de festa para as crianças. Seus símbolos são duas estátuas de crianças, uma masculina e outra feminina esculpidas em madeira; e búzios. Seus colares são multicoloridos.

Ìgunnukó – *Igunukô*. *Orixá* protetor da agricultura, do plantio e da colheita. Seu *Axé* é a força criadora e regeneradora. Faz parte dos cultos aos ancestrais masculinos e femininos. Seu culto visa manter a harmonia com os antepassados para que a boa energia favoreça a prosperidade, a cura, a justiça e a paz social, evitando calamidades públicas ou atenuando seus





efeitos nocivos à comunidade. Seus símbolos principais são potes de barro, determinados tambores, *irùkèrè* e búzios. Seus colares são feitos com contas de todas as cores. No Brasil, se tem notícia de ter havido culto a esse *Orixá*, até começos do século XX. (MARTINS, LODY, 2000, p. 370).

Outros Orixás. Dos outros *Orixás* cultuados no *Ilê Axé Opô Afonjá* restam *Oduduwa*, *Oranian*, *Iyá Massê*, *Bayani*, que são considerados da “família” de *Xangô*.

Onilé, *Orixá* ligado a terra (como local) e em relação com o culto aos ancestrais. É considerado o dono da terra.

Otin, que é da “família” dos *Odé*, os caçadores e é cultuado junto com *Oxóssi*. *Iyá*, *Orixá* da nação *Grúnci*, herdado dos antepassados de Mãe Aninha, a fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, é cultuada junto com *Iemanjá*.

Os *Orixás* **Cajaprikú** e **Apáòkà** são cultuados nas suas respectivas árvores assim como o *Orixá Irôko*. *Cajaprikú* também é de procedência *Grúnci*.

Há ainda muitas “qualidades” de *Orixá* que para algumas pessoas são outros *Orixás*, e para outras pessoas são apenas epítetos, virtudes ou referências a seus lugares de culto na África. Por exemplo: *Yèyé Ìpondá*, a Mãe *Oxum* da cidade de Ipondá; *Yèyé Olóko*, à que vive na floresta”; *Yèyé Abalu*, a “anciã” (VERGER, 1981, p. 175).

Os Ancestrais: Egúngún – Egungun. Também se diz “*Baba-Égún*”, referindo-se aos antepassados, os mortos. Não há a ideia de finitude real, mas de passagem da dimensão visível para a invisível. Os ancestrais então estão vivos junto a seus descendentes, interferindo na vida pessoal e coletiva de seus familiares e comunidades onde são cultuados. Eles interferem favorecendo a coesão e a coersão do grupo. É respeitado e sua palavra de conselho ou de reprovação é aceita, amada e temida.

O culto ao Poder Ancestral Genitor Masculino assim como o culto ao Poder Ancestral Genitor Feminino tem o objetivo de corrigir efeitos de uma herança de caráter espiritual que se reflete em desequilíbrios de toda ordem – física, emocional, espiritual. “Cada indivíduo recebe de seus antepassados uma herança biológica e uma herança emocional-espiritual.” (SÀLÁMÌ, RIBEIRO, 2011). O culto aos antepassados possibilita a neutralização dos fatores





e fatos desfavoráveis ocorridos ao longo das sete gerações anteriores de uma pessoa. Numa breve analogia e na devida medida, me parece próxima à ideia espírita Kardecista ou Umbandista de “Karma”, onde acredita-se que as ações negativas realizadas por uma pessoa deverão ser resgatadas, anuladas numa espécie de pagamento em outras vidas ou encarnações do espírito da pessoa que as praticou, sofrendo as consequências de seus atos.

No caso *Iorubá* não há a ideia de resgate cármico, ou sofrimento resgatador, obedecendo a uma lei de ação e reação; mas há uma espécie de trama familiar na qual o agente deixa de herança a seus descendentes os feitos e ações veneráveis ou negativas. Dificuldades, problemas de toda ordem, conflitos e doenças podem advir disso.

O culto aos ancestrais exige sacerdotes e iniciados conhecedores dos mistérios e de caráter firme e íntegro para serem capazes de manipular as energias do pós-morte.

As evocações são feitas em locais secretos onde só os iniciados de alto grau têm acesso. Se o ancestral se manifesta ao “mundo dos vivos” através de incorporação ou transe mediúnico ou se debaixo dos panos e roupas muito elaboradas dos *Babá Egúns* há só vento e espírito é um mistério que permanece pois é guardado sob sete chaves e com a própria vida pelos iniciados no culto de *Egungún*. É um culto próximo do culto aos *Orixás* pelas relações entre os antepassados e os *Orixás*, mas independente. Tem sacerdotes, locais e rituais próprios. Um é o culto da natureza, o outro é o culto da cultura.

Bastide afirma que “durante muito tempo acreditou-se que o culto aos antepassados tinha desaparecido do Brasil, uma vez que a escravidão destruíra as estruturas familiares tradicionais” (2001, p. 133). O culto de *Egungún* no Brasil circunscreveu-se tradicionalmente quase que apenas às famílias de descendentes *Iorubá* de Salvador e da Ilha de Itaparica em Salvador (BASTIDE, 2001, p 141; SANTOS, 1993, p. 119). É cercado de tabus, interdições e temores. Com o movimento de reafirmação, que é a busca de “origens”, com a aproximação de práticas, estéticas, conceitos e rituais que fossem mais africanos, e com o prestígio, pelo viés político da religião e da pertença étnica e identitária, esse culto tem se propagado; mas ainda de forma lenta e conscienciosa, devido à seriedade do contato com forças que transitam entre a morte e a vida.

Seus símbolos são o “*edan*”, que é uma imagem de metal representando um casal unido; búzios e uma espécie de bastão de madeira onde estão esculpidas sete cabeças, que representam as gerações passadas. Suas roupas e colares são de contas de todas as cores e muito búzios. Além da vara sagrada chamada “*àtòrì*”, no Brasil é conhecida a vara ritual





denominada “*ìsan*” (SANTOS, 1993). Essa vara controla a ação do *Egungún* manifestado, delimitando espaços e evitando o contato de humanos com os panos do *Babá – Egún*.

Iyami Osòròngà – Iyami Oxorongá. Representam o poder ancestral e genitor feminino. O culto das “mães” está organizado nas sociedades secretas: *Egbé Eleye*, *Egbé Ògbóni* e *Egbé Gèlèdè*. Os conhecimentos rituais e sobre os mistérios que envolvem a manifestação, o *Axé* e o poder destas forças ancestrais só circulam no interior do grupo e são transmitidos só a iniciados de acordo com o tempo e a postura destes em relação à responsabilidade diante desses poderes.





ANEXO - CALENDÁRIOS

Ilê Axé Opô Afonjá

Calendário de Celebrações - 1998

Junho	Julho	Setembro	Outubro	Novembro																																																																																																																																																																																																																		
<table border="1" style="width: 100%; text-align: center;"> <tr><td>D</td><td>S</td><td>T</td><td>Q</td><td>Q</td><td>S</td><td>S</td></tr> <tr><td></td><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td></tr> <tr><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td></tr> <tr><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td></tr> <tr><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td></tr> <tr><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	S	T	Q	Q	S	S		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30					<table border="1" style="width: 100%; text-align: center;"> <tr><td>D</td><td>S</td><td>T</td><td>Q</td><td>Q</td><td>S</td><td>S</td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td></tr> <tr><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td></tr> <tr><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td></tr> <tr><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td></tr> <tr><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td>31</td><td></td></tr> </table>	D	S	T	Q	Q	S	S				1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31		<table border="1" style="width: 100%; text-align: center;"> <tr><td>D</td><td>S</td><td>T</td><td>Q</td><td>Q</td><td>S</td><td>S</td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td></tr> <tr><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td></tr> <tr><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td></tr> <tr><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td></tr> <tr><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td></td><td></td></tr> </table>	D	S	T	Q	Q	S	S				1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30			<table border="1" style="width: 100%; text-align: center;"> <tr><td>D</td><td>S</td><td>T</td><td>Q</td><td>Q</td><td>S</td><td>S</td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td>1</td><td>2</td><td>3</td></tr> <tr><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td></tr> <tr><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td></tr> <tr><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td></tr> <tr><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td>31</td></tr> </table>	D	S	T	Q	Q	S	S					1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	<table border="1" style="width: 100%; text-align: center;"> <tr><td>D</td><td>S</td><td>T</td><td>Q</td><td>Q</td><td>S</td><td>S</td></tr> <tr><td></td><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td></tr> <tr><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td></tr> <tr><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td></tr> <tr><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td></tr> <tr><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	S	T	Q	Q	S	S		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30				
D	S	T	Q	Q	S	S																																																																																																																																																																																																																
	1	2	3	4	5	6																																																																																																																																																																																																																
7	8	9	10	11	12	13																																																																																																																																																																																																																
14	15	16	17	18	19	20																																																																																																																																																																																																																
21	22	23	24	25	26	27																																																																																																																																																																																																																
28	29	30																																																																																																																																																																																																																				
D	S	T	Q	Q	S	S																																																																																																																																																																																																																
			1	2	3	4																																																																																																																																																																																																																
5	6	7	8	9	10	11																																																																																																																																																																																																																
12	13	14	15	16	17	18																																																																																																																																																																																																																
19	20	21	22	23	24	25																																																																																																																																																																																																																
26	27	28	29	30	31																																																																																																																																																																																																																	
D	S	T	Q	Q	S	S																																																																																																																																																																																																																
			1	2	3	4																																																																																																																																																																																																																
5	6	7	8	9	10	11																																																																																																																																																																																																																
12	13	14	15	16	17	18																																																																																																																																																																																																																
19	20	21	22	23	24	25																																																																																																																																																																																																																
26	27	28	29	30																																																																																																																																																																																																																		
D	S	T	Q	Q	S	S																																																																																																																																																																																																																
				1	2	3																																																																																																																																																																																																																
4	5	6	7	8	9	10																																																																																																																																																																																																																
11	12	13	14	15	16	17																																																																																																																																																																																																																
18	19	20	21	22	23	24																																																																																																																																																																																																																
25	26	27	28	29	30	31																																																																																																																																																																																																																
D	S	T	Q	Q	S	S																																																																																																																																																																																																																
	1	2	3	4	5	6																																																																																																																																																																																																																
7	8	9	10	11	12	13																																																																																																																																																																																																																
14	15	16	17	18	19	20																																																																																																																																																																																																																
21	22	23	24	25	26	27																																																																																																																																																																																																																
28	29	30																																																																																																																																																																																																																				
<p>Dia 11 > Odé Dia 14 > Ita Odé Dia 18 > Megê Odé Dia 29 > Sango</p>	<p>Dia 02 > Ita Sango Dia 05 > Ifa Sango Dia 11 > Iyamase</p>	<p>Dia 25 > Aguas de Osala Dia 27 > 1º Domingo de Osala</p>	<p>Dia 04 > 2º Domingo de Osala Dia 11 > Pilão Dia 12 > Èsù Dia 14 > Sango Dia 18 > Ayaba Dia 19 > Ogum Dia 21 > Oya Dia 25 > Osum Dia 26 > Oluayê</p>	<p>Dia 08 > Iya Dia 09 > 14 dias de Omolu Dia 12 > Ode Dia 15 > Peté Dia 16 > Iroco / Apaoka</p>																																																																																																																																																																																																																		

"Quando alguém evolui, evolui tudo que está à sua volta."

Century21 (071) 245-0268

FIGURA 39: Calendário de Celebrações – Ilê Axé Opô Afonjá
 Fonte: Ilê Axé Opô Afonjá, 1998





Ilê Axé Opô Afonjá

Calendário de Celebrações - 1999

17/09	ÁGUAS DE OŠALÁ
19/09	1º DOMINGO DE OŠALÁ
26/09	2º DOMINGO DE OŠALÁ
03/10	PILÃO
04/10	EŠÚ
06/10	ŠANGÔ
17/10	AYABÁ
18/10	OGUM
20/10	OYÁ
24/10	OŠUM
25/10	OLUAYÉ
31/10	IYÁ
04/11	ODE
07/11	PETÉ
08/11	YROKO/APROKÁ/14 DIAS DE OMOLÚ

"O AMOR SE DESCOBRE ATRAVÉS DA
PRÁTICA DE AMAR E NÃO DAS PALAVRAS"


FIGURA 40: Calendário de Celebrações – Ilê Axé Opô Afonjá
Fonte: Ilê Axé Opô Afonjá, 1999







Calendário de Festas
Ilê Axé Opô Afonjá
2007

JUNHO
Òsòòsí - 07
Èta Òsòòsí - 10
Mèfa Òsòòsí - 14
Sàngó - 29





JULHO
Èta Sàngó - 02
Mèfa Sàngó - 05
Iyámasé - 11

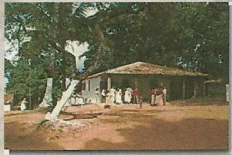


SETEMBRO
Àwon Omi Òsàalá - Águas de Oxalá - Obrigação Interna - 28
1º Domingo de Òsàalá - 30

OUTUBRO
2º Domingo de Òsàalá - 07
3º Domingo de Òsàalá - 14
Èsù - 15
Sàngó - 17
Àyabá - 21
Ògún - 22
Oya - 24
Òsun - 28
Olubajè - 29



NOVEMBRO
Yémónjá - 04
Òsòòsí - 06
Ìpètè - 11
14 dias de Omolu - Írókò - Apaoká - 12



Rua Direta do São Gonçalo, 557, Cabula - tel.: 3384-6800

FIGURA 41: Calendário de Celebrações – Ilê Axé Opô Afonjá
Fonte: Ilê Axé Opô Afonjá, 2007





ODUDUWA
TEMPLO DOS ORIXÁS



2012/13

MARÇO	Òsè (REUNIÃO MENSAL) dia 04 de Março (a partir das 11h)
ABRIL	Festival de Èsù e Obalúwayé dia 01 de Abril (a partir das 11h)
MAIO	Òsè (REUNIÃO MENSAL) dia 06 de Maio (a partir das 11h)
JUNHO	Festa Junina dia 03 de Junho (a partir das 11h)
JULHO	Festival de Odè (CAÇADORES) dia 01 de Julho (a partir das 11h)
AGOSTO	Festival Orixás Femininos dia 05 de Agosto (a partir das 11h)
SETEMBRO	Òsè (REUNIÃO MENSAL) dia 02 de Setembro (a partir das 11h)
OUTUBRO	Festival do Òrìṣà Funfun dia 07 de Outubro (a partir das 11h)
NOVEMBRO	Festival de Ṣàngó dia 04 de Novembro (a partir das 11h)
DEZEMBRO	Ìyámi Òṣòròngà (FESTA ANUAL) dia 09 de Dezembro (a partir das 11h)
	Egbé (FESTA ANUAL) dia 16 de Dezembro (a partir das 10h)
FEVEREIRO 2013	Ìfá (FESTA ANUAL) dia 03 de Fevereiro / 2013 (a partir das 11h)

Maiores informações ligue: 11 3862.9256 ou acesse: www.oduduwa.com.br
Av. São Paulo, 8289 - Balneário Jussara - Mongaguá - SP

FIGURA 42: Calendário de Festas e Festivais – *Oduduwa* Templo dos Orixás
Fonte: *Oduduwa* Templo dos Orixás, 2012.

