

ORIXÁS

Vicente Galvão Parizi

DOS

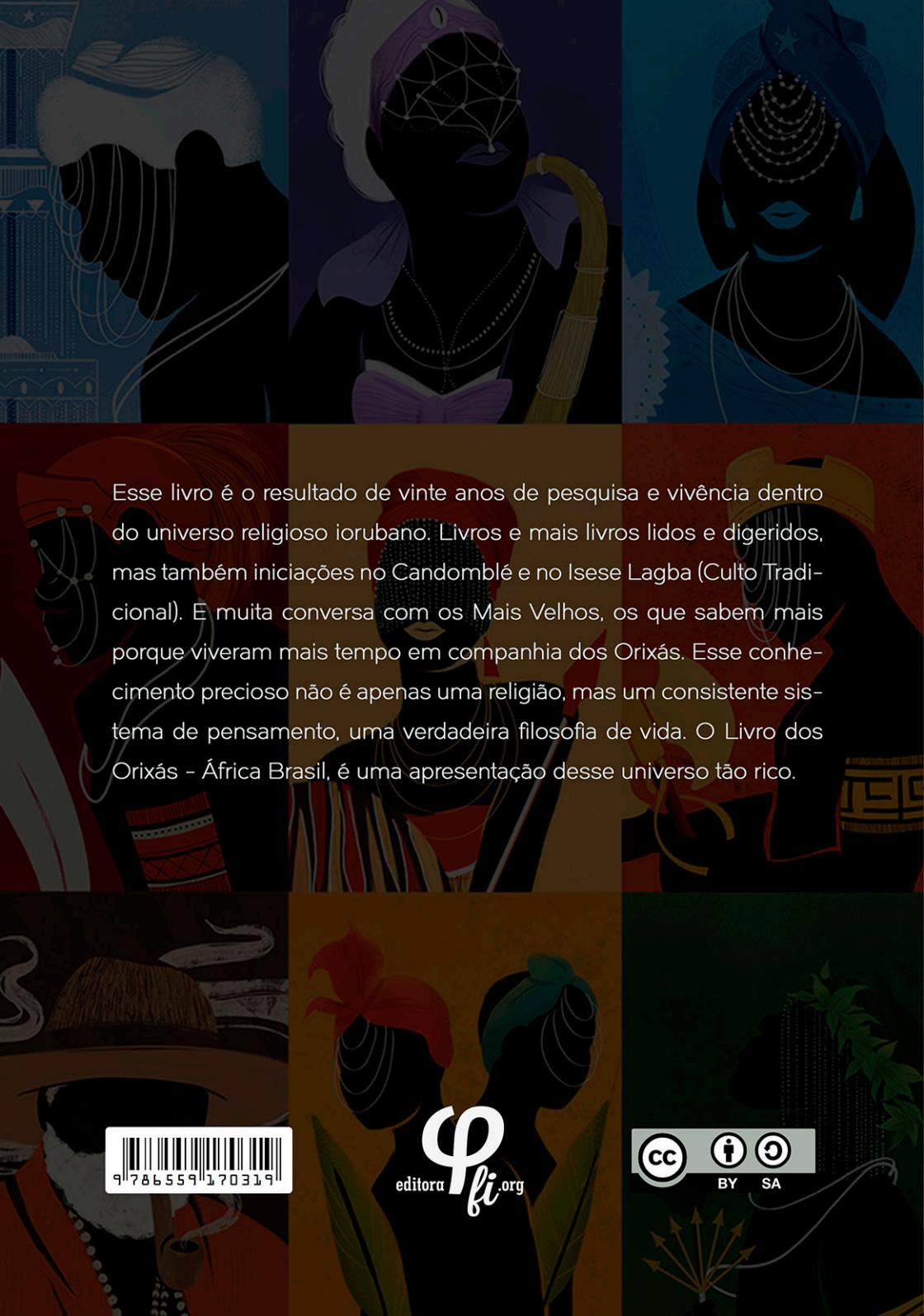
LIVRO

O



**ÁFRICA
E BRASIL**





Esse livro é o resultado de vinte anos de pesquisa e vivência dentro do universo religioso iorubano. Livros e mais livros lidos e digeridos, mas também iniciações no Candomblé e no Isele Lagba (Culto Tradicional). É muita conversa com os Mais Velhos, os que sabem mais porque viveram mais tempo em companhia dos Orixás. Esse conhecimento precioso não é apenas uma religião, mas um consistente sistema de pensamento, uma verdadeira filosofia de vida. O Livro dos Orixás - África Brasil, é uma apresentação desse universo tão rico.



editora  .org



O livro dos Orixás

Reelaboração da Dissertação de Mestrado originalmente
orientada pelos seguintes doutores:

- Enio
- Edenio
- Ronilda

O livro dos Orixás

África e Brasil

Vicente Galvão Parizi



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PARIZI, Vicente Galvão

O livro dos Orixás: África e Brasil [recurso eletrônico] / Vicente Galvão Parizi -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

268 p.

ISBN - 978-65-5917-031-9

DOI - 10.22350/9786559170319

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Orixás; 2. Religião; 3. África; 4. Brasil; 5. Cultura; 1. Título.

CDD: 290

Índices para catálogo sistemático:

1. Religiões 290

Sumário

Apresentação	11
Introdução	14
Capítulo 1.....	17
Questões metodológicas	
A questão da oralidade	17
A questão dos mitos.....	22
Mitos, ritos e ibás	33
A questão do tempo: o “tempo mítico”	37
Eterno retorno.....	37
O problema do mal: o Paraíso Perdido.....	39
Eterno retorno e História.....	41
O tempo para os africanos	42
Observações necessárias sobre o Candomblé	47
Os textos acadêmicos.....	51
Capítulo 2	54
Noção de pessoa	
Capítulo 3	64
Definição, arquétipos - Orixás na África e no Brasil: semelhanças e diferenças	
Orixás como energias emanadas de Olorum	66
Os Orixás e sua Natureza	69
Os Orixás e seus arquétipos.....	72
Ori.....	72
Os irumoles - Imoles.....	75
Oxalá, o pai criador.....	75
Oxaguiã	77
Orunmilá.....	80
Exu, o mensageiro	83
Ogum.....	90
Olojó	92

Ossaim, o senhor das folhas	92
Oxossi, o dono das matas	94
Logunedé, príncipe da caça e da pesca	96
Obaluaiê – dono das doenças e da cura.....	98
Odu	101
Oxumarê, o arco-íris das transformações	103
Xangô, distribuidor da justiça.....	104
Iroko	107
Iyami Oshorongá.....	108
Geledé.....	112
Onilê – Onilé.....	113
Nanã, dona da vida e senhora da morte.....	114
Erinlé	116
Oxum, a Grande Mãe Adorável, Senhora do amor e do feminino.....	116
Yèyè Adé-Okò	120
Iemanjá, dona dos mares e das cabeças	121
Iansã, rainha dos ventos, raios e tempestades.....	123
Obá, a guerreira	126
Ewá, dona do encanto, a que desfaz a magia.....	128
Ajé.....	130
Kori.....	131
Ibeji.....	131
Egbé.....	132
Egungun.....	133
Oduduwa.....	135

Capítulo 4 137

Personalidade dos “filhos de santo” – Arquétipos

‘Arquétipo’ dos “filhos-de-santo”	137
Exu.....	139
Ogum.....	140
Ossaim.....	140
Oxossi.....	141
Obaluaiê	141
Oxumarê – Exumarê	142
Logunedé	142
Xangô	143
Nanã	143
Oxum.....	143
Yemonja	144
Oya – Iansã	144

Oxaguian	145
Oxalufã	145
Finalizando	146
Capitulo 5	148
Corpos, axé, saúde e doença	
Restabelecimento da energia – Ebós.....	153
Tipos de ebó.....	154
Restabelecimento da energia – Iniciações	154
Capitulo 6	156
Iniciações	
Iniciações africanas e “feitura de santo”	156
Harmonia universal	156
Axé.....	158
Sacrifício	161
Ritos performáticos	163
Ritos liminares	163
Estrutura dos ritos de passagem.....	164
Limen	165
Limen e ori.....	165
Limen e ewó (quizilas)	167
Limen e invisibilidade.....	168
Limen e regras de conduta	169
Nascimento.....	171
Pessoa.....	172
Conversão: pelo amor ou pela dor	173
Complexo Orixá-Exu-Erê.....	175
Transe	178
Ritos eficientes	183
Capitulo 7	185
Considerações finais sobre Candomblé e Culto Tradicional Africano	
Capitulo 8	191
O ser humano: encruzilhada e travessia de muitos mundos	
1. Noção de “pessoa”	191
Acima como abaixo, abaixo como acima.	195
Enikeji – o Duplo.....	195
Ojiji – a Sombra	197
Sociedades e grupos - Egbé Orum e Egbé Aiyê	197

O ser humano – um compósito	199
Resumo	199
Súmula de valores fundamentais	203
Referências	205
Anexo 1	211
Quadro sinótico de Orixás do Candomblé	
Anexo 2	213
Arquétipos (Potências) e protótipos (Psique) em algumas abordagens psicológicas	
Anexo 3	238
Comidas de Orixás	
Anexo 4	243
Comidas de Orixás	
Glossário de termos	246

Apresentação

No ano de 2000, meu contato com o Candomblé passou da curiosidade frente a uma religião que eu considerava “primitiva” para uma vivência mais intensa dentro de “casas de santo”. Essa vivência foi surpreendente, em todos os aspectos.

Num primeiro momento, fui igual a todos os que se aproximam da religião e, fascinado, descobri a beleza de seus rituais e senti o quanto a energia deles emanada é poderosa, com que vigor atinge seus espectadores e participantes. Depois, dentro da casa e convivendo com os adeptos, descobri pessoas vivendo experiências espirituais intensas. Porém, o maior desafio apresentou-se ao psicólogo e pensador: encontrei pessoas enfrentando grandes transformações em suas vidas.

As primeiras perguntas foram: como essas transformações acontecem e por quê? O que é o transe dos Orixás? Quais os processos mentais pelos quais passam os adeptos? Qual abordagem psicológica seria mais adequada para responder a essas perguntas? Foi tentando responde-las que iniciei meu Mestrado em Ciências da Religião.

À medida que as leituras e entrevistas se sucediam, aberturas aconteceram e novos campos de pesquisa se apresentaram. Fui “pego”, como muitos (e ilustres) outros antes de mim, pela riqueza das tradições afro-brasileiras: Bastide, Verger, Binon-Cossard. O leque de temas parecia interminável, a pilha de livros crescia, o tempo de conclusão da dissertação se aproximava: era preciso selecionar o foco. O trabalho então apresentado foi apenas uma primeira abordagem.

No processo, obtive ganhos pessoais muito concretos. As discussões que o tema levou-me a empreender sobre a oralidade e a escrita, a questão do tempo e do “tempo mítico”, as abordagens antropológicas sobre o mito e os rituais, a arrogância de alguns autores eruditos diante das religiões

“primitivas” e da “religião popular”, a generosidade de tantos outros na tentativa de efetivamente entender a África e sua prodigiosa herança, foram tópicos que demonstraram o tanto que o pensamento racionalista, no qual fui criado, é limitador no entendimento de culturas que partem de premissas diferentes; como é fácil ser preconceituoso para com as culturas africanas, e como esses preconceitos impedem o correto entendimento dessas culturas e suas religiões.

Nosso olhar de pesquisadores é condicionado pelos pré-conceitos do paradigma científico do século XIX, assentado em polarizações dicotômicas que dificultam distinguir entre os aspectos pessoais e transpessoais em jogo nas diversas religiões e, às vezes, conduz o pensamento psicológico mais em direção do julgamento psicopatológico do que da compreensão dos fenômenos específicos gerados pela prática espiritual. Minha experiência me leva a afirmar que, mesmo alertas para a questão, nosso pensamento continua assentado sobre essas bases dicotômicas, e sua superação exige um constante exercício de autoobservação. No início do século passado, Nina Rodrigues se aproximava dos adeptos do Candomblé munido de agulhas para espetá-los durante o transe, buscando saber se era de fato o Orixá que ali se manifestava ou se o adepto estava fingindo. Hoje, o preconceito é mais sutil, porém sempre presente.

Penso que os psicólogos deveriam aproximar-se das religiões utilizando uma cartografia da psique muito mais expandida que aquela com a qual temos lidado até o presente; com olhos mais alertas para nossos preconceitos culturalmente introjetados; com um autêntico senso do mistério provocado pela alteridade: não sei quem é o Outro antes de dialogar com ele; não posso dialogar com ele sem entender sua língua; nada me adianta saber sua língua se não conheço sua cultura, e assim sucessivamente. Sem essa inclusão, não apenas estaremos impossibilitados de entender as múltiplas formas de manifestações espirituais como perderemos oportunidades riquíssimas de entender o misticismo, os distúrbios psicológicos e suas inter-relações mútuas; não poderemos entender que, às

vezes, o divino e o patológico estão juntos num mesmo momento e, portanto, não saberemos entender nem os doentes nem os saudáveis.

Entretanto, preciso confessar que a espiritualidade me parece sempre maior que as tentativas científicas de apreendê-la. O *mysterium tremendum et fascinans*, diante do qual precisamos descalçar as sandálias e curvar as cabeças, precisa ser vivenciado para ser conhecido. Dissertar sobre o transe dos Orixás não é a mesma coisa que a profunda emoção que vivi diante de uma “filha de Oxum” dançando em transe. O acolhimento maternal, a mão quente pousada sobre meu coração, a sensação de estar sendo envolvido pela energia do mais puro amor, o som de seu *ilá* em meus ouvidos, a certeza de estar recebendo uma dádiva de inenarrável riqueza, essa emoção não pode ser transmitida pelas palavras.

Inúmeras são as manifestações da espiritualidade, incontáveis são as formas de manifestação do Espírito, infinitos os caminhos encontrados para voltar à Casa. Nós, psicólogos, como todos os outros seres, estamos debaixo do grande Alá que cobre nossas cabeças. À nossa frente, nossos clientes, cruzamento do humano e divino, a quem tentamos auxiliar a prosseguir em suas trajetórias. Que possamos continuar sempre tentando decifrar o mistério; que nossas pesquisas nos levem a ciências com instrumentos cada vez mais refinados e adequados ao trabalho sutil com os seres humanos; que através desse trabalho com o outro possamos empreender a grande tarefa que é, afinal e sempre, compreender a nós mesmos. Essa é minha profissão de fé enquanto psicólogo, pesquisador e ser humano.

Introdução

Tantas quantas são as filosofias e as religiões, tantos são os relatos sobre o sentido da vida; como ela começa e como ela termina; qual seu propósito. Esse o tema de todas as filosofias e religiões.

Antes de pertencer às tradições africanas, eu li, pesquisei, pratiquei nas tradições cristãs, hinduístas e budistas. Jesus disse que muitos são os caminhos que conduzem ao Pai. Entendo que queria dizer que para cada tipo de alma/espírito/ser existe um caminho particular e que todos conduzem ao mesmo lugar: o colo de Deus. Minha experiência me ensinou que no momento em que você encontra o caminho adequado para seu particular espírito, ele é imediatamente reconhecido. E isso foi o que aconteceu comigo assim que pisei numa casa de Candomblé: entendi imediatamente que meu caminho espiritual era nas tradições africanas.

Após longo estágio no Candomblé (religião afro-brasileira), posteriormente segui pelos do Culto Tradicional Iorubano (CTI). E não estou aqui para discutir minhas crenças, mas para contar as maravilhas que descobri.

Para entrar no mundo, cada ser portador de um corpo deve escolher uma cabeça (*ori*). Uma escolha mal feita implicará numa vida com problemas, independente dos esforços da pessoa. Uma boa escolha garante uma vida mais próspera.

Encarnar significa *entrar na carne* – refere-se, portanto, ao processo do espírito passar a habitar esse mundo de meu deus. O relato a seguir¹ a meu ver só encontra paralelo no também extraordinário compêndio budista do *Bardo Thödol* ou *O Livro Tibetano dos Mortos*, e diz o seguinte:

¹ JOSÉ BENISTE, *Orun Àiye: o encontro de dois mundos*.

Há três formas de destino, e todas se iniciam pela apresentação diante de *Olódùmàrè* – Deus, Jeová, Grande Espírito, Allah, Brahman, não importa o nome que lhe seja atribuído – e diante dele:

1. a pessoa se ajoelha e **escolhe** seu destino: *Àkùnlé Yan* – “aquele que se ajoelha e escolhe”.
2. a pessoa se ajoelha e **recebe** seu destino: *Àkùnlé gbà* – “aquele que se ajoelha e recebe”.
3. o destino é fixado, é **determinado**: *À Yan mó* – “aquele que escolhe e determina o destino para alguém.”

Ou seja: a pessoa se ajoelha diante do Supremo e confirma/escolhe/recebe sua predestinação.

Nesse momento, *Olódùmàrè* entrega o *Ori Inú* (a essência do ser); o *Odù* (o signo regente da vida); o *Ìpònrí* (a força vital ancestral); o *Òrìsà* (a divindade tutelar) e os *ewò* (os tabus, proibições e deveres). Tudo isso voltará para o julgamento de *Olódùmàrè* quando terminar o tempo dessa pessoa na terra.

Sendo a primeira parte do ser humano que sai do útero e entra no *Aiyê*, a cabeça é o órgão mais importante de todos. Devemos distinguir entre *orí ode* (a cabeça física) e *ori inú* (a cabeça interior, a essência do ser, ligada aos Orixás). *Ori ode* é o suporte dos ebós, iniciações, etc, mas todos esses rituais dirigem-se e atuam sobre *ori inú*, definida como a essência da personalidade. Derivada de *Olodumare*, a ele retorna após a morte. Parte de *Olodumare*, *ori inú* é, como ele, imortal; *ori ode* é mortal, e será enterada com o homem que a portou.

Terminada a cerimônia, a pessoa inicia sua jornada para esse mundo e quando chega à fronteira – o mundo espiritual é chamado *Òrùn* e o terrestre *Àiyé* – encontra o guardião (*Onibodè*) que faz as perguntas básicas:

Guardião - quem é você?

Pessoa - sou Fulano... serei filho de Beltrano e Sicrana, nascerei no país... na cidade... terei ... irmãos, casarei e terei... filhos. Meu pai morrerá quando eu tiver... anos e morrerei aos ... anos. e assim sucessivamente

Passando pelo portal, a pessoa entra no útero da mãe e *esquece todos esses eventos*. Todo esse rito sagrado é assistido por *Ifá-Orunmilá* que, além de testemunha, *anota* tudo o que está se passando. O fato de estar anotado é que permite que no futuro os Oráculos sejam consultados de forma a entender as nuances desse destino e permitir interferências, melhorias ou correções de curso.² Apenas através da consulta a *Ifá-Orunmilá* esses fatos poderão ser revelados e os atos rituais corretos realizados.

Isso não significa determinismo absoluto, mas sim que a vida de um homem é a soma das qualidades de seu Ori *mais* os atos que executa durante sua vida. As tradições africanas, como todas as grandes tradições, nos ensinam que a coisa mais importante para o ser humano é seu comportamento, seu caráter, seu alinhamento com a vontade divina.

As páginas seguintes dedicam-se a detalhar a síntese feita aqui.

² No caso estamos falando de búzios ou ikins mas poderia ser Tarô, runas, borra de chá, entranhas de animais... percebe a semelhança com Blavatsky e os Registros Akashicos?

Capítulo 1

Questões metodológicas

A questão da oralidade

Documentos africanos escritos são poucos, em geral obra de cronistas e genealogistas, visando conservar a memória de dinastias e feitos de monarcas e heróis. Não são registros históricos nos moldes da tradição europeia, mas uma forma especificamente africana de registros que não comporta a idéia de *ciclos ou períodos históricos*, nem apresentam tentativas de síntese, interessando-se mais por *momentos significativos* que apresentam valores necessários ao comportamento dos homens na atualidade. Essa forma de registro deriva diretamente da concepção africana de tempo, que entende o passado e o presente como entrelaçados num contínuo que impede a visão de um passado que “termina” e, portanto, pode ser sujeito a análise:

O tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam. O sangue dos sacrifícios de hoje reconforta os ancestrais de ontem. Tudo é onipresente nesse tempo intemporal.¹

Os melhores e mais importantes registros históricos africanos não foram produzidos por cronistas, mas pelos assim chamados

¹ B.HAMMA e JKI-ZERBO, Lugar da história na sociedade africana, *apud* Ronilda Iyakemi RIBEIRO, *Alma africana no Brasil*, p. 55-56.

“tradicionalistas” ou “*griots*” que, dotados de memória prodigiosa, arquivam e transmitem os eventos marcantes da tradição. Portanto, é principalmente na riquíssima tradição oral e na observação *in loco* de rituais que foram realizadas as melhores pesquisas sobre as religiões africanas e afro-brasileiras.

Façamos aqui um parêntese, pois é necessário perguntar se realmente não existem “livros sagrados” nas tradições espirituais africanas.

Os iorubanos atingiram o ponto alto da sua cultura com a criação de algumas das obras primas mundiais em escultura, como os bronzes e as terracotas de Ifé. Produziram e elaboraram também o Corpo Literário de Ifá, o texto sagrado oracular (que) guia as importantes consultas sobre a preservação da vida, saúde, prosperidade e evolução.²

O *Corpus Literário de Ifá* (ou *Odu Corpus*) é o fundamento das práticas divinatórias iorubá. O *Corpus* tem sido mantido e transmitido pelos *babaláwo*, sacerdotes de Ifá-Orunmilá, **e sempre através da oralidade**, de babalaô para babalaô. **Exclusivamente oral**, o *Corpus* é um “discurso privativo”, apenas os escolhidos formam o grupo habilitado a nele penetrar. Conteúdo esotérico por natureza – os Odus, suas histórias, seus ebós, seus *ewos* (quizilas ou proibições) – essa palavra passa para o domínio exotérico/social quando da consulta ao sistema divinatório. Ou seja, os enunciados não são de conhecimento geral, mas constituem-se no discurso *privado* dos babalaôs; são revelados durante o contexto de aprendizado da formação de um babalaô (12 a 16 anos de formação específica); passam para conhecimento exotérico ou mais generalizado durante a consulta aos oráculos, e, mesmo assim, apenas na medida em que o babalaô desejar revelá-lo: um consulente pode ser informado apenas de qual ebó ou procedimento ritual deverá adotar, sem qualquer tipo de informação sobre o conteúdo específico do Odu obtido na consulta.

O registro escrito dos textos africanos, fruto do século XX, seria apenas a finalização de um longo movimento histórico no qual os textos foram

² Maria das Graças de Santana RODRIGUÉ, *Ori aperê ó*, p.34.

preservados e transmitidos oralmente, sendo o babalaô a figura essencial nessa preservação e transmissão.

Por diversos motivos relativos às especificidades da presença negra no Brasil, *não há babalaôs em nossa terra*. Isso implicou em múltiplas adaptações evolutivas das tradições africanas: Ifá-Orunmilá, orixá regente das práticas divinatórias iorubanas, praticamente desapareceu no Brasil; o formato de oráculo mais utilizado no Brasil é o *merindilogum*, ou jogo de 16 búzios (desprezando as outras formas de consulta a Ifá - o *opelê*, os *ikin*, o *ibo*); os *bábálórìsà* e *iyálórìsà* passaram a ser as figuras centrais do Candomblé, concentrando a condução dos rituais e a consulta ao oráculo, ocupando postos da hierarquia religiosa que na África pertenceriam a diversos sacerdotes especializados³; e, principalmente, *em grande parte foram perdidos os ensinamentos contidos no Corpus Literário de Ifá*.⁴

Uma história curiosa pode servir de ilustração. Na ausência de livros ou obras de referência, o venerável Pai Agenor Miranda Rocha registrou num caderno os ensinamentos referentes ao jogo de búzios que recebeu de sua mãe-de-santo. Por décadas permitiu que muitos adeptos copiassem seu caderno, gerando toda uma lenda a respeito do “caderno de Pai Agenor”, onde estariam escritos muitos segredos da religião do Candomblé:

(Outras) religiões possuem livros para preservar as suas tradições. Os muçulmanos, o Alcorão; os protestantes e católicos, a Bíblia. E nós? Não temos nenhum livro. Só a tradição oral de transmissão de conhecimento. Eu, como não sou bobo, fui escrevendo tudo que vi e ouvi como forma de preservação desta religião. Quem guardaria aquilo tudo em iorubá? ⁵

³ Essa é a interessante tese de José Beniste (*Orun-Aiyé*, p. 324-326) segundo a qual em meados de 1820 foram discutidos o modelo do culto, os ritos que seriam empregados e os que deveriam ser abolidos por não se enquadrarem na forma cultural do Brasil (abolição do culto a Ibeji; limitação no número de Orixás cultuados, revisão de ritos como padê e olubajé, substituição de animais e folhas africanos por outros existentes ou mais comuns no Brasil, reorganização da semana africana de quatro dias para a semana brasileira de sete dias, entre outros). Nesse contexto, houve um fortalecimento das mulheres em detrimento dos homens, com decisões importantes como a extinção dos oráculos dos babalaôs (exclusivamente masculinos); a introdução majoritária do merindilogum, que também pode ser jogado por mulheres; a participação dos homens na iniciação seria apenas na qualidade de ogã. Ou seja, ter-se-ia adotado um modelo típico da aculturação religiosa com um fortalecimento da figura das ialorixás e um afastamento das influências masculinas, inclusive dos babalaôs.

⁴ É importante notar que isso não aconteceu em todos os países da diáspora negra; em Cuba, por exemplo, a *Santería* conta com babalaôs que mantêm a estrutura tradicional africana.

⁵ Alexandre de SALLES, *Êsù ou exu*, p.156.

Finalmente, o caderno foi editado em 2001⁶ em volume organizado e apresentado por Reginaldo Prandi, constituindo-se em evento saudado por toda a comunidade afro-brasileira, mas também cheio de contradições, porque José Beniste questiona que o livro publicado seria o caderno de Mãe Cantulina de Xangô, não o de Pai Agenor.⁷ Não temos condições de verificar qual dos dois autores está com a razão, mas precisamos tirar a conclusão óbvia: as fontes de registro são muito poucas, quase inexistentes, e as poucas que existem são muito disputadas por adeptos e autores.

Nessas circunstâncias, é como se, *na prática brasileira*, o *Corpus* não existisse e, *no Candomblé*, não existissem livros sagrados. No futuro, talvez a situação seja diferente, pois nas últimas décadas podemos observar um forte movimento de introdução dos conhecimentos do Sistema de Ifá-Orunmilá, principalmente através do paciente trabalho de Baba King no Oduduwa Templo dos Orixás, que anualmente traz ao Brasil babalaôs da Nigéria para trabalhos e iniciações.⁸

É esperar para ver as novas formas que as religiões afro-brasileiras poderão adotar a partir dessas sementes.⁹

Porém, não podemos deixar passar uma questão crucial na própria África contemporânea: cada ancião que morre é como se uma biblioteca inteira se queimasse; daí a importância de coletar os registros orais e transformá-los em registros escritos - sem adentrar as questões sócio-políticas

⁶ Agenor Miranda ROCHA, *Caminhos de odu*.

⁷ José BENISTE, *Jogo de búzios*, p. 115s.

⁸ Filho de uma importante linhagem real, nasceu na cidade de Abeokutá, no Estado de Ogun, Nigéria (...) o babalorixá Adesiná Sikírù Sálámí, conhecido como Babá King (...) reside no Brasil desde 1983 (...) defendeu mestrado e doutorado em Sociologia na Universidade de São Paulo (USP) (...) trouxe regularmente da África (...) o Babalawô Fabunmi Sowunmi, alto sacerdote guardião dos segredos de Ifá-Orunmilá (...), 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 (...) com o objetivo trazer para o Brasil o culto aos Orixás africanos, "tal qual é realizado pelos Iorubá na África". Apud SOUSA, Robson.

⁹ Outra vertente possível nessa discussão é a adotada por Juana E. dos Santos (*Os nagô e a morte*, p. 51) para quem essa é uma falsa questão: o princípio básico da comunicação no Candomblé é a *relação interpessoal*. A discussão sobre oralidade e literatura, na verdade, seria fruto da relação etnocêntrica, e escamotearia a essencialidade das culturas africanas e a essência das religiões geradas por essas culturas: "o conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática".

que destroem as culturas tradicionais africanas e que tornam os livros ainda mais urgentes.

Finalmente, lembraríamos que privilegiar a oralidade não significa analfabetismo ou culturas iletradas. Nas muitas culturas africanas, a palavra é vista como uma força emanada do Ser Supremo; é intrinsecamente sagrada e possui caráter mágico.¹⁰ A palavra é uma das formas pela qual a força vital emanada do divino comunica-se com o mundo criado (humanos, animais, plantas e minerais estão todos igualmente vivos e em condição paritária, pois manifestam essa energia divina) e, portanto constitui-se em elemento primordial na configuração do indivíduo e do grupo. Daí a necessidade de conservar as palavras com o máximo cuidado, pois, carregadas da força divina, podem desencadear ações nem sempre previsíveis.

Os africanos utilizam a palavra em toda sua força vital, ou seja, a palavra viva pronunciada por uma boca humana, não a letra morta dos papéis. Essa transmissão oral permite a atualização constante do passado, a utilização de dados do passado para esclarecer o presente e orientar as ações cotidianas e também permite que o presente seja interpretado seguindo a linha estabelecida pelo passado. Na hora de ensinar, uma das principais formas utilizadas pelos africanos é contar histórias, mas não qualquer história: as histórias sagradas, as histórias das origens, dos grandes heróis, dos antepassados divinos, os mitos que formam a grande tradição das religiões africanas.

Mito é uma daquelas palavras que caíram de tal forma no uso comum que seu significado parece ser igual para todos. Mas na verdade, em torno dos mitos há um verdadeiro cipoal teórico. Para esclarecer o que entendemos por *mito* nesse contexto, devemos ser pacientes, e enfrentar com lentidão uma discussão muito ampla, mas também prazerosa.

¹⁰ Como de resto em todas as Tradições: “no princípio era o Verbo”. Também os mantras indianos, as formulas mágicas dos alquimistas, etc.

A questão dos mitos

Começamos por uma definição ampla e pouco restritiva:

mito é um conjunto de narrativas que falam de deuses e heróis, ou seja, de dois tipos de personagens que as cidades antigas cultuavam.¹¹

Como deuses e heróis aparecem principalmente nos momentos fundadores de uma cultura, devemos notar que não se trata de *quaisquer* narrativas, mas uma narrativa singular onde são abordados os tempos fabulosos do princípio de todas as coisas. Assim, *os mitos contam a história dos primórdios*, do momento em que algo – o Mundo, o Cosmo, uma planta ou espécie vegetal, um habito ou comportamento – começou a existir. Mito é a descrição de como alguma coisa foi produzida ou começou a ser.¹²

Esse ato original, primeira manifestação de algo, é mais importante do que todas as suas possíveis repetições, porque é o ato realizado pelas “Potências” ou “Seres Primordiais” no “tempo mítico” que é o tempo da origem.¹³

Portanto, ***mitos são o relato das intervenções do sagrado no mundo.***

Para o *homo religiosus*, é essa irrupção do sagrado que fundamenta e dá forma ao Mundo: a ação das Potências Sobrenaturais cria o Universo, o Cosmo, os homens, animais e plantas. Mas não só isso; os mitos também detalham como o homem pensa, porque é sexuado, porque trabalha, porque não entende a língua dos animais, etc. O homem é como é porque eventos fundamentais aconteceram na origem dos tempos; o homem contemporâneo é constituído pelos eventos relatados pelos mitos.

O conhecimento das origens de todas as coisas é fundamental para os homens das sociedades tradicionais, pois acreditavam que apenas de posse do segredo da origem seria possível fazer algo reaparecer em caso

¹¹ Jean-Pierre VERNANT, *Entre mito e política*, p. 230.

¹² Mircea ELIADE, *O mito do eterno retorno*, p. 11.

¹³ Os termos Potências e Seres Primordiais aqui estão sendo utilizados para significar Deus Único, Deuses, Ancestrais e Heróis (seres modelares inacessíveis aos homens), evitando Deus ou deuses, pertencentes ao universo monoteísta judaico-cristão.

de desaparecimento. Por exemplo, é por saber a origem da doença que se pode buscar a saúde utilizando folhas ou rezas. O conhecimento da criação dá o poder de criar novamente. Este é o princípio que orienta a magia, e é **a primeira grande importância dos mitos**.

Outra importante função dos mitos é que, ao esclarecer a origem de todas as coisas, também **atribuem sentido** a todas as coisas. O encontro com as Potências implica o encontro com a realidade *trans-humana*, transpessoal e, desse encontro, brota no homem a idéia de que “*alguma coisa existe fora de mim*”, de que existem valores absolutos capazes de guiar e conferir sentido à existência humana. A idéia de que exista algo fixo e duradouro no Universo, algo sobrenatural e sagrado, empresta sentido a todas as experiências transitórias vividas pelo homem e permite que ele julgue todas as coisas, inclusive a si mesmo, em relação com essa fixidez imutável. Assim, através da experiência do sagrado, o homem adquire noções do que seja *realidade, verdade e significação*.

Uma terceira importante função dos mitos é ser um *modelo* que se presta a infinitas aplicações. Diante de algo novo (seja entrar numa floresta ou lançar-se ao mar numa canoa), o homem das sociedades tradicionais pode evocar uma estória e imitar os gestos realizados na origem por algum personagem sagrado. Através do ritual que repete o gesto inicial revelado pelas Potências, o homem pode aproximar-se do sagrado, desse imutável eterno. Ao repetir o rito, o homem torna-se sagrado ele mesmo.

Portanto, os mitos podem ser definidos como sagrados, na medida em que relatam os atos das Potências Primordiais. Mas as Potências, exatamente porque são primordiais, transcendentais e transpessoais, exatamente por suas qualidades, são inacessíveis aos homens e vivem em outras dimensões do Universo. Assim, os mitos podem ser entendidos como a transposição, para o domínio dos homens, das coisas que pertencem ao domínio das realidades últimas: são *as tentativas humanas* de entender o Universo e as ações das Potências. **Os mitos não foram ditados pelos deuses, mas gerados pelos homens em seu esforço de entender e explicar o mundo**. Os grandes estudiosos dos mitos (como Eliade,

Vernant e Balandier) defendem que o homem das sociedades tradicionais de certa maneira “sabe” que os mitos não foram ditados pelos deuses; “sabe” que está criando uma *estória sagrada*, sem que esse “saber” implique num ato intencional de vontade¹⁴. Os mitos, essas estórias, são maneiras de explicar ou de entender o mundo, não necessariamente relatos emanados diretamente das Potências, o que atribui ao mito um caráter paradoxal: *sua origem humana faz com que os relatos não possam ser tomados ao pé da letra; seu relato sobre o sagrado obriga que sejam levados a sério*.

Portanto, *mitos são estórias*, comportam uma dimensão de ficção, de tal forma que *são aceitáveis variadas versões de uma mesma estória*. Essas versões podem corresponder a divergências entre grupos sociais diferentes, ou correntes teológicas variadas dentro de uma mesma cultura ou entre culturas diferentes. Porém, mesmo dentro de um mesmo grupo religioso, a contradição não é importante: num certo contexto, uma versão será importante como ensinamento; em outro contexto, nova versão será mais adequada.

Eis porque podemos incorporar a fórmula de Vernant e afirmar que, no limite final, um mito é *apenas uma estória com um ensinamento*:

Não havia um único grego que pensasse que as coisas realmente aconteceram como os poetas as descrevem, mas isto não quer dizer de forma alguma que as considerassem falsas. (...) Sua crença era muito garantida, mas não possuía, no plano intelectual, nada de dogmático, era flexível o bastante para dobrar-se a versões múltiplas.¹⁵

Eis porque o conjunto dos mitos de uma religião não corresponde a um *credo*. Os mitos *não substituem os livros sagrados*, não são um corpo de doutrinas codificadas de forma metódica, não possuem preocupação teológica nem fixam as raízes teóricas da devoção. Ao aceitar diversas

¹⁴ Aqui encontramos uma marcante diferença entre as religiões míticas e as judaico-cristãs ou abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo): essas últimas acreditam que seus mitos são realidades absolutas e que foram diretamente ditados por Deus ou um Mensageiro, anjo ou profeta.

¹⁵ J.P.VERNANT – *Entre o mito e a política*, pg 200-201.

versões para uma mesma estória, os mitos não podem assegurar aos fiéis uma base de certeza indiscutível, pois não são dogmáticos. O conjunto da fé será formado por uma totalidade de eventos que *inclui* os mitos, mas *não se reduz* a eles: se é verdade que não se pode conhecer uma religião tradicional sem abordar seus mitos, se é verdade que não se pode entender o homem tradicional sem conhecer seus mitos e seus ritos, também é verdade que não se pode entender uma religião, qualquer que seja, sem considerar que ela é um todo, um universo inteiro, com finalidade, instrumental simbólico específico, lógica peculiar, profundamente vinculada ao solo social que a gerou.

Resumindo, o mundo descrito pelos mitos não é um mundo de *categorias*, mas o cenário do encontro e luta entre Potências, poderes e forças além do humano. Essas Potências são o *fundamento* ou princípios de todas as coisas, arquétipos no sentido platônico¹⁶. O mito é um esforço humano no sentido de encontrar, sob a dinâmica desses encontros, os elementos estáveis que tornam a vida possível de ser organizada e vivida. *O mito descreve o próprio movimento das potências universais* e essa é a principal razão pela qual utiliza a linguagem simbólica da poesia, do epigrama, da dança e dos rituais, ao invés da prosa.

Vale a pena deter-se um pouco no trabalho de Robert Graves, um dos mais respeitados pesquisadores das questões referentes aos mitos, pela relevância de suas observações.¹⁷ Ele distingue diversos tipos de mitos: **mitos verdadeiros** (redução narrativa da mímica ritual que acontece em festivos públicos); **sátira ou paródia** (a maioria das histórias sobre Exu); **fábula sentimental** (as histórias amorosas de Xangô, a orelha de Obá); **ficção realista** (relatos dos reis africanos como Xangô ou Obaluaiê/Xapanã que posteriormente foram divinizados); **história enfeitada** (as relações entre Obaluaiê e a histórica epidemia de varíola); **propaganda**

¹⁶ **Arquétipo** (do grego ἀρχή - arché: "ponta", "posição superior", "princípio", e τύπος - tipós: "impressão", "marca", "tipo") é um conceito que representa o primeiro **modelo** de algo ou antigas impressões sobre algo. Para Platão, as Idéias como modelos originários de todas as coisas existentes. Wikipédia.

¹⁷ Seu trabalho é exclusivamente em torno dos mitos gregos, portanto é preciso esclarecer que todas as derivações para os mitos africanos é nossa (embora autorizadas por GRAVES *O grande livro dos mitos gregos*, pg 23: "diversos análogos africanos ilustram os estágios progressivos dessa mudança").

política (louvações de ancestrais e reis); **lenda moral** (onde acontecem prescrições de bom comportamento). Resumindo, para Graves, **os mitos verdadeiros são unicamente os que traduzem - em palavras ou relatos ou textos escritos - os eventos que acontecem em torno de rituais/eventos religiosos**. Os demais devem ser classificados em outros locais, entendidos como dados históricos, antropológicos, sociais, comportamentais.

O estudo histórico-antropológico dos mitos revela que, num primeiro momento da história humana, a Antiguidade não tinha deuses masculinos; apenas a Grande Deusa era considerada imortal, imutável e onipotente. Não se sabia qual o papel que o homem representava no contexto da concepção, nem o valor do sêmen. As mulheres eram as rainhas, e os homens seus consortes durante um período de tempo, o ano medido pelas três fases da matriarca: menina/virgem, ninfa/jovem/fértil e velha/infértil/sábia. A Deusa é então vista como sendo Una e Trina¹⁸. No início do ano, a Rainha casa com seu consorte; no final, ele é morto nas festas do plantio, seu sangue e carne espalhados pelo campo, trazendo fertilidade.¹⁹ A Deusa, a Rainha e a Terra são outra Trindade, são a mesma coisa, nada as separa ou distingue.

O ano era medido pelas três fases da matriarca e também pelas três fases do plantio – semeadura, plenitude e colheita. As representações da Deusa obedecem ao mesmo modelo Uno e Trino: estatuetas ou pinturas de um trio de mulheres de idades diferentes e mãos dadas. Outra Tríade é Deusa da Água, do Ar e do Subterrâneo; da Água Doce, Água Salgada, Água da Chuva; e sucessivamente. Eis porque o número 3 passou a ter um significado espiritual profundo na mente humana.²⁰

¹⁸ Não é outro o sentido das três deusas que pedem a Páris que escolha qual delas é a mais bela: são uma única em suas três idades. O erro do homem em entender que as três na verdade são uma, desencadeia uma tragédia, que é a guerra de Tróia.

¹⁹ Uma encenação desse ritual está no filme *Medea*, de Pier Paolo Pasolini.

²⁰ Por outro lado, o cálculo do tempo obedecia ao ciclo menstrual e às lunações, portanto, em termos de quatro vezes sete, formando os meses de 28 dias. O rei morria na sétima lua cheia depois do dia mais curto do ano, ou seja, a sétima lua cheia depois do ápice do inverno. **Vem daí a importância sagrada e mística do número 7**. À medida que as observações astronômicas ficaram mais acuradas e verificou-se que o ano solar tinha 364 dias, ele foi dividido em 13 meses de 28 dias – na Inglaterra, até os dias de Robin Hood, os meses eram 13. Esse sistema provavelmente

A partir do momento em que o coito e o sêmen foram considerados fundamentais para a concepção – pensava-se que a mulher engravidava do vento, do sol, de insetos, etc. - os homens começaram a adquirir importância e o rei já não podia ser sacrificado ao fim do ano. Inicialmente, foi substituído por um menino/jovem e, posteriormente, por um animal. Após um período de transição, finalmente os homens subjagam as mulheres e têm início o período do patriarcado.²¹ Das memórias desse período anterior advêm todos os mitos que falam de mulheres terríveis, grandes bruxas ou feiticeiras – como Medeia, a sacerdotisa do Sol que vinga sua honra matando até mesmo os próprios filhos²², Medusa (não um monstro, mas uma sacerdotisa usando sua máscara aterrorizante de proteção), a Quimera ou a Esfinge, seres femininos e compósitos, em geral de três essências, como a Deusa que elas apenas representam – que precisam ser mortas (e efetivamente são mortas) pelos heróis masculinos.²³

Resumindo: o que conhecemos como “mitologias” são histórias geradas, alteradas e recontadas através dos tempos, até encontrar sua forma definitiva (?). Suas primeiras versões são tão antigas que remetem ao tempo do matriarcado sobre a terra, quando não havia deuses, mas apenas deusas. Com o tempo e a evolução histórica e social, surgem os deuses. As

foi desenvolvido na Suméria Matriarcal regida pela deusa Ishtar. Muito mais tarde chegamos ao calendário atual, alternando entre meses de 30, 31 e 28 dias até chegar aos 365. Não à toa, esse é o calendário masculino e chamado Juliano. Mesmo assim, a semana ainda tem 7 dias.

²¹ GRAVES demarca os períodos através dos mitos e das sucessivas ondas migratórias na Europa Oriental: desde as invasões helênicas, eólias e jônicas do início do segundo milênio a.C. até as invasões acaicas do século XIII a.C. Na epopéia suméria de Gilgamesh, cujos fragmentos mais antigos datam do século XX a.C. a Grande Deusa Ishtar ainda ocupa o centro do panteão, mas já tem um consorte. Quando Homero escreve a *Iliada* – entre XII e VIII a.C. – a transição já está completa: Zeus é o Deus Supremo, Hera sua consorte e Atena nasce de sua cabeça. Podemos então pensar em que essa transição do matriarcado ao patriarcado acontece entre o século XXX a.C. e o século X a.C.

²² Importante, nesse mito, lembrar que Medeia é sacerdotisa do Sol e não da Lua. No matriarcado, tudo é domínio do feminino, mesmo o Sol. Apenas com o patriarcado que os homens ficaram com o mais luminoso e as mulheres com o mais escuro.

²³ Outra consequência do reconhecimento dos dois sexos foi valorizar o *casal*, ou seja, o início da **valorização do número 2 e seus múltiplos**. As estações deixam de ser 3 baseadas no plantio e passam a ser 4, baseadas na observação da passagem do tempo. O próprio tempo deixa de ser cíclico e imutável para tornar-se contínuo e ameaçador – Cronos devora seus filhos. As fases da lua incorporam a Lua Negra ou Nova e passam a ser 4. Os homens com poder real adquirem dinheiro e meios de iniciar a conquista de terras distantes e para tanto precisam orientar-se no planeta e surgem as 4 direções. Porém, permaneceu firme a idéia de que os números que indicam mudança são os ímpares – porque precisam de complemento – e os que indicam plenitude e ausência de mudança são os pares – porque estáveis e complementares.

versões vão se alterando conforme os tempos e a organização social se transformam. Penso ser possível utilizar o mesmo esquema para entender a(s) mitologia(s) africana(s).

Os mitos contados no *Corpus* têm como objetivo ilustrar ou fundamentar uma situação, ou ensinamento, ou preceito. Por exemplo, conta-se que determinado Orixá em determinada situação fez determinado ebó e/ou adotou tal conduta. O objetivo aqui é esclarecer que tipo de ebó e/ou conduta o consulente do oráculo deve adotar e para qual Orixá dirigir as oferendas. Esses ensinamentos não foram “revelados” por emissários divinos, mas sim fruto da observação e manipulação milenar das forças da natureza – que, afinal, são os Orixás. Eis porque o *Corpus* não se preocupa com homogeneidade de pensamentos e ações; um mesmo Orixá pode, em situações e Odus diferentes, adotar condutas díspares. Eis também porque os mitos ***não devem ser retirados de seu contexto no Corpus.***

No Candomblé brasileiro, o *Corpus* não foi mantido. Talvez que nenhum babalaô tenha sido escravizado nessas terras, talvez que nenhum babalaô tenha nascido e se formado nessas terras. O caso é que no Brasil não temos nem babalaôs nem a tradição do *Corpus* em sua completude. Mas sim, temos mitos, histórias. Destacadas do seu contexto original e apenas podendo ser interpretadas *per se*, o que conduziu a diversos erros graves, sendo o principal deles a descaracterização da verdadeira natureza de alguns Orixás. Por exemplo: Exu deixou de ser visto como o dono da ordem para ser o senhor da confusão; Obá – por causa do célebre episódio da feijoada com orelha – como uma mulher envelhecida e ciumenta; Oxum como uma intrigante ardilosa. E assim vai. A atribuição dessas características aos seus adeptos – no Brasil, “filhos” – gerou confusões do tipo “todos os filhos de Oxum são fofoqueiros e neles não se pode confiar”; “os filhos de Oyá são briguentos”; etc.

Acredito que, mais do que nunca, é necessário retomar os mitos em sua verdadeira natureza, para realmente podermos entender o que são os Orixás.

Tomemos Iya Mi Oxorongá para demonstrar nosso modelo.

*As Iya Mi Oxorongá são as nossas mães primeiras,
Raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.
São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais.
As Iya Mi são o principio de tudo, do bem e do mal.
São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.²⁴*

Podemos pensar nesse verso como um compósito: as descrições e atribuições (Mães, raízes primordiais, principio de tudo, vida e morte ao mesmo tempo) são mais antigas (matriarcais); a conclusão “são feiticeiras” é mais recentes e pertence ao período patriarcal. Pois como podemos entender que as Mães Primeiras, as Raízes Primordiais da estirpe humana, o principio de tudo, são feiticeiras? Que ninguém escapa de seu feitiço e de seu ódio?

Pensemos em Nanã Buruku. A Velha Senhora é dona da lama com a qual Oxalá molda os bonecos que, recebendo o sopro sagrado (*emi*), adquirem vida. Em algum momento, Nanã pedirá de volta o que é dela, ou seja, a lama. Para ela não importa que essa lama tenha ganhado forma e vida, ela apenas reivindica o que lhe pertence. Por isso, Nanã é vista como sendo a Senhora da Vida e da Morte. Reclusa, distante, temível, feiticeira, velha. Em seu culto não entra metal – os animais a ela sacrificados não podem ser cortados com faca – nem homens: apenas mulheres podem ser suas sacerdotisas.

Na República do Benin, Nanã Buruku é o nome do Ser Supremo, pois na língua Fon *nana* significa antigo, velho e *Buruku* é o nome de Deus. Portanto, Nanã Buruku significa Deus Antigo. Utilizemos as palavras de Babá King:

Entre os ewe e os fon da República do Benin, *Deus é conhecido como Nanã Buruku* (*grifo nosso*). Adotada pelos egba sob o nome Buruku, ela veio a ser cultuada entre os iorubás como divindade, e não como o Ser Supremo. Eis alguns de seus nomes: Ajapa (Guardiã do monte); Opara (Mãe de Obaluaiê); Ibain (Dona da terra); N’Buruku (A mais velha); Obaiya (A dos pântanos);

²⁴ REGINALDO PRANDI, *Mitologia dos orixás*, pg348.

Ajaosi (Guerreira agressiva). (...) É considerada particularmente poderosa por ser filha do próprio Ser Supremo: por tal razão é chamada também de Omolu, contração de omo (filho, filha) e Olúwa (Deus), literalmente Filha de Deus.²⁵

Claro que estamos falando de uma das deusas matriarcais, do tempo em que o deus supremo era uma mulher, vinda de um período tão antigo na história que seu culto se estabeleceu num tempo em que ainda não existia a metalurgia e que os homens eram apenas espectadores da ação litúrgica do feminino e que, num segundo momento, foi incorporada ao panteão patriarcal, com poderes diminuídos²⁶.

Ou pensemos em Obá. Guerreira, vestida de vermelho (cor do sangue menstrual), não apenas comanda um exército de mulheres como leva à guerra todas as fêmeas de todas as espécies animais. À frente desse exército, ela vai em pé sobre seu cavalo. Obá é o centro de uma sociedade secreta exclusivamente feminina, a Sociedade Elekô. Em seu culto são aceitos objetos de metal, e ela porta espada e escudo, o que nos permite concluir que seu culto é posterior à metalurgia, portanto não tão antiga quanto Nanã. Com o tempo (e o patriarcado), sua natureza foi sendo alterada e Obá surge em algumas versões como sendo a esposa mais velha de Xangô, ciumenta da rival mais jovem, Oxum, que a engana e faz com que corte a própria orelha para um feitiço que garanta a atenção do homem que ama. Ou seja: o feminino matriarcal ancestral, temido pelo masculino, precisa ser submetido, tornando-se uma esposa submissa.²⁷ Graves relata que o mesmo aconteceu com deusas como Hera (passou a ser esposa ciumenta de Zeus) ou Atena (passou a nascer da cabeça de Zeus). Parece ser necessário não apenas submeter o feminino ao masculino, mas fazer dessas deusas mulheres ciumentas e possessivas, ou seja, desmerecê-las diante do poder do homem.

²⁵ <https://www.oduduwa.com.br/?cont=nana-buruku>

²⁶ Pier Paolo Pasolini, em seu extraordinário filme *Medéia*, enfoca essa transição entre matriarcado e patriarcado e retrata os cultos femininos, onde os homens são apenas observadores e vítimas sacrificiais.

²⁷ Ainda assim, Obá não “baixa” em Ori masculino: apenas mulheres podem incorporar essa energia.

Outra possibilidade de interpretação do mito de Obá e Oxum é a seguinte: ambas fazem parte do grupo a que chamamos Iyami Oxorongá ou Nossas Mães Veneráveis. Um dos nomes de Oxum seria Iyami Akoko. Obá se destaca do conjunto das Mães e aceita elementos do patriarcado, como metal em seu culto, mas Oxum se destaca ainda mais: não apenas aceita metal mas também passa a “manifestar-se” em oris masculinos. Oxum pode ser entendida como a Mediadora entre o universo matriarcal primitivo das Grandes Mães e o universo patriarcal dos Orixás. Então, Obá deveria aprender com Oxum a **ouvir** e fazer um sacrifício pessoal de algo seu – o ouvido – para poder plenamente pertencer ao mundo que passou a ser dominado pelo masculino.

Porém, nada mais claro que o mito que narra como Ogum conquistou para os homens o poder das mulheres:

No começo do mundo, eram as mulheres que mandavam na Terra e eram elas que dominavam os homens. (...) As mulheres tinham o poder e o segredo. Iansã tinha inventado o mistério da sociedade dos egunguns (...) e os homens estavam sempre submissos ao poder feminino. (...) Finalmente, um dia, os homens resolveram acabar com aquela humilhação de estarem sempre submissos ao poder de suas mulheres. (...) Quando as mulheres chegaram e viram aquele homem forte vestido como um poderoso e armado até os dentes, exibindo aos quatro ventos seu porte de guerreiro, elas saíram a correr (...) num pânico incontrolável. A vista do homem assumindo o poder era terrificante.”²⁸

O relato é claríssimo, inclusive quando diz que o poder passou para os homens através da força, quando eles ameaçaram as mulheres com suas armas. Não foi uma transição pacífica! Mais: as mulheres conduziam os ritos de Baba Egum – hoje, nos ritos da Casa da Amoreira (Ilha de Itaparica, Bahia), as mulheres só podem assistir no fundo da sala, em silêncio, pois apenas os homens são sacerdotes de Baba Egum.

Finalizando: *os mitos são frutos do tempo em que foram gerados*. E sofrem transformações quando os tempos mudam. No caso grego, a forte literatura escrita gerou uma forma final (definida na *Ilíada* e na *Odisséia* e

²⁸ REGINALDO PRANDI, ob. cit., pg 106-107.

seguida por todos os outros com poucos acréscimos), mas no caso africano - onde não houve um Homero (ou um Moisés ou um Mateus, se pensarmos nos mitos judaico-cristãos) - não se chegou a uma forma única. O *Corpus* de Ifá condensa uma vasta coletânea de mitos, orikis e itans. Mas, marginalmente, em outras sociedades, ou cidades, ou culturas, outros mitos sobre as mesmas figuras foram gerados. Às vezes essas versões coincidem; outras vezes, são contraditórias. ***A versão a ser considerada por um grupo será aquela que melhor se adaptar ao conjunto de versões que formam o universo religioso do grupo.***

Sabemos que os cultos africanos são centenas, variando de cidade para cidade, de família para família, de grupo étnico para grupo étnico. *Cada grupo irá adotar a versão mítica mais condizente com a totalidade de seu pensamento e desprezar outra.* Ou mesmo abandonar completamente alguns mitos, o que significa que Orixás importantes num grupo/culto estão ausentes ou são menores em outros.

Estou defendendo que não há nem pode haver uma versão definitiva dos Orixás e suas histórias, mas sim, versões que se completam num universo partilhado por um grupo. Tentar justificar idéias a partir de algum itan - ou apresentar os itans como sendo verdades - é abandonar a base da própria tradição africana e tentar de alguma forma estabelecer um “texto sagrado” ou “revelado”, comportamento judaico cristão até a medula. A meu ver, a essência das religiões africanas é sua *práxis*: rituais claros, minuciosamente descritos, que, se cumpridos à risca, permitem a manipulação das energias da natureza. E permitem que os deuses se manifestem no Aiyê, dançando com seus adeptos nos ritmos dos tambores sagrados.

Mais ainda: se houvesse necessidade de preservar alguma “pureza”, o Candomblé brasileiro não poderia existir, tantas são suas alterações, mudanças e “erros”. Porém, como explicar que ***mesmo assim*** os Orixás se manifestem no Candomblé?

Mais uma vez usaremos Nanã para exemplificar nosso ponto de vista. Um dos seus nomes é Omolu (filha de Deus). Ora, no Candomblé

brasileiro, Omolu é um dos nomes do Orixá masculino Obaluaiê: filho de Nanã com Oxalá, abandonado pela mãe na praia porque tinha varíola, e que foi criado por Iemanjá. Curou-se da doença e é venerado como Senhor da Doença e da Cura. Inúmeras canções e rezas chamam por seu nome – Omolu – e quando o Orixá se manifesta em terra, é um velho curvado, com dança lenta, que recolhe em seu *xaxará*²⁹ todas as doenças que estão no ambiente, promovendo limpeza e cura gerais. O que eu acho notável é que, ***quando chamam por Omolu no Candomblé, o Orixá se manifesta***. Não há registro escrito ou falado de que a energia não tenha se manifestado porque seu nome estava errado (o correto seria Obaluaiê). Mais: ebós de cura são feitos em nome do Omolu masculino, esses ebós são eficientes e atingem seu objetivo: a cura de doenças. Em iniciações, esse Orixá incorporado dá seu nome (cerimônia do *morunkó*), e os outros Orixás aceitam esse nome.

Penso que esses argumentos pendem para nossa conclusão: a essência das religiões africanas é sua *práxis*: rituais que, se cumpridos à risca, permitem a manipulação das energias da natureza.

Concluindo, ***penso que os sistemas religiosos africanos apresentam três elementos principais: mitos, imagens divinas e rituais***.

Mitos, ritos e ibás

Para a grande maioria dos estudiosos, deve-se distinguir entre “textos” produzidos antes e depois da Grécia Clássica (século V a.C), ou seja, entre os mitos vigentes na época pré-homérica e homérica, e o texto escrito, surgido na Grécia Clássica, onde o pensamento começa a organizar-se a partir de *categorias da lógica filosófica*. Isso porque o texto escrito apresenta organização formal diferente do texto oral: deve ser mais ríginoso; tende a apresentar uma única versão, que pode ser vista por seu autor como *verdadeira ou definitiva*; adquire um valor de perenidade, ao ser conservado e sobreviver ao seu autor; pode ser consultado por outros,

²⁹ Ver Glossário.

portanto é redigido pensando em seus leitores; ou seja: o texto escrito permite o aparecimento da *Lógica* enquanto *disciplina*.

Com o texto escrito nos afastamos dos processos próprios da “literatura” oral, como, por exemplo, as diversas versões que o mito pode adotar, ou ainda, a eficácia interpessoal da presença corporal do narrador. *O aparecimento da “cultura do livro” é o momento em que o mito começa a morrer*, e essa morte se completa com o predomínio da prosa: não há dogmas em versos, mas em decretos. Importante lembrar que Platão, na *República*, ataca os poetas e autores teatrais porque a poesia oral produz um encantamento no ouvinte, ao passo que o texto filosófico desperta não a emoção, mas o pensamento.³⁰ O texto escrito provoca uma reflexão *crítica* ausente da recitação oral.³¹

Paul Zumthor tenta ultrapassar as noções de literatura oral e escrita, criando as noções de *poesia* e *poesia vocal*,³² mais adequadas para entender o processo africano, pois a poesia vocal incluiria o *corpo*: não somente a voz e sua sonoridade, mas a voz emanada do corpo, com saliva, cheiros, gestos; na literatura, apenas o olho é atingido; na poesia vocal o corpo inteiro está presente e sendo atingido. Ou seja, e como consequência direta, a *poesia vocal* é inseparável da *performance*.

Por performance entende-se um ato de comunicação entre um performer que se expressa de forma oral e corporal (portanto um evento que ocorre no tempo e no espaço) e um observador/receptor/performer que percebe e co-atua o evento. A performance só ocorre no presente e, antropologicamente, exige a presença do emissor e do receptor. Não há

³⁰ Marcel DETIENNE, *Los maestros de verdad en la Grecia clásica*, p. 87-99.

³¹ Pode-se pensar na tragédia grega como um ponto de transição entre a poesia oral e a filosofia escrita, pois se trata de um poema de fundamento mítico e religioso *escrito*, mas escrito para ser *falado*. Assim, tem um pé na tradição oral e outro nas formas literárias e filosóficas que despontavam; não por acaso Eurípides incluiu em suas peças conceitos retirados da sofística. Um belo exemplo da situação transicional da tragédia como ponto de decadência da palavra mágico-religiosa pode ser encontrado nas *Eumenides* de Ésquilo, quando a deusa Atena comparece ao julgamento de Orestes e participa de um debate. Nesse debate, o coro pede à deusa que introduza seus argumentos e pronuncie um juízo justo. Ora, tais palavras são impensáveis nos tempos míticos: os deuses não precisam argumentar, e seu julgamento sempre é reto. Já na Grécia do século V, mesmo os deuses precisam justificar seus argumentos.

³² Paul ZUMTHOR, *Performance, recepção, leitura*. p.3.

performance sem dois corpos presentes e atuantes, de maneira concreta e imediata.

Assim estamos nos distanciando da mera discussão erudita sobre a oralidade, e recuperando um aspecto central e básico que é a eficácia dos ritos religiosos, ritual que é o centro da poesia oral.³³

Já entendemos que os mitos não são substitutos dos livros sagrados, porém, são sim fonte importante de conhecimentos religiosos. Na tradição africana, os mitos mais importantes estão organizados em sistemas oraculares (o *Odu Corpus* ou *Corpus Literário* de Ifá, o fundamento das leituras de opelê, ikins e búzios), formas privilegiadas de contato entre os humanos e a divindade. A cada passo importante da vida, consulta-se o oráculo; a cada caída, corresponde uma série de mitos; a interpretação desses mitos comparativamente à questão formulada e ao momento de vida do consulente esclarece o que lhe está sendo exigido pelos Orixás e qual deve ser o comportamento que conduza a caminhos frutuosos. Assim, em última instância, pode-se dizer que, nas religiões africanas, nenhum rito, nenhuma ação, pode ser desamparada pelos mitos.³⁴

Os rituais podem ser classificados de acordo com suas origens.

Um primeiro tipo compreende os *ritos derivados de mitos*, ou seja, ritos que repetem os atos executados pelos Seres Sobrenaturais no princípio dos tempos; ou que, embora não realizados pelas Potências, foram por elas ordenados (“faça-se assim...”).

³³ A idéia da tragédia como momento de transição entre a poesia oral e escrita encontra apoio na noção de performance: o ato sagrado se mantém nos palcos gregos. Lentamente, isso foi perdido e, alguns séculos depois, Sêneca não mais escreve para ser representado, mas exclusivamente para ser lido: a *Medéia* de Sêneca não é mais um *rito religioso*, mas um *texto filosófico* (estóico).

³⁴ Daí a extrema importância que o *Corpus Literário* de Ifá assume na África. Daí o fato de serem os babalaôs o centro das religiões africanas. Daí a feição particular que assumem as variações brasileiras das religiões africanas, sem babalaôs, sem *Corpus Literário*, sem culto de Ifá-Orunmilá, praticamente sem conhecimento profundo dos Odus. O substituto será o “santo de cabeça”, o Orixás regente ao qual todos os atos sagrados, todas as orações, todos os pedidos, serão feitos. No Candomblé, os Orixás passam a desempenhar os papéis que na África ou em Cuba (*Santeria*) são atributos dos Odus. A reintrodução, a partir dos anos 90 do século passado, dos cultos africanos via migração para o Brasil de grande fluxo de nigerianos e, principalmente, o trabalho desenvolvido por Baba King, está gerando forte alteração no comportamento religioso dos adeptos de Candomblé. Ainda vivemos hoje tempos de transição, mas podemos prever um futuro onde as tradições africanas sejam mais fortes.

Outros ritos são *derivados da própria vida social*. Nesse sentido, uma definição de *crença* nas sociedades tradicionais pode ser o simples cumprimento e observância de certo número de atos a serem realizados em datas ou horários específicos (diários, sazonais ou anuais) com festas fixadas pelo calendário; na verdade, todos os atos da vida cotidiana, desde a forma de alimentar-se e os tipos de alimentos permitidos ou incentivados até as decisões políticas mais sérias, estão descritas pelos mitos e deixam de ser atos cotidianos ou políticos para adquirir uma aura especial, sagrada. Essas regras, ao mesmo tempo sociais, políticas, domésticas e religiosas precisam ser cumpridas em sua integralidade, e é isso que decide se o comportamento de um indivíduo é piedoso ou ímpio. Como tais regras regem todo o corpo social, do doméstico ao político, as faltas cometidas por cada um não são apenas individuais, mas repercutem também no campo civil, político, jurídico e religioso. Nesse contexto, é importante frisar, não existe heresia, mas **comportamento correto e incorreto**, o que gera harmonia ou o que gera desarmonia.

Os ritos nos cultos africanos envolvem sempre algum tipo de “*assentamentos*” ou *ibás*³⁵. Às vezes, o *ibá* é o próprio corpo do adepto (como as escariações ou pinturas rituais), às vezes o seu ori (como no caso do bori ou da “*feitura de santo*” do Candomblé) mas, às vezes, compreende as *imagens divinas* que, no contexto africano, não são antropomórficas mas simbólicas. Não entraremos no vasto campo da estatuária africana, mas lembráremos que a melhor conexão com uma Força, Potência ou Orixá é feita através de objetos simbólicos, animais ou plantas que estão no domínio energético dessa Força. Por exemplo: o *erukerê* de Oxossi; o caracol de Obatalá, o raio de Oya, o fogo de Xangô. Os “*assentamentos*” (*ibás*) provenientes das iniciações são simbólicos e não imagens: cabaças, potes, pedras (*otás*), búzios.

Algumas vezes os Orixás são retratados como seres humanos, mas nesse caso dificilmente são objetos de culto, servindo muito mais como elemento decorativo. E nesse caso, carregam seus atributos míticos (mais

³⁵ Ver Glossário.

do que aspectos antropomórficos): os vastos e muitos seios de Yemanjá, o pênis gigante de Exu, o machado com duplo corte de Xangô. Os objetos simbólicos são os mais importantes, principalmente os ibás que, montados nas iniciações, são alvo de cuidados rituais: prostração, oração, sacrifícios, oferendas, limpeza, ou seja, devoção (*òsè*).

Os ibás expressam o encontro entre as energias primordiais (Orixás) e seus descendentes (adeptos) na forma de uma unidade representada fundamentalmente pelas duas metades de uma cabaça, ou uma cabaça com tampa. Derivações dessa imagem simbólica são sopeiras tampadas, pratos de barro ou porcelana com tampas do mesmo material, ou cobertos de panos. Dentro do recipiente fechado são acondicionados os vários elementos que representam o Orixá em questão: pedras, metais, pulseiras, caracóis, conchas etc., dependendo não apenas do Orixá, mas de sua qualidade específica. Cada assentamento pode estar acompanhado de uma quartinha (espécie de ânfora, tampada e contendo água). Essa água, por estar ao lado do assentamento, adquire suas qualidades, ou seja, passa a estar sacralizada, podendo ser usada para beber, em banhos ou medicina.

Desde que os mitos são a base dos rituais a serem performados no presente, e que os rituais recriam/repetem atos executados/ditados pelas Potências em tempos ancestrais, vale a pena tentar entender como, na mente dos adeptos das religiões africanas, esse tempo primordial pode ser recriado aqui e agora.

Vamos definir *tempo mítico* para entender melhor essa questão.

A questão do tempo: o “tempo mítico”

Eterno retorno

A primeira grande referência para a discussão do “tempo mítico” é Mircea Eliade, para quem o homem das sociedades tradicionais vive o tempo como *eterno retorno*.³⁶ A adesão a essa idéia nos levaria a afirmar

³⁶ Evitaremos as ilações entre o pensamento de Eliade e Nietzsche.

que as tradições africanas são religiões que, por repetir mitos e ritos originários, não apenas são “arcaicas” ou “tradicionais” como que também **vivem** nesse tempo de eterno retorno, pois **a repetição ritual do mito de origem garante que o tempo original seja re-atualizado e revivido no presente**. Esse reviver só pode acontecer para o homem que concebe o tempo como sendo *reversível*, como ciclos que se repetem. Portanto, para Eliade, o homem das sociedades tradicionais vive numa eterna repetição do tempo das origens, pois seus ritos não têm apenas o objetivo de lembrar ou comemorar o ato primordial, mas de reatualizá-lo, *refazê-lo*. O tempo mítico é o tempo profano suspenso pelo mito, que projeta o homem do tempo presente para a época em que as Potências se revelaram pela primeira vez. A cobra morde o próprio rabo e *uroborus* passa a ser a mais acabada descrição do homem preso nesse retorno interminável.

A primeira conclusão que se impõe para Eliade é que *a mentalidade tradicional é ahistórica*:³⁷ os atos importantes não são *atuais* (históricos) mas *ab origine* – o ritual religioso nega o tempo presente, valoriza o tempo passado, nega a marcha progressiva do tempo em direção do futuro; não prevê o tempo que virá mas olha para a repetição do tempo passado; em suma, nega a História. Daí Eliade deriva uma segunda conclusão: *o inconsciente coletivo é sem tempo e ahistórico*, e essa é razão pela qual um homem contemporâneo pode ter acesso aos arquétipos. É também por isso que o ser humano apresenta tanta facilidade em transformar acontecimentos e individualidades históricas em arquétipos, anulando as características históricas e pessoais e criando novos mitos, retidos pela memória apenas na medida em que esta transformação se dá.³⁸

A pergunta que se impõe é: de onde vem a necessidade de manter o mundo tão fixo pela repetição do gesto original? A resposta, para Eliade, encontra-se no problema do mal. Ao relatar as origens de todas as coisas,

³⁷ Mircea ELIADE, *O mito do eterno retorno*, p. 58-62, e 153-155.

³⁸ Para Eliade, o ser humano tende a não valorizar nem reter na memória acontecimentos e personagens históricos autênticos. Os mitos são uma forma de anular o peso de personagens históricos e suas ações, destacando-as do contexto humano e transformando-as em arquétipos divinos. Esse processo mental torna-se possível pela negação do *individual* e pela valorização do *exemplar*.

os mitos também relatam a origem do mal, do sofrimento, da velhice e da morte.

O problema do mal: o Paraíso Perdido

Os mitos cosmogônicos falam de um tempo original idílico, de um início de Perfeição, o Mundo dos Seres Primordiais, onde deuses e homens convivem em absoluta harmonia.³⁹ O Universo é O Todo Perfeito e nada nele existe que seja errado. Mas, a partir de uma ação incorreta, uma ação produzida pelos homens, o Éden torna-se o Paraíso Perdido. Ao provocar o desequilíbrio e introduzir o sofrimento no mundo, os homens são mergulhados num tempo de decadência e afastamento do arquétipo original divino.

No Paraíso não há tempo: o passado inexistente, o futuro é apenas uma repetição eterna de um presente infindável de delícias. O ato humano que produz a queda **cria o tempo**: vive-se um presente de dissabores e trabalhos; surge a lembrança de um passado idílico que terminou; começa a existir um futuro onde aguarda a morte.⁴⁰ Os acontecimentos temporais estão fora do controle humano, e os homens tornam-se **sujeitos passivos** de sua ação. Ao (re) produzir atos eternos, o homem tenta fugir do efêmero, colocar-se fora do sofrimento gerado pela existência do tempo.

O homem não deseja apenas não morrer: deseja ser eterno, e eternamente jovem e saudável. Mas, para isso, é preciso ou negar o tempo ou impedir sua ação. Como o passar do tempo gera a História, podemos pensar que, ao mesmo tempo em que nega o tempo, o ser humano também teme e tenta evadir-se da História. Assim, para Eliade, talvez a mais antiga

³⁹ Importante lembrar que, em geral, os Paraísos são *pomares*: sua origem está no tempo das Deusas. Assim, o Éden judaico-cristão é um pomar e Eva carrega um fruto do bem e do mal – como Pandora e sua concha.

⁴⁰ “No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e a Terra. A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão, do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá (...) (que ficou) furioso com a quebra do tabu (...) bateu no chão com seu báculo (e provocou) uma rachadura no universo (...) separando o Aiê do Orum para sempre”. PRANDI, *Mitologia dos Orixás* pg 514-515.

e eficiente tentativa humana de defender-se do tempo e da História seja a criação de religiões baseadas no apego aos arquétipos divinos.⁴¹

Assim, podemos pensar a história humana como o conflito entre duas concepções conflitantes: uma que Eliade chama de “arcaica, arquetípica e anti-histórica, e a moderna, pós-hegeliana, que se quer histórica”.⁴² A evolução da humanidade deu-se no sentido de abandonar o mundo arquetípico das origens e entrar cada vez mais no tempo da História.

O homem das sociedades tradicionais não media o tempo com instrumentos que apontam para escoá-lo do hoje em direção do amanhã. Seus recursos eram de outra ordem, reiterando a percepção de ciclos ou ritmos repetitivos como os ritmos biológicos (menstruação, gravidez, nascimento e morte, infância, juventude e velhice) e planetários (solstícios, fases da lua, dia e noite), enquadrados num sistema de purificações periódicas (jejuns, banhos, interditos) e promovendo, graças a essa conexão com o cosmo e os rituais adequados, uma renovação periódica da vida que, afinal, é também ela apenas uma ritmada repetição do ato cosmogônico original. As novas posturas introduziram na humanidade a noção de quantificação do tempo e a invenção do calendário e da clepsidra (até os relógios mais modernos, capazes de medir milionésimos de segundo) e a idéia mental de que o tempo é uma combinação de esquemas lineares e circulares, até chegarmos ao mundo contemporâneo, onde aconteceu um evento inteiramente novo e impensável em momentos anteriores da história humana: o tempo tornou-se laico, surgindo – ao invés do Eterno Sagrado –

⁴¹ A primeira religião a inverter esse processo seria o monoteísmo judeu, que introduz no pensamento religioso a noção tanto de história quanto de personalidade individual. O deus judeu apresenta uma característica inovadora: é um Deus que *traça planos a longo prazo* para seu povo; um Deus que seleciona um alvo a ser alcançado no *futuro*. A escatologia judaico-cristã, com sua noção de *fim dos tempos*, torna mais aguda a percepção do tempo *presente* e problematiza a relação *atual* do povo eleito com a divindade. Exemplificando, o evento “*Moisés recebe as tábuas da Lei*” não pode ser objeto de renovação, pois aconteceu apenas uma vez, num lugar e tempo precisos, e nenhum rito fará com que as Tábuas sejam novamente doadas por Jeová: esse evento deixa de ser um *mito* passível de repetição para transformar-se num *acontecimento histórico* e, como tal, *único*. Não estamos abordando a questão do ponto de vista da *verdade histórica* nem discutindo se esse evento efetivamente ocorreu: relato de uma história sagrada, o mito sempre será *verdadeiro* para o povo que o gerou, pois se refere a *realidades*. Isso ainda não significa a total aceitação da História, pois a própria crença escatológica, ao fim e ao cabo um messianismo sobre a regeneração final do mundo, também inclui uma atitude anti-histórica: após o Apocalipse, a História estará terminada e a humanidade viverá uma eternidade de bem-aventurança ao lado do Senhor. E Eliade não se detém em algumas questões fundamentais: o que seria a Consagração da Hóstia além da repetição, aqui e agora, do Sacrifício no Calvário?

⁴² Mircea ELIADE, *O mito do eterno retorno*, p. 154.

o gosto pela novidade e pelo efêmero; o surgimento da história profana, onde o Eterno cede lugar ao Efêmero. Por exemplo: as jóias que, inicialmente, são ornamentos dos Deuses ou dos Sacerdotes passam a ser objetos de adorno; ou então, cria-se a Moda.

Para o homem tradicional, a essência precede a existência. Para o homem moderno, a ontologia dá lugar à História, e o essencial passa a ser o resultado dos atos humanos. Homero e Hesíodo contavam a história dos Deuses e dos Ancestrais; a Historiografia moderna, cada vez mais, se ocupa do *homem comum* e de suas tarefas cotidianas, ordinárias. Dessa forma, na medida em que penetra no território da História, o homem moderno torna-se cada vez mais cômico do sofrimento; porém, não tem mais a quem atribuir culpas, senão a si mesmo; não tem mais a quem recorrer para atribuir sentido, senão a si mesmo. Isso, se por um lado aumenta o sentido de liberdade e autonomia pessoal, por outro gera intensa angústia: o mundo histórico é também um mundo que facilmente pode carecer de sentido. Daí a permanência do mito, do arquétipo, da espiritualidade e das religiões no mundo contemporâneo.

Eterno retorno e História

Penso que não podemos deixar de observar (utilizando um seu crítico, Balandier) um pequeno engano na teoria de Eliade (de resto, totalmente aceitável): *não se pode confundir adesão aos mitos com ausência de História*. As sociedades

ditas “primitivas” estão na história. Elas têm um passado tão antigo quanto o nosso; sofreram as conseqüências dos grandes deslocamentos de populações e das guerras; conheceram crises e modificações. Porém, (...) se obstinam em conservar seu estado de equilíbrio inicial.⁴³

Por “obstinação em conservar seu estado de equilíbrio inicial” entende Balandier que tais sociedades buscam produzir a menor quantidade

⁴³ Georges BALANDIER, *Antropo-lógicas*, p. 179.

possível de desordem, desequilíbrio ou ruído (ao passo que as sociedades ditas “históricas” aceitam totalmente o desequilíbrio como fator importante na produção de mudanças, que são bem-vindas). Essa busca do equilíbrio apoia-se nos mitos e ritos, bem como nas estruturas de parentesco criadas por eles e que permitem um funcionamento muito regular e igualitário; governam-se pela regra da unanimidade, que é criada pela adesão aos mitos e à tradicionalidade; assim, criam uma vontade coletiva, enquanto a História, com seus desequilíbrios, favorece a instauração e expansão da desigualdade e da individualidade.

Porém, estamos longe de um paraíso imóvel, e é inequívoco que as sociedades tradicionais conhecem relações de hierarquia, status desiguais, relações de mando devido à senioridade e/ou conhecimento, e relações conflituosas com outras sociedades organizadas da mesma maneira. É impossível não enxergar a riquíssima História africana, bastando lembrar os muitos e sólidos impérios anteriores à Hecatombe Colonial para nos convencermos do etnocentrismo dessas posturas. Poderíamos ainda adentrar pelo território farto da expansão islâmica pela África, as guerras de conquista e de resistência, mas não é necessário continuar multiplicando exemplos. Em conclusão, diríamos que *por mais que fugir à História seja um desejo imanente ao homem em sua busca de escapar ao sofrimento, essa fuga parece ser impossível*. A própria existência de mecanismos de controle que permitem a evasão da História já evidencia o fantasma da História a rondar as sociedades tradicionais.

Ainda poderíamos pensar o quanto esse desejo de evadir-se do sofrimento histórico inerente à condição humana não está tanto nos teóricos quanto nos povos por eles estudados.

O tempo para os africanos

O que, então, caracteriza o Tempo para os africanos?

Na África, a vida não transcorre num continuum linear que vem do passado, passa pelo presente e mergulha no futuro, mas é vista como “uma

corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas”.⁴⁴ O evento atual, que sem dúvida é a base do futuro, é parte integrante do passado, e não pode ser visto distanciado dele. Não há um movimento em direção ao fim do mundo, pois como o tempo não tem fim, é infinito e eterno. Mas essa eternidade temporal não significa que os africanos vivam no eterno retorno, pois o tempo social e o tempo mítico sempre se chocam, se opõem e coexistem, de tal forma que *não perdem a noção de estarem vivendo em dois espaços e tempos diferentes*.

Em defesa dessa idéia, há um poema Songhai que diz:

*Não é da minha boca.
É da boca de A, que o deu a B, que o deu a C
que o deu a D, que o deu a E,
que o deu a F, que o deu a mim.
Que esteja melhor na minha boca do que na dos ancestrais.*⁴⁵

O que foi recebido, veio de longe, da linhagem de ancestrais e antepassados. Mas que aqui fique e “esteja melhor na minha boca”: por maior que seja o peso do passado, o presente tem um dinamismo que nada pode superar.

Justiça lhe seja feita, o próprio Eliade reconhece que sua posição é muito mais um quadro teórico ideal do que uma realidade:

A imitação dos gestos paradigmáticos dos Deuses, dos Heróis e Ancestrais míticos não se traduz numa eterna repetição da mesma coisa, numa total imobilidade cultural. A Etnologia não conhece um único povo que não se tenha modificado no curso dos tempos, que não tido uma “história”.⁴⁶

Porém, se *de fato* é impossível excluir o presente do estudo de qualquer sociedade, como foi possível que durante tanto tempo tenham se produzido tais análises sobre as sociedades tradicionais?

⁴⁴ Ronilda I. RIBEIRO, op. cit. p. 45.

⁴⁵ Ibid., p. 63.

⁴⁶ Mircea ELIADE, *Mito e realidade*, p. 24.

Um dos problemas é a confusão entre História e Historiografia. Embebidas em História, as sociedades africanas não produziram Historiografia: os africanos preferiram a palavra viva pronunciada por uma boca humana, não a letra morta dos papéis. ***Não se pode confundir ausência de livros de História com ausência ou desprezo pela História.***⁴⁷

Outro problema advém do apego à concepção de “sociedades primitivas”. A definição de tais sociedades como “primitivas” deriva da visão evolucionista, graças à qual a cultura européia via a si mesma como o ápice da civilização, enxergando em outras culturas o que chamava de núcleo primitivo ou embrionário de seu próprio passado, uma espécie de estado primordial das sociedades que, se devidamente estimuladas pela cultura “civilizada”, talvez pudessem “evoluir” e atingir patamares mais avançados. Como esse “avanço” nem sempre era alcançado, a manutenção do “atraso” dessas sociedades era atribuída ao apego a mecanismos de “repetição”. Com essa desculpa, o europeu atribuía à cultura “primitiva” uma responsabilidade endógena por seu próprio atraso, não contemplando causas como o imperialismo europeu e a exploração colonial.

Assim, talvez a palavra “tradição” fosse melhor aplicada aos estudiosos adeptos dessas idéias do que às sociedades contempladas por seus estudos, pois essa interpretação, que foge do real confronto histórico, privilegia principalmente os processos simbólicos e religiosos e atribui ao mito um poder de “lei” que ele, *de fato*, nunca teve. Nem pretendeu ter. Eis como as sociedades “tradicionais” surgem como estáticas, a-históricas, eternamente infantis ante o conquistador generoso, paralisadas num eterno retorno às origens, refratárias ao desenvolvimento e ao conhecimento, necessitando de tutela para adentrarem a “civilização”.

Talvez a única maneira realmente científica de abordar essas sociedades (e suas religiões) seria reconhecendo que, *como todas as outras sociedades*, nunca estiveram “completas” de tal forma que pudessem

⁴⁷ Lembremos aqui os argumentos de Zumthor e sua resistência à aplicação do conceito de “literatura” às culturas africanas: a Historiografia, ao seu modo, é também literatura.

abdicar de evolução e permanecerem estáticas; que nunca estiveram realmente à margem da História, mas apenas que fizeram História à sua própria maneira.

Finalmente, notamos que não se pode confundir *ciclo* com *círculo*: o eterno retorno só pode ser definido pelo círculo, pelo *uroborus*, pelo tempo que cai sobre si mesmo e se destrói, restando apenas a origem, sem presente e sem futuro. Esta imagem talvez não seja cabível a nenhum tipo de sociedade, mesmo as “arcaicas”; já a partir de Hesíodo, com a introdução da noção de *idades* que se sucedem umas às outras, o círculo deve ser substituído pelo *ciclo*.

Então, quando fazemos uma iniciação, ela ocorre num tempo *banhado pelo mito* mas não num tempo urobórico: nenhum iniciado acredita estar fora de seu tempo, nenhum sacerdote incentiva que assim pense seu adepto.

Daí a conclusão que se impõe: os **rituais** são o ponto central e mais importante das tradições africanas. Sua persistência no tempo não se deu por **crença**, mas por **eficiência** – são ritos eficientes, que cumprem seu objetivo.

O homem moderno adepto das tradições africanas é, portanto, ao mesmo tempo um homem mítico e contemporâneo, imerso no processo capitalista de produção e vivendo num tempo *histórico*, com vetor inexoravelmente voltado para o futuro. O que não significa a morte dos mitos: a imaginação mítica não apenas continua viva dentro da consciência do homem contemporâneo, como talvez possa ser “a forma mais comum do pensamento humano”.⁴⁸

Pesquisas modernas em neurologia e psicologia do desenvolvimento concluíram que as formas ditas “arcaicas” estão na base de nosso pensamento. Piaget demonstrou a mentalidade mágica da criança e Jung detalhou o acesso que cada psique individual tem aos mitos originários de todos os povos armazenados na psique coletiva. Por mais que o pensamento racionalista, iluminista, tente eliminar o mito ou forçar sua

⁴⁸ Jean-Pierre VERNANT, op. cit., p. 191.

adaptação às novas condições sociais e culturais, ele não pode ser extirpado da mente humana, e aspectos e funções do pensamento mítico são constituintes do ser humano:

começamos a compreender hoje algo que no século XIX não se podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual; que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los.⁴⁹

É fácil encontrar rastros do pensamento mítico quando se pensa no fervor ante os modos de previsão do futuro, feitiçarias e magias, ou quando se vê o exorcismo em emissoras de TV buscando resolver desde problemas sexuais até dificuldade de emprego e ascensão social. A justificação das catástrofes como manifestação da vontade divina ainda é necessária ao homem para tornar sua vida aceitável. Mesmo entre intelectuais pode-se constatar a persistência ou volta a teorias cíclicas do tempo e da história, como o apreço de James Joyce pelas teorias de Giambattista Vico, o eterno retorno em Nietzsche ou a adesão à periodicidade histórica por Arnold Toynbee, os planos quinquenais da economia e outros tantos exemplos contemporâneos.⁵⁰

Assim, o homem contemporâneo não pode ser descrito como um ser de pensamento unilateralmente racional e científico, pois ainda está preso aos temores da noite, à necessidade de entender e controlar as Forças Universais, ao desejo de consultar um oráculo, conhecer seu futuro, e, quem sabe, viver para sempre. Embora seja evidente que as mitologias referem-se às Origens, são constantemente citadas e utilizadas para responder questões atuais. Ou então, são reimaginadas, dando origem a novos mitos,

⁴⁹ Mircea ELIADE, *Imagens e símbolos*, p.7. Nesse contexto, é uma pena que os exegetas judaico-cristãos insistam em ler a Bíblia de maneira textual, despindo-a de seu solo mítico. Muitos erros e horrores fundamentalistas daí se originam.

⁵⁰ Um dos temas de Vernant em *Entre o mito e a política* é que mesmo em Marx, podemos encontrar ecos da escatologia judaico-cristã, embora despida de seus elementos transcendentais: há uma Idade de Ouro Comunista no futuro, que corresponde a uma época livre do “terror da História”. De certa forma, essas idéias são uma transformação das antigas utopias religiosas que possibilitam o “fervor sagrado” perante figuras como Stalin, Mao ou Castro, e sua elevação ao patamar arquetípico.

como na série cinematográfica *Star Wars*, baseada em livros e conselhos do mitólogo Joseph Campbell.

O adepto das religiões africanas é um homem francamente ancorado no presente, que sabe que possui uma história, que cultua seus antepassados, mas sabe que vive aqui e agora, e que o futuro depende de seus atos atuais. Esse homem é uma encruzilhada de eventos históricos presentes e futuros, e vive uma travessia constante, que é sua vida.

Talvez na verdade passado e futuro sejam apenas ficções: existe apenas o presente contínuo e eterno; ontem já foi e amanhã não chegou; e quando amanhã chegar, será hoje.

O que existe é Ori e Iwa: minha herança e meu comportamento aqui e agora plantando meu futuro:

todos nascemos com a possibilidade de sermos felizes. Ori nos permita ter a força para garimpar nossa felicidade.⁵¹

Concluindo: as religiões africanas e afro-brasileiras são *tradicionais* mas não *arcaicas*. Pela própria lógica, se não dessem respostas ao homem moderno em sua vida cotidiana, não teriam condições de existir. Sua vitalidade é a prova de sua contemporaneidade. E, acima de tudo, os Orixás continuam respondendo aos atabaques e manifestando-se em seus adeptos, eficientes em seu objetivo de religar o homem e seus deuses. Essa questão – a possessão, a resposta imediata dos Orixás em seus adeptos – é incontornável.

Observações necessárias sobre o Candomblé

Não podemos simplesmente transplantar para o Brasil, de maneira acrítica, conceitos desenvolvidos para o estudo de sociedades africanas, uma vez que o Candomblé não é uma religião africana, mas uma religião brasileira com raízes africanas, resultado de um longo processo que se

⁵¹ BABA KING, palestra em Oduduwa Templo dos Orixás.

iniciou com africanos escravizados nas senzalas e culminou em “roças” tipicamente urbanas, freqüentadas por adeptos de todas as etnias, classes sociais e níveis de escolaridade; uma nova religião, de base africana, mas com características peculiares, tanto que Bastide já apontava ⁵² que o melhor caminho para estudar religiões afro-brasileiras é começar pelo Brasil e depois tentar encontrar na África suas raízes, e não o contrário.

A semente original trazida pelos escravos sofreu influências de outras religiões (cristianismo, religiões indígenas, espiritismo) e contextuais (escravatura, proibição de práticas africanas pelas autoridades brasileiras, falta de iniciados em alguns aspectos da religião, como babalaôs, e um vasto etc.), tudo contribuindo para dar às religiões afro-brasileiras uma feição particular.

Mesmo a questão da língua deve ser observada: durante séculos as línguas africanas ficaram restritas aos cultos, desaparecendo do cotidiano onde o português tornou-se majoritário, até o ponto de se poder falar numa língua praticamente exclusiva para o culto, onde na maior parte das vezes o adepto não apenas pronuncia erradamente as palavras, como não sabe seu significado.

Também devemos lembrar que a África não é uma unidade monolítica, mas um conjunto enorme de povos, línguas, religiões e culturas diversas. Não há uma unidade religiosa na África e, no cadinho das senzalas, a mistura desses grupos e religiões operou fortemente para fornecer ao Candomblé sua feição atual. Por exemplo,

o sistema africano de comunidades que se dedicavam ao culto de uma única entidade desapareceu completamente. Em seu lugar surgiram comunidades onde são cultuados diversos Orixás.⁵³

Na senzala, Orixás das diversas nações foram obrigados a conviver e serem cultuados num único dia: o dia que o senhor permitia o toque dos tambores. A solução encontrada foi a “festa de santo”: um Orixá é o centro

⁵² Roger Bastide, *apud* Maria Helena Villas Boas CONCONNE, *Uma religião brasileira: umbanda*, p. 2.

⁵³ Volney BERKENBROCK, *op. cit.*, p. 113. Roger BASTIDE, *Religiões africanas no Brasil*, p. 90.

das atenções naquele dia, mas todos os Orixás “aparentados” também são cultuados, num sistema de rodízio. Disso resultou um panteão de 16 Orixás mais cultuados no Brasil, quando na África eram centenas.

Nesse processo, características de diversos Orixás foram amalgamadas em um único, como é o caso de Oxalá, que no Candomblé terminou por assimilar características de muitos Orixás *Funfum* que praticamente desapareceram e não são objeto de culto. Isso também significa que mitos diferentes foram amalgamados em uma só variante, que se tornou a versão oficial brasileira.

É possível que na escolha dos Orixás a serem cultuados no Brasil, ou na fusão das qualidades desses Orixás em um único, forças sócio-históricas especificamente brasileiras tenham estado em ação: por exemplo, na tentativa de não cultuar Orixás que pudessem beneficiar os senhores de escravos, Orixás da agricultura ou das boas colheitas podem ter sido preteridos enquanto outros ligados à guerra ou à força pessoal foram valorizados.⁵⁴

Ou ainda: para que o culto não fosse reprimido pelos senhores e sacerdotes católicos sob acusação de “paganismo” ou “fetichismo”, entrou em cena o sincretismo com santos católicos, o que prosseguiu até metade do século XX, quando o Candomblé conseguiu status de religião autônoma, deixou de ser perseguido pela polícia e pode realizar seus ritos sem encobri-los pelo sincretismo.⁵⁵ E, mesmo após a publicação do manifesto de 1983, o sincretismo continuou vivo na Bahia, inclusive da parte de quatro das cinco signatárias do manifesto:

Em 1993, quatro “roças” continuavam fiéis à tradicional associação de crenças e práticas que os caracterizava e apenas um persistia no propósito de dessincretização (...) A associação do candomblé com crenças e práticas católicas continuava sendo vista como parte da tradição do candomblé, indissociável dele. Era impossível ser de candomblé e não ser católico. Neste sentido, creio

⁵⁴ Ildásio TAVARES, *Xangô*, p. 62-63.

⁵⁵ A “*Carta Aberta ao Público e ao Povo do Candomblé*”, assinada por Menininha do Gantois, Stella de Oxossi, Tete de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum, assumindo a sua crença como uma religião independente da católica, está datada de 27 de julho de 1983 e foi publicada pelo Jornal da Bahia em 29 de julho de 1983.

que a expressão que melhor dá conta da natureza dessa associação e do modo como ela se constrói foi a usada pela Ialorixá Olga de Alaketo (...) “pois se os santos [leia-se orixás] não aceitam uma pessoa entrar com uma obrigação sem ser batizada!”⁵⁶

Essa convivência deixou suas marcas, e os Orixás passaram a incorporar características dos santos com os quais foram sincretizados, o que também levou à alteração de alguns mitos para incluir aspectos das personalidades dos santos ou, ao contrário, para “aparar arestas” da personalidade dos Orixás. O sincretismo terminou por gerar ritos próprios do Brasil, como a lavagem das escadas da Igreja do Bonfim (forma de celebrar Oxalá), ou a festa de Iemanjá no Rio Vermelho (BA) e na Praia Grande (SP).

Lembraríamos, novamente, a questão crucial para a formatação do Candomblé que é a inexistência de babalaôs no Brasil, com o conseqüente desaparecimento quase total de Ifá-Orunmilá, do *opelê*, do *Corpus Literário* de Ifá, e da valorização absoluta do merindilogum como oráculo privilegiado.

O culto dos antepassados nunca atingiu no Brasil a mesma importância que tinha (e continua tendo) na África. Conforme Bastide,⁵⁷ isso provavelmente se deve ao desaparecimento - devido à escravidão - do sistema de clãs que sustentava o culto aos antepassados. A ausência de pessoas iniciadas no culto aos antepassados, bem como a influência católica com sua condenação do culto de “espíritos”, também contribuíram para essa perda. A dissolução dos clãs talvez seja a razão mais remota para o surgimento no Brasil da família-de-santo, uma organização baseada em parentesco espiritual, não carnal. A nomenclatura dessa nova família teria uma dupla origem: pai, mãe, irmãos *de santo*, ou seja, não carnavais; e *de santo*, não de Orixás, graças ao sincretismo e à repressão ao culto.

Além da perda de partes dos seus cultos e da diminuição do número de Orixás, o Candomblé também terminou por acumular poder nas mãos

⁵⁶ Josildeth Gomes CONSORTE, *Sincretismo ou africanização?* p. 13.

⁵⁷ Roger BASTIDE, *As Américas negras*, p. 111.

de uma só pessoa, ou seja, ialorixá ou babalorixá, centralizadores de funções que, na África, eram exercidas por pessoas distintas (por exemplo, performar as pinturas rituais; fazer as escaras ou cortes na pele com os desenhos iniciáticos – essas funções, na África, são cargos específicos).

Não podemos deixar de notar a ampla mistura entre as culturas negras e indígenas, com a incorporação de elementos indígenas nos cultos africanos, como, por exemplo, a figura do “caboclo”, resultando no “Candomblé de Caboclo” ou nas “Festas de Caboclo”.

Os textos acadêmicos

Não poderíamos terminar essas notas preliminares sem considerar uma terceira e última fonte importante de conhecimento sobre os cultos africanos: os diversos estudos produzidos por acadêmicos das mais variadas procedências. Inclusive, alguns desses textos passaram a ter o status de “textos sagrados” porque, ao serem escritos, sistematizam

o conhecimento religioso (...) (tornando-se) uma “via complementar ao modelo iniciático e hierático de aprendizado religioso.”⁵⁸

Isso implica que os textos acadêmicos devem ser o mais possível “colados” à tradição oral afro-brasileira, embora entendendo as enormes diferenças culturais, sob pena de produzir inferências que terminam sendo inadequadas ou contrárias à religião tal como vivida pelos adeptos. Nenhuma conclusão pode obedecer unicamente à lógica do raciocínio ou do simbolismo, ou correrá o risco de ser uma adição incorreta à religião. Verger apresentou vários exemplos de como é possível produzir grandes equívocos a partir de visões exteriores às religiões africanas, como, por exemplo, as visões cristãs de Pieter de Marees (sobre os “fetiches”) e do abade Pierre Bouche (definição de Orixá).⁵⁹ Outro aspecto é o caráter

⁵⁸ Vagner G. da SILVA, *O antropólogo e sua magia*, p.146.

⁵⁹ Apud P. VERGER, *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns*, p. 44 e 74, respectivamente.

iniciático, gerando uma religião envolta em segredo. Os pesquisadores dificilmente terão acesso aos eventos reservados aos adeptos, por mais cuidadosa que seja sua pesquisa e por mais aberto que seja o sacerdote. Portanto, parece que a melhor abordagem seja textos compostos “desde dentro” da religião. Um terceiro aspecto é a diversidade entre cada cidade ou nação africana, entre cada casa ou roça de Candomblé, o que duplica o cuidado na hora de fazer afirmações genéricas. Um dado válido numa cidade (ou “roça”) pode ser diferente ou inválido em outra geografia.

O problema resultante é: nessas condições, será possível produzir textos ao mesmo tempo científicos e religiosos? É possível conciliar ciência e teologia? Por mais que esteja “neutro”, o pesquisador é atingido pelo ambiente e pelas pessoas que o cercam. Isso implica em mudanças internas que marcarão o texto científico, principalmente no caso de uma religião que atinge o espectador através de todos os seus sentidos. Alguns pesquisadores mudaram não apenas seus textos, como suas vidas: Giselle Binon-Cossard deixou a França, tornou-se zeladora-de-orixás e abriu uma roça no Rio de Janeiro.⁶⁰ Outros pesquisadores terminaram por também passar a crer nos Orixás – seu objeto de estudo:

(os voduns) são entidades sobrenaturais. “Não são mera criação (dos filhos-de-santo)”.⁶¹

Se é verdade que o pesquisador poderá se encontrar diante de situações que encontram melhor explicação no campo religioso, não no campo científico, abrir mão dos princípios científicos pode facilmente induzir a diversos tipos de erro, como denunciou Pierre Verger ao discutir *Os nagô e a morte*. Acreditava que a pouca atenção dispensada a alguns detalhes conduziu Juana E. dos Santos a erros de interpretação devido à falta de conhecimentos específicos. Por exemplo, maior conhecimento da história do povo iorubá impediria a autora de classificar Oduduwa como Orixá

⁶⁰ Consultar Michael DION, *Omindarewa: uma francesa no Candomblé*.

⁶¹ Sérgio Ferreti, *apud* Vagner G. da SILVA, op. cit, p. 104.

feminino, pois (embora apareça em alguns mitos como feminino e em outros como masculino) trata-se de um personagem histórico, conquistador e rei dos iorubás, posteriormente elevado à condição de Orixá, como um ancestral divinizado através dos mitos. Esse também é o caso da afirmação, comum na literatura nacional, de que Oxum, que em sua origem africana é a Senhora de todos os rios, seria na África o Orixá específico do Rio Oxum e que apenas no Brasil teria se transformado na senhora de todas as águas doces. Outro problema habitual na literatura brasileira sobre religiões afro-brasileiras: um autor repete o outro, na maioria das vezes sem checar a autenticidade dos dados que está citando.

Concluindo, diríamos que, apesar da posição dúbia em que isso coloca o pesquisador, parece que assumir os aspectos teológicos seja uma necessidade não apenas da pesquisa nas Tradições Africanas, mas sempre que nos aproximarmos das religiões, quaisquer sejam elas. O que apenas aumenta as exigências quanto aos cuidados científicos da pesquisa. Afinal, a Antropologia da Religião está de fato muito próxima da Teologia.

No dias atuais, cada vez mais adeptos e estudiosos estão se debruçando sobre fontes autenticamente africanas, cada vez mais acessíveis graças à internet e suas ferramentas. Esse comportamento é, além do mais, necessário, considerando a diminuição constante, em solo africano, de adeptos e cultivadores das Religiões Tradicionais e do avanço massivo do Islamismo e das Igrejas Neopentecostais na África.

Impossível nesse contexto não registrar a queixa de adeptos mais ligados à tradição oral e do aspecto iniciático do Candomblé, que insistem em manter os ritos fechados, destinados apenas aos adeptos, e que rejeitam os livros, utilizando apenas a tradição oral de cada casa. A seu ver, os livros descaracterizam a religião, ao mesmo tempo em que permitem a qualquer pessoa fazer um ebó seguindo uma receita – e isso pode conduzir a erros, eventualmente graves.

Capítulo 2

Noção de pessoa

Existe é homem humano. Travessia.

João Guimarães Rosa ¹

Em princípio, devemos notar que raramente a *pessoa humana* é descrita como um ser monolítico, mas sempre como um composto de diversos fatores. Mesmo partindo de uma visão *histórica, materialista*, chegaremos a conclusões semelhantes, pois a pessoa humana não é vista como uma entidade *a priori*, mas o fruto da confluência de múltiplos fatores, culturais, econômicos, políticos, históricos, sociais, familiares, pessoais e espirituais.

Marcel Mauss² demonstrou que a noção de pessoa foi elaborada coletivamente através de um longo percurso histórico, não sendo *inata*, mas *aprendida*, construída socialmente através de toda uma pedagogia técnica e simbólica, desde o surgimento do vocábulo na Grécia antiga e por um longo ritmo evolutivo até que, no século XVIII, Fichte pôde proclamar que todo fato de consciência é um fato do “eu.”³

Para Jung, a personalidade humana é um complexo formado por diversas figuras – o Self, a Amina/Animus, a Sombra, múltiplos arquétipos, sem falarmos no Inconsciente – assim como a Psicologia Transpessoal de Stanislav Grof também entende a pessoa humana como sendo fruto de uma trajetória, um cruzamento de diversos fatores:

¹ João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980, p. 460.

² Marcel MAUSS, *Sociologia e antropologia*.

³ Esse assunto será desenvolvido de maneira mais sistemática no Capítulo 8.

Por milhares de anos, místicos, filósofos e poetas descreveram os seres humanos como possuidores de dois componentes essenciais: existimos simultaneamente como indivíduos limitados, que se identificam intensamente com nossos corpos, nossas vidas e o mundo material, e como entidades espirituais que são ilimitadas, universais e eternas. Vivemos com um paradoxo: somos ao mesmo tempo humanos e divinos, limitados e eternos, parte e todo. Somos tanto a pequena personalidade quanto a Personalidade mais profunda.⁴

A *pequena personalidade* é a identidade pessoal centrada no ego, definido como um senso de *si mesmo* e que é reconhecido como “Eu”. Limitada no tempo e no espaço, a *pequena personalidade* compreende o mundo que podemos ver, degustar, tocar, ouvir e cheirar (como sendo) o mundo real. Já a *personalidade mais profunda* está conectada com o Criador, o Poder Superior, o Mistério da Vida (ou, nos termos de Mircea Eliade e Paul Vernant) com as Potências.

Essa força divina é parte de cada um de nós, acessível a cada um de nós, não necessitando de intermediários:

Não se trata de olhar para fora de nós, para alguma entidade vaga e distante que seja crítica e severa. A espiritualidade tem a ver com a nossa íntima e particular conexão à essência ilimitada e constante que reside dentro de nós.⁵

Então, definiríamos a pessoa humana como sendo um extenso campo de consciência de proporções infinitas, que se manifesta tanto como um estado pessoal, individual e material (um corpo definido num espaço/tempo social e histórico) quanto um estado além do pessoal, transpessoal, cósmico e espiritual. Portanto, uma totalidade que é corpo físico, razão, emoção e espiritualidade: cruzamento e travessia na *busca de integração*.

Insistirei na expressão *busca de integração* porque, para todas as tradições espirituais, a pessoa humana está voltada para contínua evolução. Somos complexos inacabados, em busca de alçar patamares mais elevados

⁴ Christina GROF, *Sede de plenitude*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

da consciência: a pessoa “realizada” seria aquela que reconhece e integra todas as suas possibilidades, inclusive as ainda desconhecidas para o ego.

Esse “ser humano total” incluiria viver, entender e aperfeiçoar o próprio corpo, a própria mente, e também as dimensões morais, éticas, sociais, políticas e espirituais: o mundo material, a família, a sociedade, as estruturas sociais, econômicas e políticas, o Universo como um todo, inclusive os possíveis universos paralelos, as Potências, ou seja, a pessoa humana como um nó da rede da totalidade absoluta, que o inclui e que o transcende absolutamente, totalidade que influi em cada respiração ou movimento de cada ser humano, mas que também é afetada por cada uma dessas respirações ou movimentos humanos. Portanto, a pessoa humana não é dada *a priori*, mas é algo que se constrói a si mesmo, partindo da percepção de si, incluindo os outros ao seu redor e sua inserção social, até a percepção de seu lugar na vasta teia do Universo; a pessoa se faz na longa travessia que é a aventura humana.

Também o pensamento originário iorubá concebe o universo como

uma rede de forças cuja dimensão sensível – o *aiyé* – encontra-se em relação indissociável com outra, suprassensível – o *orum* (...) havendo profundos vínculos entre cada ser do plano material e seus correspondentes no plano suprassensível.⁶

Portanto, o ser humano é o ponto de encontro entre Orum e Aiyé, “o cruzamento de dois mundos”, na feliz definição de Berkenbrock:

Neste ponto de intersecção (entre Orum e Aiyé), a pessoa humana encontra-se tanto como indivíduo como também como ligação entre os Orixás e todo o Aiyé. A pessoa encontra-se nessa relação como indivíduo (...) mas também como elo do todo. (...) A relação da comunidade com os Orixás (...) é feita sempre passando pelo indivíduo.⁷

⁶ Sikiru SALAMI, *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Iorubá na Nigéria*, cap.2, p.1.

⁷ Volney BERKENBROCK, *A experiência dos orixás*, p. 250-251.

O indivíduo, assim, é o *locus* onde se cruzam 1) o mundo interno, pessoal; 2) a sociedade; 3) o mundo espiritual. Portanto, *pessoa* é antes de qualquer coisa uma composição de diversos fragmentos. A partir do trabalho sobre si mesmo – e seguindo os passos fornecidos pela prática religiosa – esses fragmentos vão compondo uma cada vez mais sólida unidade. Ou seja, na visão iorubana a pessoa não é, ela *se torna*: um “tornar-se pessoa” entendido de forma processual, através de várias etapas que são as múltiplas iniciações.⁸

Na concepção original iorubá a pessoa humana é composta de vários princípios vitais naturais (embora pouco dessa complexidade seja lembrada na prática cotidiana do Candomblé brasileiro): *ara* (o corpo físico), *ojiji* (a sombra, essência espiritual visível), *okan* (sede da inteligência, fonte de toda ação), *emi* (sopro vital) e *ori* (cabeça, responsável pelo destino pessoal). Podemos resumir assim: o *ara* (corpo) é o templo onde *ojiji* (essência espiritual) se manifesta. O *okan* material (coração) mantém vivo o corpo onde se instala o *okan imaterial* (a sede da inteligência). É no *okan* – no coração – que ficam guardadas as instruções e leis de Eledumare. *Emi* é o sopro divino que dá vida ao conjunto e, quando ausente, significa a cessação da vida no corpo.

Alguns autores, como Abimbola acrescentam outro elemento importante: o conceito de *esè* (perna), símbolo do poder pessoal e da atividade, ou seja, ação para a autorealização. Essa seria a principal razão pela qual, nos sacrifícios animais, os iorubanos oferecem as pernas e asas dos animais aos Orixás.

E, acima de tudo, *Ori*, base e cenário das práticas – iniciações, *ebós*, *bori*.

A escolha do *ori* é um ato de livre escolha. Essa liberdade de escolher seu *ori* é a própria concepção iorubá de predestinação. Não se trata de puro determinismo: um *ori* ruim pode ser modificado pelas ações de um bom caráter (*iwá*), levando a uma modificação da existência. Ou seja: a tradição

⁸ No Candomblé afro-brasileiro, esse “processo de tornar-se pessoa” refere-se aos sete anos de iniciação, desde o *abiá* (postulante) até o *ebome* (*babalorixá/ialorixá*).

iorubana vem nos dizer que *tornar-se pessoa* implica num profundo, incessante e duro trabalho sobre si mesmo.

Iwa é um conceito bastante amplo. Geralmente traduzido por **caráter**, na verdade engloba o que a psicologia ocidental chama de caráter, mas acrescido de todas as atitudes, posturas, condutas, padrões de reação, ou seja, todos os comportamentos que expressam a relação entre personalidade e caráter. Ou seja, *iwa* não é um conceito abstrato, mas concreto. Um **alakoso** – pessoa dotada de bom caráter, serena, responsável, equilibrada, solidária – é um objetivo tanto pessoal quanto educacional.

Iwa re ni o nse e! *Teu caráter proferirá sentença contra ti!*

Ou seja, temos sempre liberdade de escolhas, mas *Iwa* demonstra se sou um homem justo ou não.

Iwa ni oba awure. *O comportamento – postura, atitude – é o rei de awure – magia para atrair a sorte.*

Ou seja, quem tem *iwa rere* terá boa sorte. Já os possuidores de *iwa buruku* são irresponsáveis, inquietos, irreverentes, pouco harmoniosos, favorecendo o surgimento de brigas, desunião e, em longo prazo, azar e falta de prosperidade.

A pessoa digna de ser amada, próspera e equilibrada é aquela que se examina constantemente, que verifica suas ações, que tem percepção da própria responsabilidade. Quem não tem prosperidade, deve olhar para os próprios comportamentos e ver até que ponto é responsável por seu fracasso.

Enfatizamos que o momento crucial da vida de cada um é o momento de escolha do Ori, diante de Eledumare e antes de vir para essa existência. Pois um *ori rere* irá facilitar o desenvolvimento de um *iwa rere*, assim como um *Ori buruku* facilita o desenvolver de um *iwa buruku*. Porém, como o livre arbítrio existe, alguém dotado de *ori buruku* pode, pelas suas ações, desenvolver um *iwá rere*. Assim como um mau comportamento, um *iwa buruku*, pode “estragar” um *ori rere*.

Um indivíduo pode vir para a terra com um destino maravilhoso, mas se tem mau caráter, a probabilidade de desempenho (cumprimento, execução) desse destino, é severamente comprometida. Um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter e o destino humano pode ser arruinado pela ação do homem.

Por tudo isso o *bori* é um rito central nas tradições africanas. Bori ou ebori ou ibori é o rito de fortalecimento e equilíbrio do Ori (cabeça interior) de cada indivíduo. Deve ser feito regularmente, e deve preceder as oferendas ao(s) Orixá(s) da pessoa: sem Ori estar fortalecido e aberto, as energias das iniciações não terão o mesmo efeito ou não serão absorvidas como esperado.

Antes do bori, é preciso passar por ebó, sempre determinado pela consulta oracular, para que o corpo esteja livre de influências externas que possam prejudicar o bori.

Porém, se não houver comprometimento pessoal na mudança de comportamentos, a energia recebida no bori logo se dissipa. Não adianta cumprir os rituais, fazer iniciações, dar osé: não há como escapar ao fato de que apenas mudanças em Iwa poderão trazer prosperidade, fertilidade e longevidade. Nenhum ritual absolve alguém de comportamentos não-éticos.

A grande importância do jogo oracular está em ajudar Ori a reconhecer os caminhos que deve seguir. Importante é a iniciação em Ifá-Orunmilá, ocasião em que o babalô traz esclarecimentos sobre o Odu de nascimento, ewos,⁹ rituais que devem ser realizados, iniciações necessárias. O oráculo restaura a conexão entre Ori e Odu, Ori e predestinação, ajudando o consulente a tomar decisões acertadas. Porém, o livre arbítrio predomina: o consulente escolherá se seguirá ou não a orientação recebida, se fará ou não as iniciações e rituais prescritos, se obedecerá ou não os interditos.

⁹ *Je Èwo* significa “comer o que é tabu” ou “fazer o que é proibido” e *Gbigba Èwo* significa “receber o tabu” ou “fazer o certo” (cumprir o preceito).

O principal Orixá a ser cultuado, portanto, sempre será Ori: um bom Ori ouvirá os conselhos e proverá os meios de seguir o caminho adequado. Por outro lado, um Ori enfraquecido ou buruku pode levar o consulente a não entender, ou entender e não acatar os conselhos recebidos.

O grande auxiliar de Ori nessa tarefa é Exu, orixá que abre os caminhos, traz força e estabilidade, ajuda a quebrar hábitos e estabelecer novas rotinas. Exu é o grande amigo de todas as horas.

A pessoa humana saudável é a que integra de maneira adequada as experiências transpessoais no seu cotidiano, quando a duplicidade psique individual/arquétipos não causa divisão, mas encontra-se em harmonia. Essa integração é possível graças à *eficácia* dos rituais praticados há milênios na África e há séculos no Brasil. Portanto, faz-se necessário contemplar os ritos de iniciação no Culto Tradicional Yorubano e no Candomblé. Antes, porém, vamos resumir o postulado até agora.

Os mitos de criação iorubanos permitem algumas conclusões, como segue:

Primeira conclusão: todas as coisas existentes – inclusive os Orixás – foram criadas a partir da vontade de Eledumare. A energia dinâmica de Olodumare – ou ainda Olorum – é chamada de “axé”, o poder gerador da existência. Para algo existir ou se concretizar, precisa ter axé. Nada pode ser realizado sem axé. “Abá” é o propósito, a possibilidade. Olorum usa seu axé para transformar abá em criação. Axé e abá são responsáveis por tudo e todos os seres no cosmo.

Segunda conclusão: o Cosmo é constituído de dois planos: “Aiyê” e “Orun”, respectivamente um plano físico e outro metafísico. Essas duas unidades são representadas tradicionalmente pela cabaça: Orun é a parte de cima, Aiyê é a parte de baixo. Quando cortadas, simbolizam a separação entre as duas realidades. Isso torna a cabaça um elemento sagrado, podendo ser usada em assentamentos, para jogar o banho de folha, para conter o sabão da costa, e outros usos definidos por cada casa.

Terceira conclusão: quem reina em todos os planos é Olodumare. Ele está no topo, abaixo/ao lado vêm os Orixás, e depois os Ancestrais. Os Orixás têm a função de intermediários entre a humanidade e Olódúmaré. Eles devem proteger a humanidade contra as forças chamadas “*Ajogun*”, energias que se alimentam de sofrimento

e são tidos como os inimigos da humanidade: “*iku*” (morte)¹⁰, *àrùn* (doenças), *òfò* (prejuízos), *ègbà* (paralisia), *orán* (atribulações), *èpè* (pragas), *èwòn* (prisão), *èse* (preocupações).

Dependendo de seu *iwá* e suas ações, se cumpriu sua predestinação, um morto pode vir a ser um ancestral: adquire poder e autoridade e transforma-se numa espécie de “*orixá menor*” que funciona apenas para a sua linhagem. Será cultuado e deve receber oferendas de seus familiares e descendentes. Em troca, ajuda a família protegendo contra os *ajoguns*. Importante lembrar que apenas idosos podem vir a ser ancestrais (ou *Baba Egun*).

Quarta conclusão: os *Orixás* e os Ancestrais influenciam a vida dos seres vivos, estão presentes e atuantes no dia a dia, inclusive nos momentos de possessão ou incorporação. Portanto, a divisão entre *Orun* e *Aiyê* é puramente simbólica, pois, na prática, não há separação entre *Orun* e *Aiyê*.

Quinta conclusão: o ser humano pode interferir na ordem da natureza, conscientemente, através do *iwá*. O *axé* e o *abá* de *Olorum* estão por toda parte, mas os humanos podem aceitar ou não, podem colocar obstáculos ou realizar a vontade de *Olorum*. O caráter dos homens define suas escolhas e seu alinhamento com a vontade divina.

Realizar ou não o pré-destino depende da força do *axé* que cada um é capaz de mobilizar. O *axé* pode ser transmitido através de substâncias materiais (seres e elementos da natureza), lugares (por exemplo, cachoeiras, florestas, locais de elevada energia magnética, cavernas, montanhas, etc.) e objetos (sacralizados através de ritos específicos). Deve-se entender que o *axé* pode ser absorvido e utilizado, mas não tem como ser estocado, por isso é necessária a constante realização de rituais, sacrifícios e oferendas: através do *sangue negro* das folhas, do *sangue vermelho* dos animais ou do *sangue branco* dos *igbins* (caracóis), da água, da canjica, água de coco ou bebidas destiladas como a pinga ou o gim; da energia proveniente dos alimentos (grãos, frutos), elementos minerais (pedras), além do fogo. A manipulação ritual de todos esses elementos permite que o *axé* seja

¹⁰ *Iku* é um conceito complexo e merece reflexão. Para alguns estudiosos, *Iku* é apenas um *ajogun*, para outros, é um *Orixá*. De qualquer forma, *Iku* é inevitável, pois todos os seres vivos morrem. A morte não é vista apenas como um fim, mas como um momento de passagem, quando passamos do *Aiyê* para o *Orun*. O que chamamos de “nascimento” pode ser entendido como “morte” no *Orun* e a morte no *Aiyê* pode ser entendida como nascimento no *Orun*.

renovado nas pessoas. A forma mais completa de manipulação do axé é através das *iniciações*.

Iniciação é o processo pelo qual a pessoa recebe Axé, através dos próprios sacerdotes que presidem o ato e devem ter a energia necessária, objetos, elementos minerais, vegetais e animais. Toda iniciação é um completo rito de passagem, morte e renascimento: traz novo começo, transforma as maneiras de pensar, ver, entender e ser no mundo. Nesse processo, o candidato passa sempre por segregação – ficar recluso por horas ou dias - e depois volta ao convívio, quando, como novo iniciado, é apresentado então à comunidade. Ele é preparado para lidar com as crenças do grupo no qual se insere, suas normas, e principalmente com a questão do transe. Além das mudanças interiores ocasionadas pelo processo, o indivíduo geralmente muda seu status dentro do grupo religioso a que pertence: passa a ter acesso ou poder realizar atos litúrgicos que antes lhe eram interditos ou dos quais não tinha o conhecimento performático necessário; passa a utilizar símbolos distintivos de sua nova situação, como colares, vestimentas ou pulseiras.

O axé é ativado pela conduta pessoal e pelos rituais. A concepção de Axé se une então à concepção de *iwá*.

Iwá é o caráter 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. É inevitável entender que o caráter está intrinsecamente conectado à ética. Para o africano, prosperidade e felicidade são conceitos subjetivos, que podem variar de pessoa para pessoa, cidade para cidade, família para família. Mas não a ética, que trata dos códigos de conduta e deveres dos indivíduos. Esta é mais precisa e menos subjetiva: matar sempre será matar, não importa sua motivação. Para saber o que é certo ou errado, além do que o grupo social ensina, o indivíduo conta com seu Ori, o Orixá interior que sabe o que é melhor e ajuda e dirige.¹¹

¹¹ É impossível para mim, sendo psicólogo, não pensar nas teorias de C.G.Jung, que nos permite entender Ori como a consciência de um ser, ou o Ser Superior, ou o Self Supremo. Esse assunto será desenvolvido no anexo competente.

Doença, fracasso, pobreza, são expressões da presença ou ausência de axé (força). Axé se conquista com as práticas rituais e se conserva através do comportamento adequado (caráter). Sem axé nada existe, mas sem iwa não há como axé chegar ao Ori.

O tempo é outro componente importante nessa noção de pessoa. Ele orienta a experiência de um grupo e do indivíduo neste grupo, orientação muito voltada ao passado, às buscas das origens, históricas e míticas.. O respeito aos mais velhos pode ser explicado pela “anterioridade” no tempo, quer dizer, aquele que chegou antes está mais próximo das origens, e por isso mais próximo dos ancestrais. Mas também está mais próximo dos ancestrais em termos de futuro, pois deles se aproxima pelo portal da morte. O tempo mais considerado é o tempo contado a partir da iniciação, a partir do nascimento simbólico no Orixá.¹²

¹² Esse respeito ao tempo de iniciação também está vivo no Candomblé afro-brasileiro: nessa anterioridade está o direito do uso da palavra em público: - “Iaô não fala, só escuta”; acesso ao garfo e faca para ingerir os alimentos (iaô come com a mão); e posse de cargos eclesiásticos.

Capítulo 3

Definição, arquétipos Orixás na África e no Brasil: semelhanças e diferenças

Antes de tudo, antes dos Orixás, antes dos muitos universos, antes de qualquer coisa, o que existe é Olodumare.

Ao contrário do que comumente se pensa, as religiões tradicionais africanas são monoteístas, com um Deus Supremo que recebe diversos nomes, variantes do mesmo significado (Dono, Senhor ou Proprietário do Céu): Olorum, Olodumare, Olodumaré, Eledunmare, Olofim:

Deus possui muitos nomes, sendo o mais antigo Olodumare ou Edumare (...) contração de *Ol'(oni) odu mare (ma re)*, o que significa *Ol* = senhor de líder absoluto, chefe, autoridade; *Odu* = muito grande, pleno; *Ma re* = aquele que permanece que sempre é; *Mo are* = aquele que tem autoridade absoluta sobre o céu e a terra e é incomparável; *Mare* = aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades.¹

Olorum é o senhor de tudo o que existe, porém mantém-se distante de tudo o que é criado.

Um verso do Odu *Iwori Osa* diz que os homens certo dia foram a Olorum, pedindo ajuda para deixar o sofrimento. Ele respondeu que todos foram criados com os elementos necessários para que suas tarefas fossem cumpridas, mas esqueceram de usar seus talentos. Isso acontece porque, através do processo de *atunwa* ou reencarnação, passando por inúmeras existências, os seres terminam por identificar-se com a condição humana

¹ Ronilda Iyakemi RIBEIRO, *Alma africana no Brasil*, p. 127.

terrena, esquecendo sua essência espiritual. Olurum espera que os seres lembrem sua origem e usem os talentos com os quais foram agraciados desde sempre.² Mas que eles se lembrem por si mesmos, sem a intervenção do Criador. Assim, Olorum é um *deus absconditus*; seu nome quase nunca é invocado no culto, não é alvo de ações rituais e o eixo da vida religiosa são os Orixás.

Olorum afastou-se definitivamente dos assuntos terrenos e humanos, e não existem templos, nem estatuas ou sacerdotes desse Deus Supremo.³

Os Orixás passaram a ser os intermediários entre Olorum e os seres criados. A própria tarefa de criar foi delegada aos Orixás:

É a Obatalá que Olodumaré encarrega de criar o mundo, e lhe dá os poderes do mundo (...) Olodumaré declarou: (...) tu criarás todos os seres vivos: os homens, os animais, os pássaros e as árvores.⁴

Apenas através da lembrança da origem em Eledumare é possível desligar-se da materialidade absoluta, reconectando com a essência original e entendendo que todas as coisas existentes têm uma mesma origem. Essa conexão é feita através de Ori, a centelha original da energia divina vivendo/agindo em cada ser senciente.

Interessante notar que a maior parte das casas brasileiras de Candomblé termina seus *xirês* cantando para Eledumare sem saber:

<i>Oní Sàà'wúre, sàà'wúr'àse</i>	Senhor do Tempo, rogamos bênçãos e axé
<i>Oní Sàà'wúre, O bée ri o mō(n)</i>	Senhor do Tempo, assim, novamente
<i>Oní Sàà'wúre, sàà'wúr'àse Bàbá</i>	Senhor do Tempo, rogamos bênçãos e axé
<i>PaiOní Sàà'wúre, O bée ri o mō(n)</i>	Senhor do Tempo, assim, novamente

² Impossível não lembrar do Budismo: a prática do Óctuplo Caminho não tem por objetivo conduzir à iluminação, mas à lembrança de que desde sempre fomos Budas. Ninguém se torna Buda, apenas desperta o Buda que sempre foi.

³ Mircea ELIADE, *O mito do eterno retorno*, p. 87.

⁴ Pierre VERGER, *Lendas africanas dos Orixás*, p. 86-87.

Para os adeptos brasileiros, essa cantiga é dirigida para Oxalá – mas na verdade refere-se a Eledumare, pois apenas Ele pode ser o Senhor do período de vida das pessoas e apenas ele rege o ciclo das reencarnações, daí a afirmação “*assim, novamente*”.

Orixás como energias emanadas de Olorum

A utilização da palavra “deus” em referência aos orixás é, no mínimo, problemática. Em primeiro lugar, porque as palavras *divindade* ou *deus* estão carregados de sentidos referentes às religiões abraâmicas, que pouco têm a ver com as tradições africanas. Em segundo lugar, apresentar os Orixás como *deuses* pressupõe que sejam *entidades*, enquanto é melhor defini-los não como entidades, mas energia:

Os Orixás não são deuses propriamente ditos, mas seres sobrenaturais mediadores ente os homens e Deus criador e todo poderoso, aquele que não é objeto de culto e que não possui sacerdote, nem santuário nem representação palpável.⁵

Autores igualmente respeitáveis filiam-se a outras vertentes teóricas e definem Orixás como possuindo dupla origem ou categorias: podem ser energias cósmicas derivadas de Olorum *e também* podem ser ancestrais divinizados:

Na África, os Orixás são deuses de clãs, considerados como antepassados que viveram na terra e foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza (...) ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia (...) sendo adorados não apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio – camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros.⁶

⁵ H.G.Beier, *Textes sacres d'Afrique*, Paris, Gallimard, 1965, apud C.E.M.MOURA, *O leopardo dos olhos de fogo*, p. 161.

⁶ R. BASTIDE, *O candomble da Bahia*, p. 153.

Nessa visão, os Orixás são 1) entidades primordiais, 2) ancestrais que, por suas vidas exemplares, foram deificados e ainda 3) personificação de formas e fenômenos naturais.⁷

Nem todos os mortos tornam-se ancestrais: para isso é necessário que se viva uma vida excepcional. Esse nível de excelência não pode, porém, ser medido por conceitos ocidentais, nem pensado em termos dos santos católicos, mas no contexto específico africano. Um dos principais critérios para um falecido adquirir o status de Ancestral ou Baba Egum (literalmente espírito pai) é deixar algo que seja importante para a sociedade como um todo:

Um antepassado não (...) é objeto de culto e nem é investido daquilo que habitualmente se denomina “poder sobrenatural” se não tiver deixado um depositário no interior da estrutura social.⁸

Ou seja, apenas podemos considerar essa divinização do ponto de vista das religiões africanas, onde *comportamento particular e social são equivalentes*: há conexões inextricáveis entre o culto dos antepassados, o sistema de autoridade e hierarquia da sociedade e os direitos e deveres de todos os integrantes da sociedade.

Para Bastide, a destruição da sociedade tribal durante o período da escravidão no Brasil, misturando etnias e clãs, fez com que os Orixás perdessem a característica de chefes de linhagem e aparecessem apenas como personificações das diversas forças da natureza. A destruição da sociedade tribal na diáspora brasileira é também a origem sociológica das diversas “qualidades” dos Orixás: os africanos trazidos como escravos pertenciam a múltiplas tribos e clãs, cada qual com seu Oxalá, seu Obaluaiê, seu Ogum. Reconhecendo que se tratavam dos mesmos Orixás sob nomes distintos, mantiveram seus cultos justapondo os nomes.

Outra versão diz o seguinte: no princípio, Eledunmare criou os ***Irunmole*** ou ***Imoles***, entidades que representam a eternidade; não morrem,

⁷ Ronilda I. RIBEIRO, op. cit., p. 129.

⁸ Georges BALANDIER, *Antropo-lógicas*, p. 193.

não podem ser destruídos e, como operam no nível das leis supremas, suas ações estão acima da compreensão humana. Seus atos e suas conseqüências não podem ser julgados, ou seja, são puramente divinos. São as 201 divindades da direita: 200 orixás funfun + Ori. Todas as outras 201 divindades da esquerda são ligadas à sobrevivência humana. Entretanto, em algum momento de sua trajetória, os Irunmoles resolveram, por algum motivo além de nossa compreensão, viver entre nós, no Aiyé. Nessa condição, recebem o nome de **Eborás**. Eboras, portanto, são avatares, encarnações de algum Irunmole enquanto humano.

O esquema da criação seria: Eledumare cria os Irunmoles Funfun – que chamaremos genericamente Obatalá; em seguida cria Orunmila, o responsável pela memória de todas as coisas; cria Exu, mas não necessariamente nessa ordem (Exu, princípio de todo o movimento e ordem do movimento e da própria criação, pode ter sido criado antes de qualquer coisa); finalmente Olorum cria Ogum, o Orixá civilizador que ensina o homem como desenvolver a vida no Aiyê.

Os Eboras vêm ao Aiyé com missões específicas, trazendo algum ensinamento importante para os homens. Assim, nascem com características especiais: são humanos mas mantêm sua origem divina. Bom exemplo é o caso de Xangô, descrito pelos mitos como tendo um corpo formidável, maior e mais forte do que qualquer outro homem (tanto que seu trono tinha que ser um pilão invertido, pois cadeiras comuns quebravam com seu peso); sua voz parecia um trovão; ao terminar uma frase importante, fogo saía de sua boca; e por aí segue a lista que, simplesmente, significa que Xangô era visto como um homem excepcional. Por outro lado, sabemos que Xangô é personagem histórico, Obá de Oyó, e claro que ele não jogava fogo pela boca. Os mitos buscam entender quem é o ser extraordinário que esteve entre os homens e inventam os atributos divinos. Ou seja: Xangô, filho de Oranian e neto de Oduduwa, é fato histórico; Xangô, filho de Yemonja lançando fogo pela boca, é mito teológico que explica sua deificação. É assim que a cultura tradicional africana encara os seus avatares, os *eboras* enviados por Olorum.

De qualquer forma, em todas as versões, os Orixás são criações diretas de Olorum. Adotando a metáfora de Nietzsche sobre o deus que dança, Olodumare não é estático nem extático, Ele se move, *dança*, e a energia dele emanada vai ficando cada vez mais sólida à medida que dele se distancia. Os primeiros seres criados são os Orixás (Irunmoles). Então, originalmente, os Orixás não são ancestrais, estão diretamente ligados à natureza e seus elementos; não são eguns (embora tenham vindo posteriormente para o Aiyê, passando a ter existências terrenas, na forma de *eboras* ou avatares). Portanto, o culto aos Orixás é diferente do culto aos eguns: são duas estruturas sacerdotais diferentes, com práticas rituais diferentes. O Orixá é de origem divina, arquétipos originais, Potestades, de onde tudo se origina, enquanto que os Eguns são ancestrais humanos, que deram origem a famílias, clãs.

Na diáspora brasileira, perdeu-se o conhecimento de muitos Orixás. Possivelmente muitos deles passaram por desdobramentos, ou foram acoplados a grupos: por exemplo, todos os Orixás funfun (das origens) foram fundidos no Brasil sob o nome Oxalá. O mesmo acontece com os Orixás caçadores (os Odé), fundidos no genérico Oxossi e suas “qualidades”.

Os Orixás e sua Natureza

Vamos definir da maneira mais simples possível: Orixás (Irunmoles e Eboras) são os intermediários entre Olódumarè e os seres criados (humanos, animais e vegetais) e receberam, por delegação dele, alguns poderes como: a “possessão” de oris humanos, permitindo a presença de Olodumare – ou partículas dele – no Aiyê; a identificação com os elementos da natureza, que são os elementos a partir dos quais todas as coisas derivam, ou seja, terra, água, ar e fogo; a revelação espiritual – durante a possessão, ou em sonhos, ou em visões – de como manipular e controlar as forças da natureza em benefício dos humanos, gerando, por exemplo, cura ou acúmulo de prosperidade, ou evolução moral, etc.

Ou seja: Orum e Aiyê na verdade não estão separados: a separação da Cabaça Original é puramente simbólica. Os humanos dançam, cantam, vestem-se como os Orixás, oferecem presentes e comidas e, em troca, recebem proteção, força, cura, axé em suma.

O ser humano sempre se viu pequeno diante da força imensa da natureza e sempre tentou entender e controlar essas forças. Os cultos e as religiões mais antigas entenderam que a melhor maneira de fazer isso é através de **trocas**, não do controle: esse pacto acontece através de oferendas que incluem alimentos, sacrifícios, uso de ornamentos e objetos sacralizados, pinturas corporais, escariações, oferendas no pé de árvores, de rios, de lagos, entre muitas outras formas. Esses hábitos e cultos, cada vez mais complexos com o tempo, e avalizados por sua eficácia prática (um ebó de cura que realmente cura, por exemplo, será repetido por outros, sempre tentando repetir sua forma original – gestos, palavras, entonação, etc.), geraram mitos e ritos sempre mais elaborados: é o surgimento das religiões, dos cultos especializados, dos sacerdotes especializados.

Vou insistir que a essência das religiões africanas é sua *práxis*. E se a prática estiver correta, a energia divina irá se manifestar, não importa sob qual nome nem sob qual conjunto de crenças. Certo e errado nas religiões africanas refere-se à prática das magias: aqui sim, nos ebós, no bori, nas iniciações, o conhecimento correto é importante, pois magia feita errada ou não dá certo ou pode fazer o efeito contrário. Penso que Deus quer estar entre os homens. Não existe o “silêncio de deus”, não existe “deus ausente”. Deus está sempre presente e seu grande desejo é estar em contato com suas criações. Ele se aproveita de todo e qualquer pretexto para se manifestar.⁹

Através dos mitos, os adeptos tornaram os Orixás nos heróis civilizatórios fundamentais, os Seres Primordiais que ensinaram os fundamentos da vida e da organização social: caça, pesca, coleta, cultivo, manipulação dos materiais, metalurgia, dança e música, poesia:

⁹ Se somos criados à Sua imagem e semelhança e temos desejos, então, também Ele tem desejos.

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.¹⁰

Nesse processo, além de um ou outro elemento da natureza, os Orixás também passaram a ser identificados – ou se identificaram – com símbolos específicos. Por exemplo: Obatalá, o Orixá funfun por excelência, passou a ser identificado com coisas brancas, como panos brancos – preferencialmente algodão; líquidos originalmente brancos – água de côco, esperma, canjica e água de canjica; inhamê; o sangue branco do caramujo (igbin). Nesse sentido, *não se diz que Oxalá é representado pelo igbin mas sim que Oxalá é o igbin; Oxalá é a canjica*. Da mesma forma que Ogum é o mariwô (folha do dendezeiro) e o ferro; Xangô é o raio; Oya é o vento e o búfalo; Exumarê é a serpente e o arco-íris; Obaluaiê é a pipoca e a palha; e assim sucessivamente. Portanto, usar esses elementos dentro dos rituais e invocações torna-se um ato religioso em si. Ao colocar uma pulseira de palha no braço, o adepto está *de fato* vestido com o axé e proteção de Obaluaiê.

Outro aspecto notável é a fusão dos Orixás com o culto dos antepassados – seja porque encarnaram no Aiyê como eboras, seja porque ancestrais especialmente evoluídos foram divinizados após sua morte. É o caso, por exemplo, de Xangô, figura histórica, rei de Oyó e também o Orixá do Fogo, senhor do fogo que cai do céu, o cuidador da justiça.

Isso nos leva a reconhecer que, além dos Orixás, os povos africanos reconhecem e/ou cultuam uma série de outras energias, a saber: Egungun – os ancestrais, os mortos, espíritos com poderes sobre os seres vivos; as árvores – algumas que são orixás, como Iroko, ou simplesmente árvores entendidas como sagradas, por sua longevidade e/ou utilidade, como o

¹⁰ SOUSA, Robson Max de Oliveira. *Noções de saúde e doença na tradição de orixá e o papel do sacrifício*. Tese (mestrado). Goiânia: FCS-UFG, 2013.

baobá, a jaqueira, o bambu, o obi, a bananeira¹¹; a Terra, ela mesma, o planeta, Onilé ou Ilé; os espíritos responsáveis pela manutenção das plantas e florestas, como Aroni, “ajudante de Ossaim”; e os Ajoguns e Elénini – energias que se alimentam do sofrimento humano e também podem interferir no destino. Embora essas energias/entidades/forças não façam parte do panteão divino, na prática são reconhecidas e há inúmeros rituais (ebós, iniciações) com o objetivo de neutralizar ou acentuar sua presença na vida dos adeptos.

Também é preciso acentuar que todo esse complexo conjunto de mitos, ritos, cultos, tudo está em constante evolução – simplesmente porque o tempo não pára, porque as civilizações e as sociedades evoluem, porque tudo se transforma permanentemente. É nesse contexto que apreciamos as contribuições brasileiras – e cubanas – aos cultos tradicionais africanos, não apenas adaptando comidas, plantas e animais aos existentes em terras americanas, mas incluindo elementos importantes e inexistentes na África, como o culto aos Caboclos e Exus, bebidas como a Jurema, ou entidades inexplicáveis para os africanos como os Erês.

Os Orixás e seus arquétipos

Ori

No Candomblé afro-brasileiro quase não se fala em Ori, a não ser para referir-se à cabeça física, o crânio - raspar o ori, lavar o ori – e na cerimônia do bori. Entretanto, no Culto Tradicional Iorubano, Ori é conceito/orixá fundamental, central: Ori está na definição de pessoa, no bori, em iniciações.

Ori deve ser entendido como *Agba* – Ancestral: Eledunmare tem Ori, pois Eledunmare pensa, sente e age; Exu tem Ori; todos os Orixás têm Ori.

¹¹ A importância dos vegetais na cultura e religiões africanas e afro-brasileiras é tanta que me dá ganas de adotar a classificação chinesa dos elementos, que passam a ser cinco: ar, terra, água, fogo e madeira. Haveria um longo capítulo sobre as plantas em geral e folhas em particular: *sem folha não há Orixá, sem folha não tem nada*: os banhos, remédios e poções, sem falar nas plantas necessárias em ebós, sacudimentos e iniciações.

Ou seja, ***Ori é o primeiro de tudo, o que não precisa ser criado porque faz parte do próprio Eledumare.*** Na primeira fase da criação, Olorum cria os 200 Irumalês + 1, que é Ori.

Ori vem antes de tudo.

Ori é ao mesmo tempo a cabeça física (*Ori Odé*), a cabeça interna (*Ori Inu*), e um Orixá. Nenhuma energia é capaz de penetrar num ser sem o consentimento de Ori, nenhum ebó funciona sem o consentimento e participação de Ori. Ori nunca abandona o homem, Ori está no nascimento de cada ser e segue com ele até o encontro com Iku. E mesmo depois, Ori estará junto no intervalo entre existências.

De Ori depende a predestinação de cada ser – o nome, a família, os eventos fundamentais da existência, o local e tempo do nascimento, as doenças genéticas, os Orixás que acompanham essa cabeça.

Ori está intimamente ligado a Iwa – o caráter. As Energias Divinas se aproximam, Ori as aceita, iwa as concretiza: não adiante ter um *Ori rere* (feliz) se o caráter não for bom:

Iwa re laye yii ni yoo do o lejo (seu caráter, na terra, proferirá a sentença contra você).¹²

Eis porque o *Bori* – dar comida à cabeça – é considerado o ritual mais importante de todos e pode ser feito para qualquer pessoa, mesmo não-iniciados.

Ori ode é a denominação da cabeça física e *Ori inu* é a cabeça interior. A primeira é confiada a Òsányin e Ógún, ou seja, ao saber médico; a segunda é ligada a Ifá e ao Orixá, ou seja, ao saber divino. *Ori ode* é que se presta para o suporte das obrigações iniciáticas. *Ori inu* é a essência da personalidade, a personalidade da alma do homem e deriva diretamente de Olódùmarè. É ele quem a coloca no homem, mas que, após a morte, a ele retorna.¹³

¹² ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. 2012. Não esquecer que *caráter* depende do bom uso do livre-arbitrio.

¹³ BENISTE, José. *Orun Aiyé*, pg 129.

A função principal do sacerdote é a de indicar – principalmente através dos oráculos – os caminhos (ritos, orações, iniciações, etc.) para organizar e equilibrar Ori e Iwa.¹⁴

Uma reza de Ori diz assim:¹⁵

Kò sí òrì sà àà	Não há um único orixá capaz de apoiar o homem
Tíí ní dáá nii gbèè lẹ̀yìn orí ẹ̀ni ii	sem o consentimento do seu Ori
Orí pèlẹ̀ oo	Meu Ori, eu te saúdo
Atètè n'íran	aquele que é o primeiro a se lembrar do homem
Atètè gbé é nii kò f'órisà	e que rapidamente o leva de encontro ao seu Orixá.

Se Ori não simpatiza com uma causa ou assunto, ou iniciação, ou pessoa, seja o que for, nenhuma outra divindade poderá fazer alguma coisa. Sem a autorização de Ori, nem o próprio Eledunmare pode fazer alguma coisa. Ori é ao mesmo tempo a essência de cada ser, o guia primordial, a essência que existe e define cada um antes mesmo da sua encarnação, o guia fiel durante toda a vida. Aquele que está alinhado com seu Ori é um homem feliz.

Embora o corpo todo seja o alvo das ações sacramentais em todos os rituais e iniciações - banhos, pinturas, escariações, roupas – sempre é a cabeça o altar principal, o local onde tudo acontece: raspada, pintada, protegida por adornos e ojas, reverenciada pelo *ekodidé* (símbolo de realeza). No Candomblé, “fazer a cabeça” resume todos os atos através dos quais um devoto é consagrado ao seu Orixá.

Importante salientar que o conceito de Ori é dependente da crença de reencarnações e predestinação. O destino pessoal chamado *Ìpìn* e que passa a ser de cada um a partir do momento em que, diante de Eledumare, o Ori foi escolhido antes da encarnação.¹⁶

¹⁴ Ori Inu controla Ori ode: a filosofia iorubana se aproxima da Psicologia quando afirma que o sucesso de alguém depende de sua personalidade e de seu comportamento: de nada adianta a energia dos Orixás se o Ori não aceitá-la, mas de nada adianta um bom Ori se o comportamento não for adequado.

¹⁵ BABA KING, Curso on line sobre Ori.

¹⁶ Cada encarnação ou existência de uma mesma vida carrega o que foi feito nas existências anteriores. O objetivo é sempre a evolução – cujo ápice, para os africanos, seria alcançar o status de Ancestral ou Egungun, escapando assim do ciclo das reencarnações.

Na iniciação em Ifá-Orunmilá o babalaô tem acesso ao Odu que, naquele momento, rege a vida do adepto e pode indicar quais são os passos necessários para alinhar Ori, caráter e conduta, de modo a viver bem e com prosperidade, e a plantar uma existência futura melhor que a atual. Por exemplo, se foram feitos pactos em existências anteriores, se podem e como podem ser desfeitos; quais os Orixás para os quais deve ser iniciado; condutas a serem seguidas ou evitadas, alimentos e hábitos que prejudicam ou favorecem, etc.¹⁷

As oferendas ao Orixá Ori são obi, orobô, acaçá, acarajé, pimenta da costa, pombo, galinha de angola, igbin, banana da terra, ou outros que o oráculo designar.

Os irumoles - Imoles

Obatalá é o primeiro desses seres primordiais. De cor branca – ou *funfun* – representa a limpeza, a ausência de mentira, a calma, a honestidade, o caráter fiel, fé. Na mesma categoria – ou denominação – podemos incluir os orixás Ajagunmale, Olojo, Oke e Ajala.

Oxalá, o pai criador

Òrìnsànlá (Grande Orixá, o Rei que é Grande); Òrìsà-àlà ou Orixalá (Orixá da Pureza); Obàtálá (Rei do Pano Branco, da Roupa Branca); Òrìsà Ifê (Orixá da cidade de Ifé).¹⁸

Na África, há muitos Orixás *Funfun*, ligados aos primórdios e à Criação: *Orumilá-Ifá* (para quem Oxalá contou os segredos da feitura do homem; então Orumilá tornou-se o senhor do conhecimento do futuro, pois, sabendo como foram feitos, poderia prever seu futuro; assim, é o senhor dos oráculos; proibiu os sacrifícios humanos); *Oduduwa* (Orixá da criação, ora visto como feminino, ora como masculino; ora esposa ora

¹⁷ O Candomblé brasileiro não conta com iniciação em Ifá-Orunmila.

¹⁸ Site Oduduwa

antagonista de Oxalá, aproveita-se de seus vacilos para criar o mundo em seu lugar); *Orixá Oke* ou *Oquê* (A Montanha); *Ajalá* (aquele que modela as cabeças dos homens; suas propriedades como senhor dos Oris foram, no Brasil, transferidas para Iemanjá); *Olojo* (Senhor do Tempo, Orixá do Dia, de cada dia em particular); *Ajagunmale* (aquele que leva as preces e oferendas do Aiyê ao Orum). No Brasil, quase todos os orixás funfun foram fundidos e incorporados como qualidades de Oxalá.

Oxalá vem no final do xirê, pois é a grande síntese de todas as coisas que existem, tanto no Orum quanto no Aiyê, a totalidade de tudo,

o único Orixá que reside em todos os seres humanos. Todos são seus filhos, todos são irmãos, já que a humanidade vive sob o mesmo teto, o grande *Alá* que nos cobre e protege.¹⁹

Senhor do Branco, todas suas oferendas devem ser dessa cor: os animais, o azeite de seus temperos (azeite doce, de oliva, nunca dendê vermelho, ou então banha de ori), canjica, inhamé. Simboliza o elemento fundamental do começo dos começos, a água primordial que fica suspensa no ar. É o regente do *emi*, o sopro divino dentro de cada ser vivo, mas também é o senhor do esperma, o líquido branco que dá origem à vida. Seu animal predileto é o *igbin* (caracol), cujo suco é branco como o esperma.²⁰ O Grande Pai, o poder masculino ancestral, associado ao equilíbrio, à calma, ao silêncio. Rege a criatividade humana em relação ao entendimento e uso dos recursos naturais. Senhor dos talentos pessoais, rege também a prosperidade.

Foi a ele que Eledunmare, o Supremo, incumbiu de criar a terra e povoá-la com seres. Portanto, Obatalá é visto como o representante de Olorum no Aiyê.

Senhor da paz e da tranqüilidade – representadas pelo branco – neutraliza toda sorte de turbulência. Dono da prosperidade e do dinheiro. É

¹⁹ Alcides Manoel dos REIS, *Candomblé: a panela do segredo*, p. 245.

²⁰ Oxalá deve ser entidade mais recente do que Nanã ou Oxum, pois pertence ao período onde o sêmen é mais importante que o sangue menstrual. Mas ainda é antigo suficiente para respeitar a Grande Mãe, usando o ecodidé como respeito à menstruação.

exigente quanto ao comportamento de seus filhos, exigindo deles a estrita verdade em todas as situações, que sejam puros como a água da chuva:

Aiyê won a toro bi omi a-foro-pon!

Obatalá a dani bo ti ri

Suas vidas serão puras e límpidas como água apanhada logo cedo pela manhã

Obatalá faz a pessoa do seu jeito.²¹

Senhor da criação dos homens, é responsável por todos os erros nessa criação, ou seja, todos os seres defeituosos são seus filhos: os corcundas, os mancos, os aleijados, os albinos, etc.

Òrisà bàbàPai dos Orixás

Òrisà bè mi oPeça, rogue por mim

Òrisà bàbàPai dos Orixás

Olúwa miMeu Senhor

Òrisà bè mi oPeça, rogue por mim

Em respeito ao Candomblé brasileiro, mantenho aqui a divisão de Obatalá em dois princípios fundamentais, o jovem e o velho como seguem.

Oxaguiã

Osagiyán – Ajagunã – Ajagùnnòn – Elejigbô – Ògìrìyán (aquele que se alimenta de iyán – inhame pilado)

Oxaguiã é a forma jovem e guerreira de Oxalá; em suas mãos leva uma espada, é cheio de força, o que demonstra em sua dança vigorosa.

Seu nome vem da expressão *Òrisà-je-iyán* (Orixá comedor de inhame pilado), pois essa seria sua comida predileta. Vários mitos trazem essa predileção, bem como sua interferência para garantir farta colheita de inhames. Esses mitos ligados ao cultivo do solo e à colheita esclarecem que é Orixá de provável origem agrária, portanto, Orixá de origem mais recente, masculino, e ocupando o lugar das antigas deusas da terra.

²¹ Site Oduduwa

Ligado à colheita, é Orixá provedor, gostando da mesa farta e repleta. Ao mesmo tempo em que se liga à terra, está ligado ao céu, às potências celestiais, aos assuntos espirituais. Pai dos céus, preocupa-se com os homens e seus destinos, tentando interferir e ajudar seus filhos. Gostaria que todos os homens estivessem unidos num mesmo objetivo, ou que pelo menos dialogassem para que possa surgir a paz de todos os conflitos.

Lutador, guerreiro, nunca descansa, sempre envolvido numa nova batalha. Vai até o fim de cada luta e não desiste até chegar ao objetivo. Regente dos conflitos, nunca entra em batalha para perder; obstinadamente vai até o fim, mas tanto pode provocá-los quanto apaziguá-los. É o senhor da discórdia entre os homens e povos, pois entende que a polaridade é necessária para o progresso, gerando o desejo de crescer e conquistar. É o conflito que antecede a paz, a revolução que vem antes das transformações profundas.

Muito ligado a Xangô, o Senhor da Justiça, por esse motivo Oxaguiã castiga os injustos, e é o senhor do *atori* (vara com a qual dança e bate nos adeptos).²² Xangô cuida da justiça humana, e Oxaguiã rege a Lei Divina, a Lei Natural, a lei de Olorum. Responsável por trazer a Lei ao mundo, todos os sistemas de leis foram inspirados por Oxaguiã.²³

Anda com Ogum, com quem aprendeu as artes bélicas: de tal forma estão juntos que se diz que Ogum é um Oxalá azul e que Oguiã é um Ogum branco. Os mitos dizem que Oxaguiã nasceu sem cabeça e certo dia recebeu de Ori uma cabeça branca, feita de inhame pilado. O Orixá ficou muito feliz, mas a cabeça era muito quente e fazia com que entrasse em grandes conflitos. Um dia encontrou Iku, que lhe presenteou uma cabeça preta, fria, mas tão fria que lhe causava dores horríveis. Ogum, compadecido, tentou arrancar a cabeça preta de cima da cabeça branca, mas apertou

²² Numa roça de Candomblé, os filhos de Oxaguiã devem ter comportamento exemplar, não fazer nada errado, cumprir todos os preceitos, pois, se tiverem de ser punidos pelo Orixá, todos os integrantes do axé também serão punidos. Por isso diz-se que os filhos de Oguiã são muito intransigentes quanto aos preceitos: são verdadeiros guardiões do axé.

²³ Ele quem instruiu Moisés na Torah.

demais e as duas se fundiram numa cabeça azul marinho, equilibrada e sem problemas.²⁴

Oxalufã - Orixá Olúfón - Osàlùfon (Orixá da paz no reino de Ifón)

Em sua forma mais velha, Oxalá é um velho curvado pelo peso dos anos, caminhando devagar, apoiado em seu *opaxorô* (cajado símbolo da ligação que Oxalufã estabeleceu entre o Orum e o Aiyê).

Aquele que possui o sopro da vida, dono da respiração e do ar. Criou Iku, a Morte, para que os homens fossem mais humildes, encontrando um limite impossível de ser ultrapassado. Feito em pedaços por amigos invejosos, teve suas partes espalhadas pelo mundo inteiro, razão pela qual Oxalá está em todo lugar.

Como Orixá primordial, possui intensa conexão com o principio feminino criador, o que fica claro nos seguintes elementos: usa roupas femininas, inclusive com *filá* cobrindo o rosto; recebe oferendas apenas de animais fêmeas (galinhas, cabras) e o hermafrodita *Igbín* (caramujo); e usa o *ecodidé* – pena de papagaio (*edidé*) – como enfeite em sua coroa (por essa razão todos os Orixás e iniciados também usam o *ecodidé*).

A estória do *ecodidé* é muito importante e significativa. Uma filha de Oxum menstruada sentou-se ao lado de Oxalá durante um banquete e sujou a cadeira com seu sangue. Expulsa da casa de Obatalá, recorreu à mãe, que a banhou e transformou a água sangrenta em penas de papagaio. Oxalá se encantou com as penas e não apenas perdoou a filha de Oxum como passou a usar a pena em homenagem ao feminino. Ou seja, aqui encontramos uma tentativa de apaziguar patriarcado e matriarcado: o poder pertence ao masculino mas a magia ao feminino; o masculino honra o feminino levando o símbolo do sangue sagrado da menstruação em sua testa e mais: usa roupas femininas.

Uma das interpretações sobre suas vestes femininas é que refere-se a um período transicional entre matriarcado e patriarcado, quando o rei

²⁴ Por isso que o fio de contas de Oxaguiã é feito de sete contas brancas leitosas intercaladas com um segui azul marinho. Ao mesmo tempo, essas duas cores evocam o branco dos Orixás *funfun* e o azul de Ogum.

ocupava o trono mas vestido com roupas femininas, desde que apenas mulheres podiam ocupar esse lugar de poder. Outro mito importante sobre a mesma questão remete à transferência do poder sobre os Eguns – essa questão, com variantes, surgirá envolvendo Ogum e Oyá, e ainda Xangô e Oyá. Mas aqui acontece entre Nanã e Obatalá. Diz-se que os dois eram casados e que ela recebera de Olorum o controle dos ritos de Egungun. Oxalá, aproveitando-se de sua ausência, vestiu suas roupas rituais e entrou no tempo de Egungun, assim descobrindo todos os segredos do culto. Quando saiu, tornou-se o novo sacerdote do culto dos antepassados, mas foi condenado a para sempre usar roupas de mulher. De qualquer forma, o culto de Obatalá – o Grande Pai – passa a ser o culto central, substituindo o da Grande Mãe.

Suas roupas brancas foram sujas de dendê e carvão por Exu, e graças a essas artes, Oxalá foi confundido com um ladrão de cavalos e feito prisioneiro por sete anos no reino de Xangô, tempo em que as fêmeas de todas as espécies não procriaram, as colheitas minguaram e as chuvas não caíram. Liberto por Xangô e Oxaguiã, foi lavado em água fresca até ficar limpo. Em desagravo, Xangô ofereceu seu filho Airá como companheiro perpétuo de Obatalá, e ofereceu o pilão para Oxaguiã pilar seus inhames. Esse conjunto de mitos deu origem à importante festa das Águas de Oxalá, semana de branco, silêncio, comida sem sal, onde os elementos água e ar (de Oxalá) e fogo (de Xangô) se encontram harmoniosamente. Na Bahia, essa festa encontrou expressão sincrética na Lavagem das Escadas da Igreja do Bonfim.²⁵

Orunmilá

Orunmilá é um dos Orixás primordiais: primeiro vem Ori (pois mesmo Eledumare tem Ori); depois Exu (pois sem Exu não existiria nem

²⁵ Em terras africanas, em alguns locais, a água dos assentamentos de Oxalá deve ser trocada diariamente, com as pessoas em absoluto silêncio, apenas com o som do adjá. A água utilizada deve ser pura, retirada de fonte. Essa também pode ser uma das origens do rito das Águas de Oxalá.

movimento nem ordem); depois Obatalá (responsável por criar todas as coisas), Ogum (o civilizador que ensinaria aos homens os caminhos que devem ser seguidos) e Orunmila, a Testemunha de todos os eventos que aconteceram, acontecem e acontecerão; a sabedoria, o conhecimento; o Orixá que tudo viu, tudo vê e tudo verá; que registra todos os eventos de todos os tempos. Eis como os Oráculos são possíveis – os registros de Orunmilá são acessados por Exu²⁶ e Ori – o Ori do consulente e do jogador do oráculo - e revelados aos olhador. Assim, Orunmilá é o único orixá que sabe e pode revelar os planos de Olorum. Eis também porque o nome de Orunmilá está indissolúvelmente ligado a Ifá. Ifá originalmente refere-se apenas ao oráculo mas o instrumento e o Orixá estão tão conectados que em geral fala-se os dois ao mesmo tempo: Ifá-Orunmilá.

Ele não poderia cumprir essa tarefa sem o auxílio de Exu. Senhor dos caminhos, Exu entrega as mensagens de Orunmila.

Orunmilá pode mover-se em todas as direções, ligando Orum e Aiyê, norte e sul, planalto e planície: no oráculo, deve ser invocado para que compareça ao local do jogo, trazendo todas as notícias sobre o Ori que se apresenta para a consulta. Eis porque tem o nome *Gbáiyé-gbórun* – aquele que vive no Aiyé como no Orum.

Como tudo sabe de todas as coisas, é chamado *Elérì ìpín* – aquele que é testemunha do destino e de todas as coisas, o conhecedor dos *ewos* de cada ser vivo – e que pode revelá-los no oráculo. Assim, Orunmila é um dos orixás que pode ajudar o homem a mudar o seu destino. Todos os oráculos terão como resultado uma recomendação – ebó, iniciação, banho de folhas – por isso diz-se que Orunmilá é irmão de Ossaim, o dono das folhas e, por consequência, o dono dos remédios.

Seu nome provavelmente origina-se na expressão *Òrun-l'ó-mo-à-ti-là* - somente o Orun conhece os meios de libertação. Ou então de *Órun-mom-olà* – somente o Orun pode libertar.²⁷

²⁶ O Exu do jogo de búzios é Oseturá, Exu que é chamado “o mensageiro de Orunmilá”.

²⁷ SOUSA, Robson Max de Oliveira. *Noções de saúde e doença na tradição de orixá e o papel do sacrifício*. Tese (mestrado). Goiânia: FCS-UFG, 2013.

Como eborá, Orunmilá viveu na cidade de Usi, sendo filho de Òròkò (pai) e Alájèrù (mãe) e era *Afèdèfeyò* – capaz de entender qualquer idioma falado na Terra.²⁸

Seus símbolos são o opelê (*òpèlè*, a corrente usada na adivinhação e privilégio dos babalaôs ou de iniciados por um babalaô) e as sementes do dendezeiro (*ikins*). Fios de contas e pulseiras alternando contas marrom e verde. Sua saudação é *Àbòrúbòyè bo síse* (que os rituais sejam abençoados e aceitos).

Orunmilá é Orixá que não apresenta possessão.

Eis alguns dos seus atributos e epítetos:²⁹

*Ifá Olókun*O adivinho de Olokun
*A soro dayò*Aquele que favorece os negócios
*Elèrì ipin*A testemunha da sorte das pessoas
*Tí npojó ikù dà*Que muda a data determinada da morte

Os próprios atributos falam de sua importância: a iniciação e o conhecimento dos oráculos de Ifá-Orunmilá podem abrir caminhos, trazer prosperidade e até mesmo mudar a data já determinada de morte, a partir dos ebós e iniciações, e quebra de pactos com seres visíveis e invisíveis.

Outra possibilidade é o nome ser *Orun-mi-Ela* (Orun é minha luz), onde Orunmilá está associado a Ela (pronúncia elá).

Antes de qualquer coisa existir, quando Eledunmare estava recolhido em si mesmo, ele era o útero da existência de todas as coisas, e, portanto, era escuro. Nada havia a não ser a noite escura do Grande Utero de Olorum. A luz primordial branca que dele emergiu, dando origem a todas as coisas, essa luz é Ela, que ao emergir traz Criação e Sabedoria.

Como Testemunha, Orunmilá é criado instantaneamente junto com a própria luz, assim como Obatalá (o Criador), Exu (a Ordem do Movimento) e Ogum (o Mestre Civilizador).

²⁸ BENISTE, José. *Orun Aiyê*, pg 100-101

²⁹ *Idem*, pg. 99.

Então, Orunmilá é sinônimo de Ela. Em outra perspectiva, ele é o eбора de Ela, ou seja, Ela encarnado em Orunmilá.

Esse mito importantíssimo ressalta que, no início, feminino e masculino estão juntos: ele tem útero, de onde tudo será gerado. Nem matriarcado nem patriarcado, mas uma síntese harmônica parece ser o futuro desejado.

É comum as orações invocatórias de Orunmilá incluírem Ela.

Exu, o mensageiro

Bará – Bombogira – Elegbara - Eleguá

Da lama originou-se um monte, um rochedo avermelhado e lamacento. Olorum... deu-lhe vida. Esta forma, a primeira dotada de existência individual, era Exu Yangi.

Exu é filho de Eledunmare, ele é Legbara, primeira estrela a ser criada. Exu é o senhor do axé dos orixás.

Exu está intimamente ligado a tudo o que existe, mas acima de tudo, Exu está ligado ao princípio feminino do universo, às Grandes Mães Ancestrais.

As encruzilhadas em T pertencem às Iyami Oxorongá e nessas encruzilhadas é que nascem as *pedras iyangi* – as pedras que representam Exu e onde Exu mora. Iyangi é Exu. Assim, as Mães permitem o nascimento de Exu em suas encruzilhadas e Exu passa a abrir caminho para as Iyami Oxorongá.³⁰

Exu é Odara, *homem forte e bondoso*. Por isso, Exu fez um pacto com Ilé (a terra) pedindo autorização para que as coisas possam se assentar sobre o Ori de Ilé. Pacto feito, eis porque as plantas e os animais não morrem, as águas não secam; o homem está sobre o Ori da Terra, tudo se assenta sobre o Ori de Ilé. O pacto de Exu e Ilé garante a vida encima da

³⁰ As encruzilhadas ligam o mundo visível ao invisível. As encruzilhadas em T são de Iyami e Exu; as encruzilhadas em cruz + são de Baba Egum.

terra. Por isso devemos reverenciar a Terra e antes de qualquer ritual jogar três bocados de água na terra e dizer *Ilé mopé ooo* (ilé mopué ô); devemos louvar Exu diante da natureza, pedir agô às árvores, às águas: isso garante que Iyami Oxorongá não guarde nosso Ori em sua bolsa e assim tenhamos prosperidade e longevidade.

Exu é o senhor do dendê, que ele usa para harmonizar as coisas; dendê é um grande calmante. É o poder do dendê que harmoniza e equilibra a força advinda de Exu.

Exu é o condutor dos ebós, o que leva as oferendas para os Orixás. Porque Exu é o princípio: o princípio do movimento; portanto, Exu está em tudo e participa de tudo.

Em sua ausência de comunicação, Elédùnmarrè pode ser visto como o absolutamente estático; o absolutamente dinâmico é Exu. Nessa oposição entre imobilidade e dinamismo, o relativamente estático pode ser entendido como *mais velho* e o relativamente dinâmico como *mais moço*: Elédùnmarrè é o princípio mais velho, antigo ou primitivo, e Exu o mais moço, o mais novo; Exu Yangí (a pedra de laterita) é a primeira forma criada em toda a criação. Não se pode esquecer que o princípio feminino, Iámi, está no meio dos dois, gerando a pedra que gera e abriga, é o lar, de Exu.

Exu representa o espírito do movimento, por isso deve ser ao mesmo tempo acionado e controlado. Acionado porque, como tudo é movimento, sem Exu nada existiria: até o movimento do sangue em nossas veias pertence a Exu, assim como a fome que nos impulsiona e a sexualidade que nos faz agir, procriar e levar em frente a raça humana. E controlado porque o movimento desordenado produz colisões e destruição.

Tudo possui um Exu pessoal, pois Exu é o movimento em si e tudo o que se move tem um Exu. Cada um dos Orixás possui seu Exu, e apenas Exu não possui Exu:

cada ser humano (...) cada cidade, cada casa (linhagem), cada coisa e cada ser tem seu próprio Exu e se alguém não tivesse seu Exu em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo.³¹

Se Ossaim prepara remédios com suas folhas, é porque Exu está ao seu lado; se Obaluaiê cura ou espalha doenças, é porque Exu o acompanha e dá energia; se Oxalá cria os homens, é porque tem Exu a dar-lhe ânimo. Por isso que, a cada vez que um sacrifício é oferecido a um Orixá, qualquer que seja ele, também se oferece um sacrifício a Exu.

Exu é uma energia única que se multiplica em inúmeras qualidades, o um multiplicado ao infinito.

Como o primeiro criado, e como o símbolo do movimento e da ação, Exu só pode ser simbolizado por números ímpares, pois se presume que a contradição esteja ausente dos números pares.

Muito próximo de Obatalá, guarda a porta de sua casa, coleta os ebós e os presentes que lhe são oferecidos. Em recompensa, Oxalá determinou que qualquer um que vá à sua casa também deve pagar alguma coisa a Exu.

Por respeitar as quizilas diante de Olorum, foi distinguido com a honra de ser homenageado antes dos mais velhos. Por ajudar na criação do mundo, passou a ser louvado sempre antes do começo de qualquer empreitada.

Para que sua fome não provoque catástrofes, sempre que se der de comer aos Orixás, deve-se antes dar de comer a Exu. Por isso, toda cerimônia começa por uma oferenda a Exu. Todos os Orixás respeitam Exu e aceitam que ele coma antes de todos. Apenas um ser não o teme: Iku, a Morte. A este, nem mesmo Exu pode vencer.

Exu está intimamente conectado com os oráculos:

Orunmilá-Ifá acumula os ensinamentos universais iorubá, teológicos e cosmológicos, da gênese e das experiências míticas dos seres e dos mundos

³¹ Juana E. SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 131.

sobrenaturais e naturais. Todo esse patrimônio complexo e rico da sabedoria ancestral ficaria imóvel sem Exu.³²

Como todo oráculo implica num ebó ou ritual específico, e como Exu é o condutor dos ebós e das oferendas, o cumprimento do que foi prescrito pelo oráculo depende de Exu. Não há oráculo sem Exu, Exu Osetura é o regente do jogo de búzios. Exu é o princípio da comunicação e relaciona-se às palavras e à boca, regendo tanto a comunicação entre os seres do Aiyé como entre Orum e Aiyé.

Exu é considerado pelos iorubanos como “Inspetor Geral de Olodumare e fiscal dos rituais na Religião Tradicional Iorubá”.³³ Exu lembra que os Orixás precisam ser cultuados, e que os homens devem entregar a eles uma parte de tudo o que possuem: dinheiro, comida, tempo, a própria vida. Como o sacrifício é a forma principal de conservar, restituir, restaurar e redistribuir o axé, e sendo Exu aquele que leva (despacha) os sacrifícios, Exu está no centro mesmo do sistema religioso, daí a extrema importância de seu aspecto *Ojixê-ebô*: aquele que transporta as oferendas. Sem Exu as oferendas não chegam a seu destino e o ciclo do axé não se completa.

Morador das encruzilhadas – ponto de encontro de todos os caminhos - pode ir não só para todas as direções, mas para o passado e para o futuro: “Exu mata ontem um passarinho com pedra que atirou amanhã”. Ou ainda, “Exu é o primeiro nascido e o último a nascer”. As encruzilhadas representam todas as possibilidades; portanto, Exu favorece os encontros e as possibilidades de encontro, o que inclui o encontro entre Orum e Aiyê. Mensageiro dos Orixás, está na intersecção entre Orum e Aiyê, por isso sua ligação com as encruzilhadas. Eis também porque Exu favorece o equilíbrio entre as coisas materiais e as espirituais. Assim, Exu é quem pode nos dar um bom destino. Os iorubanos vêem em Exu aquele que pode

³² Juana E.dos SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 166.

³³ Baba King, apud site Centro de Estudos Oduwuwa.

ajudar a corrigir um mau ori, desde que o adepto tenha um caráter reto e produza boas ações.

A ordem surge do caos e a justiça, muitas vezes, decorre da injustiça. Sendo Exu detentor dos princípios básicos da paz e da harmonia, a ele compete regular a ordem, impondo disciplina e organização, opostos da confusão e da desordem. Disciplina e organização conquistam-se através do exercício da paciência.³⁴

Ao contrário do que popularmente se pensa, portanto, Exu é o Orixá para quem devemos pedir paciência e harmonia, ordem em nossa vida. Exu é o favorecedor do equilíbrio entre forças materiais e espirituais, possibilitando o bom destino. Como Ogum também é Senhor dos caminhos, Exu e Ogum moram lado a lado, ambos na porta da casa.

Exu é o Orixá mais incompreendido pela cultura cristã. Representado pelo falo (símbolo de criação), pelo chifre (símbolo tradicional de poder retratado até no *Moisés* de Michelangelo) e pelo porrete (símbolo de sua força), foi confundido com o demônio católico, e assim é visto por pessoas menos instruídas, que o temem como representante do mal. Porém, nada mais distante da realidade. Exu é o defensor da justiça, o melhor e mais leal amigo, o melhor conselheiro. Exu é alegre, fiel, leal, nunca abandona seus adeptos; responsável pela ordem, pela disciplina, zelador da lealdade, respeito, perseverança e paciência.

Exu nunca mente – e abomina a mentira. Um verso diz que ***Olotó ni òtá aiy*** - “aquele que diz a verdade é inimigo dos seres”. Isso quer dizer que a verdade pode ser oposta ou contrária ao desejo dos homens, que a verdade pode ser difícil de ser encarada; mesmo assim, mesmo que doa, Exu fala sempre a verdade. O ser que mente ou que abomina a verdade é inimigo de Exu.

O vermelho simboliza Exu tão profundamente que os primeiros sete acarajés fritos numa casa-de-Orixá sempre pertencem a Exu, devendo ser oferecidos ainda quentes.

³⁴ www.oduduwa.com.br

Qualidades:

Imole Exu não foi criado da matéria primordial divina com a qual Olorum fizera Obatalá e Oduduwa, mas sim da lama que iria formar toda a existência subsequente. Assim, ele é **Eu Yangi**, o Senhor da Laterita Ancestral, e também **Exu Agba**, o Senhor Ancestral. Criado logo depois de Obatalá e Oduduwa, Imole Exu é **Igba Keta**, a Terceira Cabaça ou Terceiro Criado.

O mito que explica sua multiplicidade no uno é o seguinte: logo após ser criado, Exu revelou fome infinita, devorando tudo o que via à sua frente, inclusive a terra, as plantas, os homens. Orunmilá interferiu e picou Exu em mil pedaços, e assim ele parou de devorar tudo o que via. A seguir, Orunmilá o reconstruiu. Assim, tendo sido picado e recomposto, tornou-se **Oba Baba Exu**, Pai de todos os Exus, que dele seriam e foram “cortados” e que para sempre acompanhariam os Imole e todos os mortais.

O símbolo dessa situação é o caracol, cuja estrutura espiral parte de um único ponto e cresce em direção ao infinito. Esse é **Exu Okoto**, o Senhor do Caracol.

Num momento de grandes desgraças e secas no Aiye, tanto os Imoles quanto os homens deviam levar oferendas a Olorum. Apenas com a ajuda de Exu as portas do Orum puderam ser abertas, as oferendas aceitas e a chuva cair sobre o Aiye. Por isso ele é **Exu Odara**, o Senhor da Felicidade.

Exu Ojise, o Mensageiro Divino, é o que garante a comunicação entre Orum e Aiye. Em agradecimento, todos os Orixás e todos os Ara Aiye dividem com Exu uma parte de suas obrigações rituais. Eis como ele tornou-se **Eleru** ou o Senhor da Obrigação Ritual. E como falava por todos diante de Olorum, tornou-se **Enu Gbarijo** ou Boca Coletiva de todos os ara Orum e ara aiyé.

Assim, por delegação espontânea de todos os Imoles, Exu passou a receber todo o poder que os outros lhe delegavam, tornando-se **Elegbara** ou Senhor do Poder Mágico. E como todos os Imoles têm seu Exu, e todo o Aiyé é a cópia invertida do Orum (Orum e Aiyé formando juntos as duas

partes da Grande Cabaça), todo ser vivente passou a ter seu **Exu Bara** ou Senhor do Corpo, pois Bara vem de Oba = senhor + Ara = corpo.

Andando ao lado de todos os Imoles e todos os seres viventes, Exu conheceu todos os caminhos possíveis, e tornou-se **Exu L’Onan**, ou Senhor dos Caminhos, tanto dos benéficos (**ona rere**) quanto dos maléficos (**ona buruku**), caminhos que ele abre e fecha de acordo com o cumprimento ou descumprimento das obrigações e oferendas. Presente, pois, em todas oferendas e sacrifícios, ele é **Exu L’Obe** ou Senhor da Faca.

Quem torna as oferendas aceitáveis aos olhos de Olorum é **Exu Elebo**, o Senhor das Oferendas. E quando a oferenda chegu ao Orum e os objetivos foram alcançados, o adepto deve agradecer a **Exu Alafia**, o Senhor da Satisfação Pessoal.

Finalmente, é preciso lembrar que uma das mais perfeitas formas de comunicação entre Orum e Aiyé se dá através dos Odus, que falam através dos búzios. Senhor dos Caminhos, Exu fica sempre de guarda para que os Odus sejam entendidos e usados de forma correta. Eis a função de **Exu Oduso**, o Vigia dos Odus.

Exu cumpre todas essas funções alegremente, e pede a cada ser vivente apenas três coisas: a coragem de cumprir seu próprio destino; o respeito aos Fundamentos da Tradição dos Orixás; a oferta de seu ebó ou oferenda específica no seu ritual próprio, o Ipade.

Repetiremos os nomes acima em forma de lista, para facilitar a memorização:

- Exu Yangi** – o Senhor da Laterita Vermelha
- Exu Agba** – o Senhor Ancestral
- Exu Igba Keta** – o Senhor da Terceira Cabaça
- Exu Okoto** – o Senhor do Caracol
- Exu Oba Baba Esu** – o Rei e Pai de todos os Exus
- Exu Odara** – o Senhor da Felicidade
- Exu Ojise** – o Mensageiro Divino
- Exu Eleru** – o Senhor da Obrigação Ritual
- Exu Enu Gbarijo** – o Senhor da Boca Coletiva
- Exu Elegbara** – o Senhor do Poder Mágico
- Exu Bara** – o Senhor do Corpo

Exu L'Onan – o Senhor dos Caminhos

Exu Ol'Obe – o Senhor da Faca

Exu El'Ebo – o Senhor das Oferendas

Exu Alafia – o Senhor da Satisfação Pessoal

Exu Oduso – o Vigia dos Odus

Ogum

Ògún, o que abre os caminhos.

Orixá primordial, entre os quatro primeiro criados, a Ogum compete a tarefa de civilizar o mundo. Essa missão foi designada pelo próprio Elédùnmarè e ele a cumpriu com perfeição: Ogum ensinou aos homens os segredos da dominação do fogo, inventando a forja e a metalurgia. Ogum é o responsável pelos instrumentos que permitiram a agricultura (pá, enxada, rastelo, arado), caça (lança, faca, facão), defesa e guerra (punhal, lança, armas de fogo), mineração (pás e picaretas), saúde (bisturis e outros elementos cirúrgicos), transporte (arreios, trilhos de trem, navios, submarinos, aviões, sondas espaciais), enfim, tudo o que envolve cultura e metal, trabalho e tecnologia, incluindo o mundo dos computadores, redes de transporte de energia. Ogum é o Orixá do espírito criativo em todas as atividades humanas, hábil nas artes e nas ciências, engenharia, caça, agricultura, padroeiro de policiais, médicos, cirurgiões, tatuadores, astronautas.

Enquanto arquétipo universal civilizador, aproxima-se de Prometeu e do Shiva indiano, evidenciando que se trata de Orixá muito antigo, ligado ao nomadismo, quando os caçadores eram a vanguarda da civilização, e a passagem desse estágio para o estágio sedentário da agricultura e o estabelecimento das cidades.³⁵

Senhor do fogo, também é Orixá do elemento terra, pois os metais estão dentro da terra.

³⁵ Os mitos que se referem a Ogum como um Orixá que maltrata e violenta as mulheres (um dos mitos conta que teria violado a própria mãe, Yemanjá, que chorando tornou-se um rio) provavelmente estão relacionados à passagem do matriarcado para o patriarcado, repetindo a mesma estrutura mítica de outras sociedades. A esse respeito, consultar as notas de O Grande Livro dos Mitos Gregos, de Robert Graves, sobre as alterações estruturais nos mitos e costumes religiosos quando da passagem do matriarcado ao patriarcado na Grécia Antiga.

Não existirá mais de uma divindade como Ogum. Sem Ogum não se limpa o mato (para plantar). Sem Ogum não se abre caminho. A enxada pertence a Ogum. Ogum é ferreiro. Ogum é agricultor e guerreiro. Sem Ogum não há comida.³⁶

Sua estreita ligação com o fogo permite que lhe sejam atribuídas características de impetuoso, emocional, colérico. Os mitos falam desses aspectos emocionais e impulsivos, quando faz coisas das quais se arrepende, como matar os súditos que não falam com ele por causa do tabu religioso. Num momento de remorso por seus atos violentos, resolveu proteger os humanos de sua fúria, desistiu da vida e enterrou-se no chão; aceito por Olorum, tornou-se Orixá. Esse oferecer voluntariamente a vida faz parte do arquétipo do elemento fogo (Prometeu termina preso no Cáucaso, Jesus é crucificado).

Tendo aprendido a controlar seus impulsos, recebeu de Obatalá a tarefa de ajudar seu filho impetuoso, Oxaguiã. É por causa dessa proximidade que os devotos de Oguiã usam um segi (coral) azul no meio das contas brancas típicas de Oxalá.

Sua ferocidade faz com que os juramentos feitos em seu nome devam ser cumpridos: um costume africano é morder uma chave ou pedaço de ferro significando que “digo a verdade em nome de Ogum”. O juramento falso será severamente castigado.

Ogum protege as casas onde há mariô (folhas de palmeira) nas portas, daí esse costume nas casas de culto.³⁷

A iniciação nesse Orixá significa entender os segredos de sua sabedoria: transformação, abertura de caminhos, prontidão para a ação, capacidade de decisão.

Dança com espada, fazendo mímicas guerreiras, de combate e lutas.

³⁶ Cântico de Ogum, *apud* Sikiru SALAMI, *Ogun*: cap. 3.

³⁷ Esse mito é absolutamente igual ao mito judaico onde os primogênitos devem ser sacrificados. No caso judaico, o anjo do Senhor é desviado pelo sangue do cordeiro; no mito africano, Iku não entra na casa que tiver o mariô de Ogum no pórtico. Interessante que o mito judaico exige derramamento do sangue de carneiros, e o africano, apenas uma folha.

Suas qualidades de desbravador e dono do novo fazem com que Ogum seja Olojó – dono do dia.

Qualidades: *Ogum Alabedê* (senhor dos ferreiros); *Ogum Alacorô* (rei que usa akorô – capacete); *Ogum Massá* (que anda junto com os Orixás brancos); *Ogum Mejé*; *Ogum Onirê* (rei da cidade de Irê); *Ogunjá* (que aceita cachorro como oferenda); *Ogum Wari*, *Ogum Alakaaye* (Aquele que é espalhado pelo mundo inteiro).

Olojó

O Senhor do Dia, o sol nascente, o Dono do Tempo, a vida que chega no primeiro raio de sol, o Pai do Dia. Orixá do tempo atual, do dia de hoje e das mudanças, dos ciclos e das transformações.

Compartilha esse nome com Ogum, pois os dois estão ao lado dos humanos ensinando como agir no dia a dia, trazendo criatividade, inventividade, apoio em atos novos e criativos. Estreitamente relacionado a Ori, pois o predestino está intimamente associado ao tempo.

Deve ser invocado no início do dia (*Olojó oni mojubá ô*), para que este seja bom; antes de qualquer ato (*Olojó mopué ô*), pedindo que nos rituais sejam aceitos; quando for necessário que um tempo adverso mude para promissor e cheio de prosperidade e progresso; no início dos oráculos, para que sejam bem sucedidos.

Não há possessão desse Orixá, não se fazem iniciações nem assentamentos.

Ossaim, o senhor das folhas

Ossayn - Ossányn

Kossi euê kossi orixá – sem folha, não há Orixá.

Em geral, Ossaim é visto como o senhor das folhas do mato. Não se faz nenhum trabalho sem as folhas de Ossaim, pois o axé das folhas é um dos mais poderosos, mobilizando forças para todos os rituais. Porém, não

há folha sem tronco e galhos, ou seja, Ossaim é o protetor da vegetação em geral. Inclusive no Culto Tradicional também se utiliza um banho quente, com sementes, raízes, frutos, castanhas e cascas cozidas, diferente e complementar ao banho de folhas do Candomblé brasileiro.

Então, por *folhas* entende-se tudo o que vem do reino vegetal: folhas, caule, raízes, cascas, sementes, seiva. Os sacerdotes de Ossaim – *olossain* – aprendem como manipular esses elementos para promover curas de doenças, limpezas espirituais, defumações, além de fornecer elementos importantes para os rituais do culto aos Orixás: toda iniciação obrigatoriamente terá um banho de folhas, um jogo de obi ou orobô, uma pintura ritual extraída de elementos vegetais (como *ossum*, *ierossum* ou *waji*)³⁸.

Das folhas, cascas, raízes e sementes são extraídas as essências, óleos e extratos dos remédios e cura vegetal. Portanto, Ossaim trabalha diretamente associado a Obaluaíê e seus cultos estão interligados. Cultuado junto com a “família jeje” (Omolu, Nanã, Oxumarê e Ewá), Ossaim é, na verdade, Orixá iorubá. Associou-se à “família real” por estar ligado ao elemento terra.

As plantas representam a manifestação direta do poder divino sobre a terra: a chuva vinda do céu (sangue branco de Oxalá) fertiliza a terra, gerando as folhas (sangue negro da terra).

Ossaim mora na floresta e seu assentamento deve ficar ao ar livre. Grande feiticeiro, também é chamado Aroni, que teria uma só perna porque as árvores não possuem dois troncos. Para outros autores, Aroni seria seu auxiliar, um anão de uma só perna. Um mito diz que teria perdido uma perna ao brigar com Exu, por isso que as plantas – seu reinado – têm apenas um caule ou tronco. Ou seja, o mito nesse caso apenas aproxima o Orixá do elemento que ele ao mesmo tempo cria e representa: Ossaim é a planta e a planta simboliza Ossaim.³⁹

³⁸ Ver Glossário.

³⁹ Essa identidade absoluta me leva a pensar em um quinto elemento além de Ar, Fogo, Terra e Água e, como os chineses, acreditar que a Madeira seria também um elemento constituinte da materialidade.

Outro efeito de sua briga com Exu foi perder o dom da fala, comunicando-se apenas através de assobios. Mais uma vez, o mito identifica o Orixá e seu elemento: o vento assobia e geme entre as árvores.⁴⁹

As folhas entram em todos os rituais, mas também são utilizadas nos rituais de cura, produzem remédios, chás e tisanas, são utilizadas como alimento e tempero. Ossaim é o guardião das folhas e dos seus poderes, por isso, antes de tirar qualquer folha da natureza, deve-se louvar Ossaim: esquecer essa louvação pode impedir que a folha “ acorde ” e se abra em todo seu esplendor e potencial.

É um dos poucos Orixás aos quais se atribuem amores homossexuais (com Oxossi, seu companheiro nas matas) – os outros seriam o próprio Oxossi e Logunedé.

Embora todas as folhas pertençam a Ossaim, cada Orixá possui folhas que os distinguem. Para cada Orixá e suas folhas há uma *sansanha*, ou seja, músicas que despertam o poder da folha. Um dos mais belos rituais do Candomblé consiste em “ cantar as folhas ” que serão maceradas nos *abôs* (banhos) e espalhadas nas esteiras dos adeptos recolhidos no roncó para alguma obrigação.

Seus símbolos são o *adó* (cabaça ou saco de couro onde leva pós medicinais e mágicos); *opa* (bastão metálico com um pássaro na ponta superior ou 16 pássaros em toda a volta).

Oxossi, o dono das matas

Òsòòsì - Òsòwùsì - Oshossi - Odé

Em iorubá, *odé* quer dizer caçador. Há muitos Orixás caçadores (como Ogum, Logunedé, Otim e Erinlé, por exemplo). Entretanto, no Brasil, Oxossi tornou-se o mais popular de todos os Orixás da caça, a ponto de confundirem-se o nome e a função, Odé passando a ser nome próprio.

⁴⁹ Esses elementos – única perna, assobio – levaram alguns autores a entender que Ossaim é a origem do Saci Pererê. Pode ser mas confundir Ossaim com entidades brasileiras ligadas ao mato, como o Saci ou Caipora, é um erro muito grande, uma vez que esses se originam das culturas indígenas, não das tradições africanas.

Oxossi, Erinlé, Logun e Ogun formam a Sociedade dos Caçadores, Egbé Odé.

Oxossi é o primeiro caçador, o que ensinou aos homens o poder de caçar e alimentar-se usando os instrumentos fornecidos por seu irmão, Ogun.

Caminhando nas matas, o caçador deve ter diversas características que lhe garantam a sobrevivência: ser um grande atirador; ser um homem precavido e um guerreiro; armazenar o produto de seu trabalho e conhecer as ervas do mato. Oxossi reúne todas essas características: é o caçador de uma só flecha, graças à pontaria certa; é guerreiro, aproximando-se de seu irmão Ogun; seu conhecimento das plantas é grande, pois morou longos anos com Ossaim; grande provedor, Oxossi é visto como o Orixá da fartura.

Silencioso ao caminhar pela mata, descobridor de caminhos onde os outros enxergam apenas o mato fechado, Oxossi é intuitivo, dono de percepções aguçadas, conhece os seres da mata, bichos e pássaros. Sendo o provedor dos alimentos, é o protetor das famílias e também traz a prosperidade ligada ao dinheiro (daí o assentamento de Obará para os iniciados em Oxossi). Conhece as dificuldades da vida e sabe como caminhar através delas. Mestre das trilhas e caminhos. Representa honra, integridade, diligência, trabalho duro e inteligência extraordinária.

Seu grande axé é o *foco*: caçador de uma só flecha, o que nunca erra o alvo.

Ebós e iniciações de Oxossi serão úteis, por exemplo, para pessoas que necessitam ajuda para escolher um caminho na vida, ou para enxergar a melhor solução para problemas com diversas possibilidades; para atrair fartura; para gerar foco na vida (uma utilização interessante nesse contexto seria para pessoas com TDA – Transtorno de Déficit de Atenção).

Dança com arco e flecha numa mão, e erukerê na outras, fazendo mímicas de caçador.

Qualidades – *Akeran; Arolé; Dana-Dana; Erinlé* ou *Inlé* (Pai de Logunedé); *Ibualamo; Igbó; Òsè*.

Epítetos – *Ajagun* (caçador e guerreiro vitorioso); *Ajagùnnà* (Estrategista que destrói o mal e traz boas idéias); *Alákétu* (Rei de Ketu, protetor do povo de Ketu); *Odè* (caçador); *Olóyè Méji* (Homem de honra que porta dois títulos)⁴¹

Ajagùnnà ode gbà mi o.

Ajagùnnà bi ikú nké lódè, Bàbá o to sádi, Ajagùnnà.

*Ajagùnnà, me acolha! Se a morte e a doença estiverem cantando em minha vida, Buscarei refúgio em você, ó grande e poderoso, que pode me defender.*⁴²

Logunedé, príncipe da caça e da pesca

Lógunède – Logunede, Ológún-ede

Antes de tudo, lembremos que na África encontramos orixás cujo culto é generalizado – como Exu, Obatalá, Oxum, Xangô, Egungun, Orunmilá, Ogum – e outros, como Logunedé e Oxossi, cujos cultos são localizados, regionais. Um dos lugares de culto de Logun é Ìbàdà̀n e, nessa região, o Orixá é considerado filho de Oxalá e Oxum (Ipondá). Também é cultuado em Abeokutá. Em outras regiões, é considerado filho de Oxum e Oxossi e essa é a versão que chegou ao Brasil. Ou seja, há grandes diferenças entre o Logunedé africano e o afro-brasileiro, considerado filho de Oxossi e Oxum, ligado à beleza e à vaidade, considerado o Orixá que representa a criança ou o adolescente.

É o dono do ouro de Oxum e da fartura de Oxossi. Orixá do elemento terra e da caça, por ser filho de Oxossi, e das águas, por ser filho de Oxum, dele diz-se que passa seis meses em terra, comendo caça, e seis meses debaixo da água, comendo peixes. Essa filiação também faz com que Logun seja entendido como o ponto de encontro entre a terra e a água, ou seja, as barrancas e beiras de rios: o encontro de dois elementos da natureza sem que nenhum deles perca suas características.

⁴¹ Os dois títulos seriam Rei de Ketu e Patrono dos Caçadores, *apud* www.oduduwa.com.br

⁴² www.oduduwa.com.br

Para traçar seu perfil, basta somar as características de Oxossi e de Oxum. Portanto, Logunedé é o símbolo do “Orixá-filho”. Daí vem sua característica de Orixá *metametá*. *Méta* traduz-se por *três*, o que significaria que Logunedé é *três em um*, ou seja, possui três essências: a de Oxossi, a de Oxum e a sua própria. Isso faz de Logunedé um Orixá capaz de mudanças e transformações.⁴³

Já na África, a questão é muito diferente.

Há várias tentativas de traçar a etimologia de seu nome: *logun* (proclamado) + *odé* (caçador), ou seja, “aquele que foi proclamado caçador”⁴⁴; ou *olòdògùn* (mágico) + *odé*, ou seja, “o caçador mágico ou mago caçador”⁴⁵. Pode ser também o “Pequeno Guerreiro”, porque é o guerreiro que pensaram ser insignificante, mas que se tornou importante e forte. Outra possibilidade pode ser *olòdògùn* + *Edé* (cidade da Nigéria, no Estado de Oxum), resultando em “o feiticeiro de Edé”⁴⁶ Ou ainda *Guerreiro da cidade de Edé*.

Também é chamado *Asíwájú Òrìsà* – Líder dos Orixás, pois é o guerreiro que lidera os Orixás quando estes vão para a guerra. Está na frente dos Orixás quando precisam lutar.

Sendo filho de Oxum, pode ser cultuado em rios e na água doce. Em alguns lugares, é considerado Mensageiro de Oxum, e seu culto vem antes do da Mãe.

Seu principal axé é estar ligado à capacidade estratégica, poder de luta e guerra, capacidade de trazer realizações materiais. Considerado o *Orixá do Dinheiro*, traz prosperidade aos negócios. Por isso usa uma coroa de búzios, por sua capacidade de trazer dinheiro aos adeptos. Associado à caça e à alta capacidade estratégica, traz para seus devotos a capacidade de tomar a frente e decidir. Altamente intuitivo, percepção aguçada, louvado por sua coragem. Em sua encarnação como eborá, também foi poeta.

⁴³ Nei LOPES, *ibid.* p.47.

⁴⁴ Olga CACCIATORE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, p. 165.

⁴⁵ Nei LOPES, *Logunedé*, p. 44.

⁴⁶ *Ibid.*, p.45.

Seus metais são ouro, latão, amarelo e bronze. Seus símbolos: *irùkèré* e *ofâ*. Usa roupa de cor vermelha. No Brasil, suas cores são amarelo e azul, que também são as cores de seus colares, amarelo e azul em contas intercaladas.

A crença de grupos afro-brasileiros de ser Logun um hermafrodita (seis meses homem, seis meses mulher) não encontra fundamento na tradição africana.

Obaluaiê – dono das doenças e da cura

Obalúáyé – Sànpònná – Sapatá - Xapanã

Orixá dos mais velhos (tanto que muitos o chamam justamente “O Velho”), é representado como sendo um ancião curvado, fraco e doente. Peça fundamental do sistema religioso iorubá, em sua figura provavelmente estão amalgamados diversas divindades muito antigas relacionadas ao culto da terra e à defesa contra as doenças: Sòpònna, Sànpònná e Sápata, Azauani, Olu Odo e Obalúaiyé, adotando sua face atual no momento de passagem da sociedade de caçadores para a sociedade agrícola, onde o conhecimento da terra torna-se fundamental e a sabedoria dos mais velhos é particularmente importante. Assim, ele surge como uma divindade ao mesmo tempo ligada à terra e ao culto dos ancestrais.

Obalúáyé provavelmente é contração de *Oba-‘lu’aiyé* (rei que é o senhor da terra). Outros nomes são Sòpònná ou Xapanã, que simplesmente significa varíola, evocando um momento da história africana onde todo o continente foi varrido por uma epidemia dessa doença, matando milhões de pessoas. Obaluaiê é o médico que permite a cura das doenças, todas, mas principalmente as da pele.

Um de seus mitos refere-se exatamente ao fato de ter contraído varíola e se curado, usando uma cobertura de palha para esconder a doença e suas seqüelas. Filho de Oxalufã e Nanã, foi abandonado na beira do mar quando contraiu varíola. Yemanjá, mãe da criação, ao invés de levá-lo com as ondas, condeou-se e tratou dele. Por isso, é o senhor da doença, das

infecções, tanto no sentido de trazê-las como no de propiciar a cura. Está ligado às pestes, como varíola, peste bubônica, doenças epidêmicas, todas as doenças de pele (como lepra e alergias) e todos os males que causam febre. Lembremos que as doenças de pele podem ser associadas à agricultura, assemelhando-se às sementes jogadas na terra.

Obaluaiê não é uma personificação da varíola, sendo anterior e mais importante do que qualquer doença específica, embora o grande impulso ao seu culto tenha sido a partir do século XVII, durante e após as grandes epidemias que varreram as terras iorubás.

Como sua mãe Nanã Buruku, não porta metais, abusando de búzios e palha-da-costa.

Obaluaiê é o Orixá que nos guarda de todas as enfermidades. Por enfermidade entende-se o sofrimento humano em seu sentido mais amplo: físico, mental, psíquico, emocional. Em geral, pede-se ajuda a Obaluaiê em questões de doenças físicas, mas é a ele que devemos nos dirigir em caso de psicoses, neuroses, ansiedade, depressão, angústia e desespero. Ele pode ajudar não apenas porque é o senhor da medicina – sua intercessão pode ajudar médicos a descobrir o remédio correto – mas também porque boa parte das doenças têm origem espiritual.

Mesmo em caso de doenças virais, como as gripes, podemos pensar que, além do vírus – cuja existência é objetiva e não depende de crença – temos o estado emocional das pessoas – influenciando o sistema imunológico que, em baixa, autoriza o contágio – bem como em doenças karmicamente determinadas e, portanto, autorizadas por Ori.

Há doenças que são avisos espirituais. Há doenças que são momentos de reflexão. Há doenças que são limpezas de situações espirituais complexas.

Há doenças com origem no fenômeno abiku: encarnados que têm pactos com seres não-encarnados e que desejam voltar ao seu convívio no Orum. Portanto, pessoas que correm riscos espontaneamente, que não tomam remédios, que evitam os médicos, que não fazem os regimes adequados, etc. Esses casos são eminentemente espirituais.

O ser humano tem alta intolerância à dor física, mas grande resistência à dor mental. Qualquer dor física, buscamos remédio. No caso de doenças como depressão ou angústia, achamos que devemos curar a nós mesmos, que o remédio é uma derrota. Por isso o mundo vai ficando cada vez mais doente, estamos maus tolerantes ao mal e à doença mental. ⁴⁷

Os adeptos de Orixá precisam pedir a Obaluaiê que tanto ajude a evitar as doenças físicas como a nos ajudar a ter um Ori equilibrado. Que nos ajude a entender que vivemos um mundo social doente, e que vivamos uma vida espiritual plena, onde nossos atos estejam em acordo com nossas idéias espirituais. Quando, no Bori, passamos banha de Ori na cabeça, braços, mãos, pernas e pés, pedimos exatamente isso: que nossos pensamentos, ações e caminhos estejam em harmonia.

Também lembrar que a ação dos Orixás nunca é individual. Os Orixás formam uma teia energética que não pode ser dividida ou separada. A gestação, por exemplo, tem seu início em Oxum, senhora de todos os seres vivos e da concepção, mas durante os nove meses quem reina é Iemanjá, senhora das águas salgadas e guardiã dos Oris. E Obaluaiê garante a saúde da mãe e do bebê durante todo o processo.

No caso de Ori, Obaluaiê também não os cuida sozinho: Iemanjá é senhora dos Oris, Egungun fornece o DNA e tudo o mais que vêm dos Ancestrais; Egbé rege as ligações e pactos com seres invisíveis. Portanto, é comum, no caso de doenças, que se examine – através dos Oráculos – todas as conexões presentes, para que um tratamento eficaz seja administrado.

Dança fazendo a mímica dos sofrimentos, doenças, convulsões, coceiras, tremores de febre, andar de corcunda deformado. Quando se manifesta, apresenta-se completamente coberto de palha (a roupa, na verdade, deveria ser de ráfia africana – *Raphia vinifera* – material inexistente no Brasil), manifestando ser o senhor de imenso poder que precisa ficar sob controle, pois poderá ser fonte de intensa destruição. O xaxará, que

⁴⁷ Baba King – palestra no Oduduwa – Templo dos Orixás, anotado por mi e citado a partir dessas anotações.

sempre leva nas mãos, é uma espécie de vassoura, para limpar os males e as doenças.

Uma das maiores festas do Candomblé é dedicada a Obaluaiê (embora inclua todos os outros Orixás da “família real de jeje”), o Olubajé, festa nunca esquecida, porque nela se pede a proteção contra as doenças.

No Candomblé brasileiro, considera-se que Obaluaiê e Xangô são orixás opostos, pois o fogo de Xangô resseca a terra de Obaluaiê. Por outro lado, a terra abriga em seu interior tanto a pedra quanto o fogo vulcânico; portanto, podemos falar de aspectos conflituosos entre Obaluaiê e Xangô, que se encontram na febre que pode ser mortal e nos ferimentos que queimam a pele. Porém, a febre, reação do corpo à doença, também pode ajudar na cura. O encontro de fogo e terra é explosivo, vulcânico.

Outra observação importante: no Brasil, o nome Omolu refere-se a Obaluaiê, sendo na verdade mais comum. Porém, na África como no Culto Tradicional, Obaluaiê e Omolu são dois Orixás distintos. Obaluaiê é Orixá com origem entre os iorubás, na Nigéria. Omolu – também chamada de Nanã e Nanã Buruku – é uma iabá com origem nos cultos Fon e no Daomé.

Qualidades : *Akarejebe*; *Azauani*; *Baba Iboná* (Pai da quentura); *Iji*; *Jagun* (guerreiro e protetor dos abikus); *Jambelé*; *Sapatói*; *Alajogun* (protetor de casas e cidades); *Alapomoro* (o que opera curas com o axé de Ossaim).

Odu

Odu é palavra que se refere a duas coisas simultaneamente: os 256 capítulos do *Corpus Literário de Ifá* ou *Odu Corps*, onde está registrada toda a sabedoria de Orunmilá, e onde os babalôs se inspiram para interpretar as caídas dos oráculos, e os 256 Orixás seus regentes. Mais que isso, o *Corpus* condensa todos os saberes, os mitos, os códigos de conduta; indica os ritos, ensina os ebós; traz importantes registros históricos, sociais e antropológicos.

O Corpus não foi escrito senão a partir do século XX – até então, sua transmissão era exclusivamente oral e privilégio dos babalaôs. Ao nascer uma criança, joga-se seu Odu e, sendo destinada a Orunmilá, inicia logo seu aprendizado com um babalaô experiente. O Corpus digitalizado abrange mais de 1000 páginas, então pensemos em aulas diárias de ensinar e decorar durante até 20 anos. Ao chegar nessa idade, o futuro babalaô já deve ter decorado todo o livro.

Há 16 Odus Maiores – que correspondem a cada um dos 16 búzios do oráculo chamado *merindilogum* – também chamados de Odus Meji. Cada um tem 16 caminhos, ou seja, $16 \times 16 = 256$. Esses são os Odus principais. Mas há também os 240 Odus Menores, ou Omo Odù, chegando ao total de 4.096 ($16 \times 16 \times 16$) versos ou poemas: essa a base da interpretação oracular.

Os oráculos africanos não devem ser considerados jogos de adivinhação: os Odus indicam situações de vida positivas ou negativas, momentos na trajetória de um ser que precisam ser vistos em relação ao seu predestino, suas relações com os Orixás, com sua ancestralidade, pactos estabelecidos em existências passadas ou na atual, enfim, um quadro geral. Essas situações podem ser incentivadas (se positivas) ou corrigidas (se negativas), pois a cada caída do oráculo corresponde um Odu, cada Odu a um verso, cada verso a uma prescrição (ebó, iniciação, etc).

No Culto de Ifá africano, ou seja, nos oráculos dos Babalawos, os 16 Odus principais recebem os seguintes nomes: Ogbe, Oyeku, Iwori, Odi, Obara, Okanran, Irosun, Iwonrin, Ogunda, Osa, Irete, Otura, Oturupon, Ika, Ose e Ofun.

No Merindilogun, o jogo de búzios, o jogador tem acesso apenas aos 16 Odus principais e os nomes são como segue: Òkànràn, Èjìòkò, Ogbèyonú, Ìrosùn, Oxé, Òbàrà, Òdí, Èji-Ogbè, Ósá, Òfún, Òwonrín, Èjila-Axebora, Ìká, Òtúrúpòn, Òfún-Òkànràn, Ìretè.

Odu também é o nome de umas das Mães Ancestrais, que tornou-se esposa de Orunmilá ou de Obatalá. No primeiro caso, ela tinha a sabedoria dos oráculos e pelo amor ao marido, cedeu esse conhecimento. No segundo

caso, o casamento promoveu a paz entre masculino e feminino, acalmando a ira de Iyami Oxorongá e dando poder aos Orixás masculinos.

Oxumarê, o arco-íris das transformações

Òsùmàré ou Èsùmàré

É originário da região do Dahomé, onde era chamado de *Dan* (ou *Dã*) mas fundiu-se com *Bessém*, o vodum-cobra de jeje.

Orixá conectado ao movimento das águas que se evaporam, sobem até as nuvens e caem de novo em forma de chuva, rege todos os ciclos - rotação e translação da terra, dia e noite, estações do ano - o que faz dele o Senhor dos opostos e da união dos opostos, inclusive macho e fêmea, o que leva alguns a vê-lo como andrógino, o que não corresponde à sua origem. Outros pensam nele como uma qualidade de Oxum (Oxum Maré), o que é quase risível: Oxumarê é Orixá masculino, e Ewá é sua contraparte feminina.⁴⁸

Compartilha com Ewá o dom da vidência e é chamado de o maior de todos os babalaôs; acumulou grande fortuna dando consultas a reis e outras pessoas importantes, passando a ser chamado o Senhor do dinheiro e da fortuna.

Ligado a estética e à beleza, senhor das cores, é simbolizado pela serpente que fica em pé.⁴⁹ Corpo no chão e cabeça voltada ao céu, Exumarê favorece a ligação e comunicação entre Orum e Aiyê, a comunicação dos homens com os Orixás, e a comunicação dos homens entre si e com os elementos da natureza. Daí a qualidade especial de Oxumarê favorecer as magias e transformações.

A idéia da serpente que troca de pele faz com que Exumarê seja fortemente associado às transformações e à magia.

⁴⁸ Alcides Manoel dos REIS, *Candomblé, a panela do segredo*, p. 130.

⁴⁹ Podemos pensar em seu culto não apenas como muito antigo mas relacionado a outros cultos milenares, pois a serpente em pé está presente na religião egípcia (inclusive na coroa dos faraós) e em cultos indianos (Tantra Kundalini, por exemplo). Não conheço estudos que tentaram essas aproximações.

Xangô, distribuidor da justiça

Sàngó

Xangô é o Orixá da justiça. Mas, o que é a Justiça? Para Xangô, verdade e justiça andam juntas, de forma inextricável. E justiça não é vingança, ou seja, pode ser que alguém entregue uma causa a Xangô e fique decepcionado: o resultado será neutro e verdadeiro, não o desejo de alguém que pense ser o dono da verdade. Quando Xangô faz justiça, ele coloca ordem na desordem e equilíbrio nas relações. Xangô detesta a mentira.

Seus iniciados devem ser pessoas retas, verdadeiras, que evitem a mentira a qualquer custo.

Há dois diferentes Xangôs: um veio para o mundo com o primeiro conjunto de Irunmoles; o segundo nasceu como homem e depois se tornou rei na cidade de Oyó (o quarto Aláâfin Ọ̀yọ̀), com autoridade absoluta em seu reinado, ficando abaixo apenas de Elédùnmarè ou Olódùnmarè (o Ser Supremo) e dos orixás primordiais. Sua missão em Oyó foi ensinar os conceitos de justiça, vitória, defesa, poder, força, sucesso, riqueza, coragem, segurança e autoestima.

Durante sua vida, Xangô foi um ser poderoso, resistente e bom, louvado por sua extrema força física, grande beleza e virilidade (teve 16 esposas). Xangô representa ausência de medo, trovão, vento, o poder capaz de intimidar todos os que fazem o mal ou agem em desacordo com as leis. A força divina que nada pode impedir de se espalhar; o fogo, a luz, as capacidades infinitas do homem de atingir todos os objetivos e planos de vida.

Após sua morte, tornou-se Orixá por causa de seu poder, atitudes e hábitos.

Xangô é um ancestral deificado. Em vários relatos míticos ele é descrito como filho de Oraniyan, que por sua vez é filho de Oduduwa, o grande guerreiro e patriarca do povo iorubá. (...) Alguns mitos narram que Xangô foi filho de Iemanjá, rainha (...) das águas. (e) zeladora do Ori do ser humano. Seja pela

herança materna, seja pela paterna, Xangô também cuida do Ori do ser humano e promove sua melhora.⁵⁰

Essas qualidades de força e amor à vida, virilidade, verdade, força física gigantesca, tudo fez com que Xangô fosse simbolizado pela pedra – mas pedras grandes, a Rocha, a Pedreira – em iorubá, *Àpáta*, as rochas monumentais, gigantescas e pré-históricas. Algumas delas têm superfícies cavadas pela ação das chuvas. A água empoçada sobre elas é ideal para banhos – essa água também representa a união de Oxum e Xangô.

Por sua durabilidade, amor à verdade e justiça, foi associado ao Fogo. Os relatos míticos dizem que quando falava, Xangô soltava fogo pela boca. A fogueira de Xangô é um rito importante tanto na África quanto no Candomblé: Xangô domina *iná*, o fogo, com o qual impede a vinda do mal. A fogueira de Xangô libera seu axé de defesa e nos torna intocáveis por inimigos humanos e, espirituais. Ele nos defende de ataques mágicos, feitiços, pragas e qualquer outro mal que alguém possa nos desejar. O pó da fogueira de Xangô entra em diversos preparos e ebós.

Senhor do fogo, dono do trovão, marido de Iansã, Oxum e Obá, o sedutor pelo qual todas as mulheres se apaixonam; o Orixá que trança os cabelos e coloca brincos nas orelhas para conquistar todas as mulheres. Xangô é aquele que ensina aos homens o uso pacífico do fogo, o que o aproxima de outros heróis civilizadores.

O Dragão Faiscante, Olukoso, a divindade que lança fogo pela boca (...) Deste-mido, poderoso e grande conhecedor de magia, gostava de exibir seu poder, por exemplo, lançando labaredas de fogo pela boca, ao falar.⁵¹

Como o fogo a tudo purifica, Xangô é o Orixá da justiça, do equilíbrio necessário para que se faça a escolha entre duas proposições. Portanto, Xangô é o Orixá da resolução das polaridades. Daí sua ferramenta-símbolo, o *oxê*, ser um machado com dois lados e corte duplo. Seu machado

⁵⁰ BABA KING, Curso on-line sobre Xangô.

⁵¹ Ronilda I. RIBEIRO, *Alma africana no Brasil*, p. 145.

duplo é a visão africana da balança da justiça, representando o certo e o errado, e também o equilíbrio entre duas forças.

Outro símbolo evidente é *edun ara*, a pedra de raio, que se forma na terra atingida pelo calor do raio, juntando a terra e o fogo dos céus.

Os mitos dizem que Xangô era tão forte e pesado que as cadeiras quebravam sob seu peso, então seu trono era um pilão de madeira invertido. Assim o pilão também é um dos seus símbolos mais importantes, e em geral seus assentamentos repousam sobre um pilão de madeira.

A devoção a Xangô ajuda a manter e a elevar a boa condição física. Há oferendas específicas para ajudar os inseguros e medrosos, a desenvolverem defesas e autoconfiança necessárias para caminhar. A certeza de estar sendo defendido, de conter em si a rocha de Xangô implantada no Ori por meio de oferendas, aumenta o sentimento de segurança física, mental, emocional e espiritual. Há ebós para ajudar portadores de síndrome do pânico ou pessoas muito frágeis.

Outros ebós evocam seu poder real, e visam aumentar nossa capacidade de liderança.

Lavar Ori em frente ao assentamento de Xangô – usando a água sacralizada de seu pote – ajuda na superação de timidez e síndrome de pânico.

Claro também que Xangô ajuda em questões relacionadas à virilidade e potência masculinas. Associado a Iemanjá, seu axé trabalha na fertilidade.

A profunda ligação de Xangô com a vida em todos os seus aspectos faz com que esse Orixá não goste da morte, não morando em lugar onde habitem eguns: Xangô é luz e calor, e Iku transforma os corpos em frios. Isso também faz que Xangô seja Orixá especialmente poderoso para ajudar abikus a romper pactos com seres não-encarnados e assim continuar vivos no Aiyê.

Os Orixás cultuados junto com Xangô são, em primeiro lugar, suas esposas: Oxum, Oya, Obá; também Egbé, porque Xangô equilibra as relações e ajuda os abikus.

Qualidades: *Abalonei* ou *Baloneim*; *Afonjá*; *Aganju* (o mais jovem); *Agodô* (Xangô velho); *Airá* (o mais velho, veste branco); *Alafim*; *Ibaru*; *Iboná*; *Dadá*; *Obá Kossô*; *Obá Lubé*; *Oranyan* ou *Oranha* (fundador do reino de Oyó); *Oro* ou *Orun* (o próprio sol); *Orungá* ou *Orugan* (Senhor do Sol).

Iroko

A árvore primordial, **o grande primeiro presente que a Terra deu aos homens**, Iroko existe desde sempre, desde o início dos tempos, e “a tudo assistiu, a tudo resistiu e resistirá”.⁵² Essência reprodutiva da vida, a seiva, Iroko é o mais acabado símbolo do elemento terra.

Reconhecemos que a *impermanência* é uma das leis do universo: nada permanece como está para sempre, tudo muda, se altera, constantemente. Entretanto, mesmo em sua mutação (a árvore cresce, ganha galhos, perde folhas, etc.), Iroko simboliza a permanência, a constância da terra; pois Iroko é eterno.

Dizem os mitos que é nos galhos de Iroko que vivem as Iyami Oxo-rongá, as grandes Mães Ancestrais, as senhoras do pássaro da noite, as grandes feiticeiras.

Outro mito conta que Iroko favorece a fertilidade das mulheres, desde que lhe dêem algo em troca, pois assim como a árvore perde as folhas velhas para ter folhas novas, também os humanos devem dar algo para poder receber algo em troca. Esse mito nos remete à necessidade do sacrifício: para receber é preciso dar. E, no reino dos Orixás, essa questão é fundamental: nada se recebe sem dar algo.

Como a árvore fica parada em seu lugar, Iroko é o Orixá da paz e tranqüilidade; o defensor das florestas, parques e jardins.

A saudação para Iroko é **Èrò**, palavra iorubana que significa “calma”. Erroneamente, no Brasil se interpreta que Iroko seria Orixá tempestuoso, que precisa acalmar-se; mas não: quando o adepto diz Eró, ele está

⁵² Ogan Alabê Orlando SANTOS, *Orixá: natureza em sintonia com a vida*.

pedindo que Iroko nos dê a sua calma, sua estabilidade, seu axé que permite atravessar impassível e incólume todas as tempestades, durante milênios (uma árvore Iroko dura sim milênios).

Ìrókò nso, Ìrókò nso, Erò

O que brota no Iroko? Calma é o que brota em Iroko.

Sua relação com Ossaim é imediata, assim como com as Iya Mi Oxorongá. Como suas raízes são tão profundas quanto seus galhos gigantes – ou a árvore não teria estabilidade – Iroko está ligado à ancestralidade, ou seja, a Egungun.

Ebós e oferendas para Iroko envolvem questões relativas a perturbações mentais, falta de sono, desequilíbrio.

Iyami Oshorongá

Iami Oxorongá – Iyami Oxorongá

Ajoelhem-se para as mulheres.

A mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos.

A mulher é a inteligência da terra.

A mulher nos colocou no mundo, nós somos seres humanos.⁵³

As Grandes Mães Antigas, as Ancestrais, as Primeiras. O seu poder é tão grande que sempre é citada no plural, pois representa uma coletividade de Iyabas (orixás femininos). *Iyami* significa exatamente Minha(s) Mãe(s) ou Minha(s) Zeladora(s). Sua energia, além de imensa, é necessária e indispensável para a sobrevivência do ser humano na Terra.

As Iyami Oxorongá representam o Feminino em toda sua complexidade e aspectos: ao mesmo tempo generoso e protetor, mas perigoso e destrutivo. Força ancestral, antiga como a Terra. Todas as *Iyabás* (Orixás femininos) possuem esse poder. Entretanto, não é por medo que devem

⁵³ BENISTE, José. *Orun-Aiyê*, pg 61.

ser cultivadas, mas porque são “as zeladoras da existência e as guardiãs do destino”.⁵⁴ As Iyami são as Mães Antigas, Nossas Mães Veneráveis.

Como todas as deusas relacionadas ao matriarcado (a Hécate grega ou a Kali Ma indiana, por exemplo), as Iyami passaram a ser vistas no período patriarcal como perigosas e terríveis, e seu fantástico poder como maléfico e destruidor.⁵⁵ Assim, freqüentemente, são descritas como feiticeiras malévolas dispostas a fazer o mal a qualquer custo. Também são em geral identificadas com as mulheres velhas (esse, inclusive, um dos chamamentos a elas dirigidos, “as velhas” ou “as velhas senhoras”).

Seu poder é semelhante ao de Exu, tanto pode ser utilizado para o bem como para o mal. Essa parece ser uma das características mais importantes das divindades muito antigas: são possuidoras de grande poder que não se submete às regras morais, podendo atender pedidos de qualquer espécie. Desse ponto de vista, podemos entender que não são as Iyami as feiticeiras, mas aqueles que usam seus poderes para praticar o mal.

No período do matriarcado, as deusas antigas eram cultuadas em ritos agrários (plantio e colheita) que incluíam o sacrifício humano (de homens, em geral jovens), daí a fama das Iyami de serem cruéis e sedentas de sangue humano. O mesmo não aconteceu com outras deusas antigas que puderam ser incorporadas no panteão patriarcal (como Atena no Olimpo grego, ou Iemanjá e Oxum nos cultos africanos) e que são vistas como benfazejas. Outras, como Nanã Buruku, ficaram numa região nebulosa: são vistas como boas, mas dotadas de poder intimidante.

Um itan conta que as Iyami vieram ao mundo como todos os Orixás, mas ficaram horrorizadas com o comportamento dos homens, como infringiam as leis de Olodumare, como faziam mal para os outros homens, como maltratavam a Terra e os animais. Revoltadas, voltaram para o Orum e disseram a Eledunmare que abandonavam para sempre o Aiyê. Entretanto, a Terra é o elemento de Iyami, e sem sua presença a terra não

⁵⁴ www.oduduwa.com.br

⁵⁵ Quem desejar se aprofundar no tema do temor gerado pelo feminino na psique masculina encontra farto material em Sándor Ferenczi e seu livro *Thalassa* – ensaio sobre a teoria da genitalidade.

poderia subsistir. Foi então que Olurum pediu, rogou e conseguiu que as Iyami voltassem ao Aiyê, mas cedendo a uma exigência: que pudessem castigar os que saíssem do caminho da Lei. E esse poder lhes foi concedido. Assim, as Iyami voltaram ao Aiyê, dando sustentação ao planeta, mas também passaram a castigar todos aqueles que não têm caráter, todos os maus, todos os que precisam de um castigo ou um limite.

Mito importante repete com Iyami e Orunmilá a mesma história sobre transmissão de poderes do feminino ao masculino contada, em outro local, envolvendo Oyá e Ogum: o culto dos antepassados pertencia às mulheres e a principal sacerdotisa do culto de Egungun era Iyami Odu. Seu esposo Orunmila roubou suas vestes e se apresentou debaixo da árvore dos antepassados, falando com voz grossa e assustadora. Yia Odu reconheceu a força do masculino e cedeu ao homem o poder de celebrar os cultos de Baba Egum.

O momento da transição do matriarcado para o patriarcado também aparece em mito envolvendo as Iyami e Oxossi. Elas teriam mandado um pássaro ao palácio do rei de Ifé, que sentou-se no alto da cumieira. Seu crocitar fez secar os rios e as menstruações, o leite das vacas deixou de correr, as colheitas murcharam no pé. Oxossi, o caçador de uma só flecha, matou o pássaro e afastou o castigo do reino de Ifé. Assim começou a fama de Oxossi e, ao mesmo tempo, fica evidente que o poder do masculino passa a sobrepujar o poder do feminino.

As Iyami são também chamadas de *Eleyé*, donas do pássaro, as Senhoras do Pássaro da Noite, ou *ajé* (feiticeiras)⁵⁶.

O pássaro é ao mesmo tempo o símbolo e o animal de poder da Iyami e o pássaro mais frequentemente associado às Iyami é a coruja. Além do pássaro, Iyami possui uma cabaça, onde o pássaro dorme.

Graças à associação entre as Mães e as feiticeiras, todas as casas de Candomblé temem a ira das Iyami. O temor é de pragas, doenças, morte cruel. Isso significa que, no Brasil, perdeu-se a ligação com o culto africano original, apenas ficando na memória os aspectos terríveis das Mães

⁵⁶ Os feiticeiros do sexo masculino são chamados de *oxô*.

Antigas. Sua magnanimidade, sua energia poderosa, perderam-se no Brasil. Felizmente, o culto de Iyami Oxorongá está lentamente sendo restaurado no Brasil, a partir dos adeptos do Culto Tradicional Africano.

De fato, as Iyami possuem sim um grande poder mágico, são curandeiras, feiticeiras, e intervêm tanto no plano da saúde física, sexualidade, trabalho – ou seja, no plano individual – quanto no plano social – casamento, relações humanas em geral. Favorecem conquistas materiais. Ajudam a desmanchar feitiços. Como Exu, organizam a vida das pessoas, trazendo ordem aos pensamentos e idéias – é possível tratar problemas mentais, como nervosismo ou depressão, utilizando a energia das Mães. Ajudam as pessoas a entender e realizar todo seu potencial humano, a entender e cumprir a predestinação. Eis porque se diz na África que, ao fazer o pacto com Iyami, os humanos tornam-se mais aptos a cumprir seu destino com saúde, longevidade e clareza mental.

Todas as coisas existentes – água, terra, ar, fogo, vegetais – apresentam ligação com o axé das Mães. Assim, podem ser evocadas em qualquer lugar e a partir de qualquer elemento – obi, orogbo, arvores. As Mães são a própria Terra, onde nos assentamos. Entretanto, seus assentamentos principais são árvores – se o seu símbolo é o pássaro, árvores são seus principais locais de invocação.

Tamanho poder exige que os iniciados sejam pessoas altamente discretas, silenciosas, que sabem guardar segredo. Deve fazer voto de nunca mentir, sempre dizer a verdade, ser totalmente respeitoso perante o feminino. Os iniciados se organizam principalmente em sociedades – ditas secretas porque seus conhecimentos apenas podem ser repartidos entre iniciados – como Ògbóni ou Gèlèdé.

Os iniciados precisam ser não-machistas, entendendo que sem o axé do feminino nada pode florescer, inclusive os ritos religiosos. Eledumare criou as Mães para que haja equilíbrio entre as forças masculinas e femininas. Os orixás só podem fazer alguma coisa se aceitarem e entenderem o poder do feminino.

Em alguns textos vamos encontrar que os termos Ìyámi e Ìyagbà são sinônimos ou equivalentes. Ou seja, Oxum, Yemonja, Oya, Nanã Buruku – todas as iabás são Iyami.

Penso ser interessante traçar um paralelo entre o Feminino na África e o Feminino na Índia: no meu entender é a mesma idéia de uma energia, de uma força poderosa e necessária à existência da vida.

Na cosmologia e noção de pessoa indianas, no primeiro chakra, o básico, localizado no períneo humano, uma energia intensa, chamada *kundalini*, está adormecida, enrolada sobre si mesma como uma serpente. Com as práticas espirituais das diversas Iogas, a kundalini desperta e sobe pela coluna, ativando todos os chakras e, quando finalmente atinge o coronário, no alto da cabeça, estabelece comunicação definitiva com o Divino. A esse processo final chama-se Iluminação, seja porque a Luz se faz na Mente, seja porque a energia carrega luz em seu bojo.

Ou seja: o Masculino é insuficiente para a Libertação Definitiva; ela só pode ser atingida com o auxílio do Feminino. Porém, esse está quieto e quase esquecido; precisa ser adorado (esse o princípio do Tantra – o verdadeiro, não o popularizado por escolas de “massagem” ocidental), reverenciado, cultivado e, uma vez desperto, traz transformações definitivas.

Me aquieta o coração chamar a Kundalini de “Iyami Oxorongá dentro de mim”.

Geledé

A palavra Gèdèdè designa ao mesmo tempo um orixá, uma corporação de seres espirituais, o conjunto dos ancestrais femininos da humanidade, o culto a esses ancestrais e sua instituição, Egbé Gélèdè.⁵⁷

Os Ancestrais femininos da humanidade, todas as Iyabas ou Iyami Oxoronga, todas as Forças Femininas de todos os tempos da historia

⁵⁷ Babá King, site Oduduwa, *link* Orixás Cultuados.

humana, Orixás ou Humanos Deificados, estão distribuídos em sociedades, como Egbé Eleye, Egbé Ògbóni e Egbé Gèlèdè.

Todas essas sociedades são secretas, e seus conhecimentos somente são acessados por pessoas que passam por iniciações e podem nelas ingressar. Uma das fases da iniciação consiste exatamente em reconhecer que o que ali se vive e conhece são segredos, e como tal não podem ser revelados.

Essas exigências estão perfeitamente adequadas ao princípio feminino, representado pelo útero ou pelo ovo: fechados. As iniciações acontecem de noite, ou usando vendas nos olhos: o que está sendo pedido é a entrega cega ao poder feminino, ao útero da Grande Mãe.

O culto a Geledé é bastante amplo na África, variando em razão de fatores históricos, sociais; em razão de cultos locais, familiares, etc. Em cada linhagem ou cidade, o culto está associado à Iabás diferentes, mas sempre ligadas à Terra ou à Água.

Onilé – Onilé

Onilé quer dizer Senhora (*oní*) da Terra, significando a terra propriamente dita, o planeta, a terra de onde brotam as plantas, as rochas, os veios de água. É umas das Iyabas ancestrais, e sua energia é necessária para a continuidade da vida.

Assentados que estamos na Terra, devemos pedir suas bênçãos antes de qualquer ritual. Antes mesmo de louvar Exu, devemos louvar a Mãe Terra – e isso também é uma forma de louvar as Iyami Oxorongá. Na África, recomenda-se que Onilé seja saudada antes de qualquer ritual, antes mesmo de Exu – pois o próprio Exu caminha sobre a Terra.

As oferendas são água (pedindo que permita nosso ritual), mel (pedindo que nosso ritual tenha força), bebidas destiladas transparentes (para ampliar o poder de nossa boca e que a Terra permita que nossos atos e o axé por eles gerados não fiquem presos no Aiyê e possam chegar ao Orum), e dendê (que haja harmonia e equilíbrio em nossos rituais).

Também em casas onde não há assentamento de Iyami Oxorongá, é recomendado saudar Onilé.

Senhora da Terra, está intimamente ligada a Obaluaiê, o Rei da Terra. Porém, como sem a Terra nada existe, Onilé está conectada com todos os Orixás.

Nanã, dona da vida e senhora da morte

Nàná - Nàná Buruku - Ná Burúkú - Ná Bùkú

A mais velha das Iabás, senhora das águas paradas e da lama. Considerada a primeira mulher de Oxalá, também está associada aos princípios da criação, à vida, à germinação dos grãos, à agricultura. Por outro lado, como a lama também pode tragar, engolir todas as coisas, e como os pântanos estão cheios de matéria putrefata, Nanã está associada à morte.

Suas origens perdem-se no tempo, pois as Rainhas da Terra são divindades muito antigas, com o nome de Ná, Naná, Aná, Nanã, Buruku ou Buku, que representam nada mais nada menos que a Terra-Mãe.⁵⁸ Em seu culto, os animais não podem ser mortos com facas de metal, o que é um atestado da antiguidade dessas cerimônias, anteriores à metalurgia. Dela se diz que é tão velha quanto o próprio mundo, pois quando Odudwua separou as águas e criou a terra, no encontro dos dois elementos já se formou a lama, o elemento regido por Nanã e de onde Oxalá retirou o barro com o qual fez as estátuas que deram origem aos humanos. Muito mais antiga que os Reis da Terra, princípio feminino poderoso, é a mãe de Obaluaiê, Oxumarê, Ossaim e, para muitos autores, de Exu, Oxossi e Ewá.

Ao contrário de outras iabás, Nanã não foi tão completamente assimilada pelo patriarcado: afastada de seu casamento com Oxalá – que adotou segundas núpcias com Iemanjá – Nanã manteve-se só, altiva e digna, talvez pelo medo que a morte inspira aos homens. Em seus enfeites,

⁵⁸ Claude LÉPINE, As metamorfoses de Sakpata, deus da variola, in C.E.M.MOURA (org), *Leopardo dos olhos de fogo*, p. 127.

não usa metais, apenas búzios e palha-da-costa. E, ainda mais revelador de suas origens remotas, Nanã não “vira” em cabeça de homem, aceitando apenas mulheres.

Apenas mulheres incorporam esse Orixá e apenas elas podem participar dos seus ritos privados. Associada ao mesmo tempo à vida e à morte, Nanã proíbe que mulheres recém-paridas ou em ciclo menstrual participem de seus ritos, pois estão nesse momento envolvidas apenas no ciclo da vida. No Candomblé, quando Nanã está em terra, ou seja, quando alguma filha está incorporada, os homens não devem dançar, permanecendo quietos, cabeça baixa diante desse feminino antigo e poderoso.

Na República do Benin, Nanã Buruku é o nome do Ser Supremo, pois na língua Fon *Nana* significa antigo, velho e *Buruku* é o nome de Deus. Portanto, Nanã Buruku significa Deus Antigo, mais um sinal da antiguidade de seu culto, do tempo em que o Deus Supremo era feminino.

É a senhora dos búzios (presentes em todos os seus instrumentos) porque eles representam o começo (os órgãos genitais femininos) e o fim (pois estão vazios). E Nanã é a senhora dos extremos: o começo e o fim, o nascimento e a morte. De fato, a lama aparentemente está morta e repleta de coisas mortas: basta aproximar-se de um pântano para sentir o cheiro da decomposição. Porém, essa lama também está rica de vida, desde a microscópica até as formas mais elevadas. Esse é o reino de Nanã, de onde vem sua planta-símbolo, o *oxibatá*.

É também a dona do *axé*, porque fornece a matéria que dá origem à vida, e ainda a senhora dos *ibás*, que são feitos de barro e simbolizam o "nascimento" dos Orixás no mundo dos humanos.

Dança com movimentos lentos, severos, como convém a uma velha senhora. carregando o *ibiri* como se ninasse uma criança, pois o *ibiri* está cheio das almas que ainda serão geradas.

Nomes de Nanã: *Ajapa* (guardiã do monte); *Opara* (Mãe de Obaluaie); *Ibain* (Dona da Terra); *N'Buruku* (A Mais Velha); *Obaiya* (A dos

Pântanos); **Ajaosi** (Guerreira Agressiva).⁵⁹ Também é chamada de Omolu – filho de Olúwa (Deus).⁶⁰

Erinlé

No Brasil, entende-se Erinlé como masculino e uma qualidade de Oxossi. Mas na África, Erinlé é uma iabá, diretamente relacionada com Iyami Oxorongá, por isso chamada de Ìyá-Agbá (Mãe Ancestral, Mãe Anciã). Sua ligação com Oxossi é ser Orixá ligada à caça. Mas os mitos também dizem que foi discípula de Ogum.

Erinlé, como Oxossi, como todos os Odés (Caçadores), possui percepção fina, é intuitiva, tem foco e flecha certa. Portanto, é cultuada para atrair prosperidade em negócios.

Ligada á natureza e ao mato, é Orixá da fertilidade, e seu culto pode se aproximar tanto de Oxossi quanto de Ossaim. Um epíteto de Erinlé é Ibualamo (ou na forma contracta, Ibuala), o que significa *poder que vem das entranhas profundas da terra*.

Como Iyabá, está ligada as atividades femininas, e particularmente à proteção das pessoas injustiçadas e humilhadas. Seu domínio se estende às relações familiares.

Oxum, a Grande Mãe Adorável, Senhora do amor e do feminino

Òsun

Um dos mais importantes Orixás do panteão africano, Oxum tem sua origem em Ijexá:

Yèyè Ìjèsà Yèyé mi Ìjèsà
Minha preciosa mãe que vem de Ijexá

⁵⁹ Site Oduduwa.

⁶⁰ Essa é uma observação importante: no Brasil, Omolu é outro nome de Obaluaiê; na África – e no Culto Tradicional Africano, Omolu é nome de Nanã.

Ìyámi Àkókó (Mãe Ancestral Suprema) é a Senhora das águas doces, por isso seu culto sempre está ligado a rios ou córregos.

A vida vem das águas, portanto Oxum é a dona da vida, e como tal rege a fecundidade, a fertilidade e todas as gestações. Em consequência, é a Mãe de todas as crianças e todas as criaturas vivas. Esclarecendo em definitivo: não há ser humano que não seja filho de Oxum.

As mulheres estéreis e os homens que desejam filhos fazem culto a Oxum; as grávidas rezam a Oxum para que vele por sua cria; as mães com filhos doentes rezam a Oxum para que cuide da saúde de seus filhos – pois todos são também filhos da Deusa.

Oxum protege as crianças na gestação e parto, nas doenças e, principalmente, contra abiku e está sempre ao lado de Egbè. Quem louva Oxum deve louvar Egbé, e quem louva Egbé deve louvar Oxum.

Senhora das águas doces e correntes, dos rios, córregos, lagos, cascatas e cachoeiras, dona do ouro e de todos os metais dourados (como latão e cobre). Sua conexão com a beleza e a graciosidade está presentes até na saudação *ore iê ô!* - “graciosa mãe”:

Oxum, graciosa mãe, plena de sabedoria! Que enfeita seus filhos com bronze, que fica muito tempo no fundo das águas gerando riquezas, que se recolhe ao rio para cuidar das crianças, que cava e cava a areia e nela enterra dinheiro. Mulher poderosa que não pode ser atacada.⁶¹

O símbolo da feminilidade, da mulher sexuada, da mulher inteiramente consciente de sua beleza e seu poder de seduzir, que se banha com volúpia, que perfuma e cobre de jóias o próprio corpo. Padroeira dos amores e dos namoros. Regente da menstruação, por sua causa que Oxalá usa um único elemento colorido em sua roupa branca: a pena vermelha do ecodidé.⁶²

⁶¹ Ronilda I. RIBEIRO, *Alma africana no Brasil*, p. 153.

⁶² O mito nos conta que Oxum, menstruada, compareceu ao banquete de Oxalá e deixou a marca do sangue na cadeira onde sentou. Ao ver que todos os outros Orixás riam dela, Oxalá transformou o sangue em penas do papagaio ecodidé – e colocou na testa, homenageando a força do sangue criador feminino. Como usado por Oxalá, passou a ser símbolo de realeza e incorporado em todos os Orixás e coroas de reis.

Sendo Mãe de todos os seres gerados e gestados, por extensão Oxum é também a mãe de todos os adeptos gestados pelos ritos iniciáticos. Eis porque, no Candomblé, as cerimônias de “feitura de santo” se iniciam numa cachoeira – ou rio – onde, antes de qualquer coisa, o Ori é lavado com *omolocum*⁶³ e água doce, salientando que, antes de qualquer Orixá, todos os humanos são filhos de Oxum e do principio feminino representado por Oxum.

Oxum é a Mãe que criou as iniciações, o que a torna a primeira de todas as ialorixás. O mito conta que Obatalá irritou-se com os homens que sujaram o pano branco; bateu o opaxorô no solo e assim dividiu Orum e Aiyê. A partir daí, a tristeza tomou conta dos dois mundos: os Orixás não mais partilhavam as comidas dos homens, e os homens não mais recebiam o axé dos Orixás. Compadecida e com a permissão de Olorum, Oxum tomou a galinha-de-angola, raspou sua cabeça, pintou-a de branco, vermelho e azul, e a fez dançar. Aconselhados por Oxum, os homens passaram a repetir esse ato, que tornou-se o rito fundamental de iniciação através do qual os Orixás “viram” no Ori dos seres humanos. Isso faz com que Oxum seja chamada de Primeira Iyalorixá, e a conquém seja considerada como sendo “feita” e símbolo dos iniciados. Esses elementos – banhos, raspagem, pintura – fazem parte de todas as iniciações.

Outros mitos importantes tratam das relações entre Oxum e Orunmila.

Num deles, Oxum foi esposa de Ifá-Orunmilá. Em outras fontes, foi apenas sua mais fiel ajudante; entretanto há preces para Orunmilá atribuindo-lhe o epíteto *oko Osun*, literalmente, marido de Oxum.

De qualquer forma, esposa ou ajudante, o mito é como segue: Orunmilá precisava viajar para outras cidades, fazendo jogos, ebós e iniciações. Às vezes passava dias longe de casa, mas os visitantes continuavam chegando e quem os recebia era Oxum. Tanto tempo acompanhando o esposo, observando seus procedimentos rituais, fizeram com que aprendesse muita coisa. Então, conversava com os visitantes, ouvia seus problemas,

⁶³ Ver Glossário.

avisava da ausência do Babalaô e prescrevia alguma coisa que poderia aliviar suas necessidades imediatas, como um banho de folhas ou uma oferenda aos Orixás. Sua eficiência era tanta que Orunmilá terminou por ensinar-lhe 16 Odus, associando-os ao jogo de búzios. Ou seja, Orunmilá inventou o Merindilogun para que Oxum pudesse jogar. Eis porquê ela é a Dona do Merindilogun, a Senhora do Jogo de Búzios.⁶⁴

Ela, generosa, passou a ensinar todas as pessoas a jogar, não negando a ninguém o conhecimento do oráculo. Isso confere a qualquer indivíduo iniciado em Orixá a honra de receber seu conjunto de 16 búzios. Não quer dizer que ele vá jogar, mas que pode e deveria jogar. Portanto, cada vez que alguém toca o jogo de búzios deveria agradecer e honrar Oxum.

Outra importante versão diz que Olorum escondeu toda a sabedoria do Universo num saquinho, e todos os Orixás saíram em procura. Quem encontrou e tornou-se a Senhora da Sabedoria foi Oxum, que escondeu o saco num bolso de sua roupa. Orunmilá arranhou a roupa até conseguir se apoderar do saquinho. A briga entre os dois terminou com Orunmilá ficando com o saco de toda sabedoria, mas doando a Oxum o merindilogum.⁶⁵

Esse mito é importante por vários motivos: uma vez mais nos lembra que o poder do Feminino é mais antigo que do Masculino, mas que esses poderes foram roubados no patriarcado; lembra que Oxum é a Senhora do jogo de búzios; associa Orunmilá ao arranhar – e os Odus são marcados com as unhas sobre o *ierosun* (pó amarelo) na tábua do opon. Inicialmente eram arranhados diretamente sobre Onilé, a Terra, e posteriormente passou-se ao uso da tábua e do pó sagrado.

No Candomblé brasileiro, dança com a calma devida às Mães Antigas, segurando o *abebé* (espelho) com o qual revela aos iniciados o seu interior mais profundo, e uma espada, símbolo de sua força e poder.

⁶⁴ Uma conseqüência interessante dessa afirmação é que todos os iniciados em Oxum deveriam receber o Jogo no momento de sua iniciação – e não apenas ao término das iniciações do Candomblé, ou seja, na “Obrigação de 7 anos” que culmina com o recebimento do deká (cuia com os elementos que permitem ao iniciado passar a exercer as funções de babalorixá ou iyalorixá – portanto, no deka também está o jogo de 16 búzios).

⁶⁵ KUMARI, Ayele. 2020, pg 52/53.

Qualidades: *Oxum Abaé*; *Oxum Abalô* (a mais velha e a mais vaidosa); *Oxum Abotô*; *Oxum Opará* (jovem e guerreira, nos ajuda a vencer todas as lutas); *Oxum Ataojá* (regente dos peixes); *Oxum Ipondá* ou *Pondá* ou ainda *Pandá* (a mais jovem, e a mãe de Logunedé); *Oxum Ioni*; *Oxum Karé* (jovem, caçadora, portadora de arco e flecha, companheira de Logunedé); *Oxum Lobá* (a mais velha); *Oxum Otin*.

Qualidades significam as diversas etapas de seu desenvolvimento, os diversos momentos de sua trajetória e os diversos axés e virtudes diferentes que ela traz.

Yèyè Adé-Okò

Yèyè Adé-Okò Onígèlè àrà A Jô kídè ró o Yèyè mi wà nílè o

*Graciosa Mãe Adé-Okò, cujos movimentos chacoalham os idés nos seus tornozelos gerando um ritmo*⁶⁶

Yèyè Opara Bógun bá Dé kó má mà sá o

Osun Opara Bógun bá Dé kó má mà sá o

*Graciosa Mãe Oxum, no calor da guerra não me abandone para que eu vença as dificuldades.*⁶⁷

Yèyè Ìpòndá Àrídè ké yèyè omo A lu kése mà n'jó o

*Yèyè Ipondá cuida do ouro, da beleza e das crianças.*⁶⁸

Uma qualidade pouco conhecida no Brasil é *Yèyè Òsun Logun* ou *Òsun Logunedé*, a que traz brilho pessoal, mais do que dinheiro.

Em todas as suas facetas e qualidades, Oxum é a Orixá que incentiva a amabilidade, o amor e respeito a todas as formas de vida, a Mãe que acolhe os seus filhos com amor em todas as formas e variações que possam assumir. Oxum é a própria encarnação do amor.

Como as plantas não podem existir sem água, Oxum tem uma profunda relação com Ossaim. Mais: sem água não existe a possibilidade de

⁶⁶ Baba King, curso online sobre Oxum, <https://oduduwaucursos.nutr.com>. Esse verso indica que Oxum nos ajuda a ter ritmo, a dar ritmo aos nossos passos. Os passos ritmados e guiados pela Força Feminina traz ritmo à nossa vida, nos ajuda a superar dificuldades.

⁶⁷ idem

⁶⁸ Ibidem

fazer banhos de folhas. Assim, um dos epítetos de Oxum é *Olómi Èrò*, aquela que cura através das águas (*abô*⁶⁹).

Como já esclarecemos, o ouro simboliza não apenas o metal propriamente dito – gerado nos leitos dos rios – mas também a capacidade de Oxum de trazer brilho pessoal, carisma, capacidade de atrair prosperidade. O espelho (*abebé*) é o incentivo da Mãe para que seus filhos olhem para dentro de si, para que se conheçam, que lapidem sua personalidade. O pente limpa, acalma e organiza Ori. A pulseira (*idé*) simboliza a proteção da Mãe para que todos os ciclos de vida tenham final feliz.

Na África há um símbolo muito especial de Oxum, o *Olojumerindilógún*, bastão com 16 lamparinas, onde cada lamparina significa um Odu; louvando Oxum e Orunmila juntos.

Para os africanos, ter uma quartinha ou quartilhão ao lado do assentamento não é uma obrigatoriedade, dependendo da vontade do adepto ou pedido do Orixá nos búzios, mas não para Oxum: a água é obrigatória ao lado do seu assentamento.

Iemanjá, dona dos mares e das cabeças

Yemoja - Yémánjá

Senhora das águas salgadas, mãe da criação e do mar, mãe de todos os deuses e todos os homens, senhora das cabeças, portanto, senhora da sanidade mental e da loucura. Praticamente compartilha de todas as mesmas características de Oxum, embora se relacione mais diretamente com a água salgada: é o Orixá regente dos mares e oceanos. Como Oxum, está ligada à maternidade: é o instinto materno, a capacidade de gerar e criar os filho.

Originalmente, é Orixá de todas as águas:

⁶⁹ Ver Glossário.

Diante da casa da senhora dos barcos brota a prosperidade; no quintal da senhora dos barcos brotam pérolas; Iemanjá de seios fartos, somos os filhos das águas.⁷⁰

Porém, dizem as lendas que tanto chorou ao ser violentada por seu próprio filho que suas lágrimas transformaram-se em rios de água salgada. Esse mito é muito importante, e precisa ser olhado com atenção.

Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz Orungã (...) Orungã raptou e violou Iemanjá.(...) Iemanjá caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montanhas, serras. De seus seios enormes (...) brotaram dois rios que adiante se uniram (...) originando o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os orixás. (III) E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá. E por fim nasceu Exu.⁷¹

Nesse mito, Iemanjá personifica a Deusa Original, o Feminino Absoluto de onde todas as coisas nascem, inclusive os Orixás. Entretanto, a visão do patriarcado é que o Feminino fica fechado em si; todas as coisas estão no ventre de Iemanjá, mas apenas enquanto possibilidade: elas precisam ser arrancadas de dentro da Mãe para passarem a existir na realidade. Esse o sentido de todos os estupros violentos que as Iabás passam em diversos mitos e provavelmente a razão arquetípica profunda para todos os males que o patriarcado gerou no Aiyê: subjugar o Feminino, a Deusa, a própria Terra, e os desequilíbrios ecológicos daí resultantes, inclusive em termos de ecologia mental. Num primeiro momento, masculino e feminino estão em equilíbrio, rompido pela decisão do masculino de se apossar violentamente dos poderes do feminino.

De qualquer forma, a Natureza é vista como fundamentalmente feminina e as formas de explorar a Terra e seus recursos, como masculina, fruto do trabalho de Ogum, o Civilizador.

⁷⁰ Ronilda I. RIBEIRO, *Alma africana no Brasil*, p.150.

⁷¹ PRANDI, Reginaldo, *Mitologia dos orixás*, pg. 382-83

No Brasil, é fundamentalmente a senhora do mar.⁷² Seus movimentos podem ser rápidos e velozes (como as ondas da beira do mar) como lentos e profundos (como as ondas pesadas de alto mar).

Seu nome pode ser lido de várias formas: *Ye + omo + eja = mãe dos filhos peixes* ou *Yèyé omo ejá = mãe cujos filhos são peixes*. Esse nome, sem dúvida, reafirma sua condição de Orixá da água.

Enquanto Orixá vinculado à criação, é a *iaori*, ou seja, tudo o que diz respeito à cabeça está sob a regência de Iemanjá. É quem preside aos ritos do *bori*, onde se “dá de comer” ao Ori, e é na casa de Iemanjá que se guardam os *ibá-ori* (ibás simplificados que representam o ori dos adeptos). É por sua causa que se serve manjar no bori.

Como todas as iabás, participa do poder e do axé das Iyami.

Representada pelos seguintes símbolos: metal prata; coral, fósseis marinhos, conchas e estrelas do mar; sua cor é o azul e o branco; suas contas são de cristal branco transparente e/ou azul claro.

Dança com o abebê nas mãos, fazendo movimentos interpretativos das águas.

Qualidades: *Ainu* ou *Ainum*; (mãe de Xangô); *Iyá Massê Iemanjá Ogunté* (/mãe/esposa de Ogum); *Iemanjá Sabá* (mãe de Ifá); *Surué*; *Yemowó* (mulher de Oxalá).

Iansã, rainha dos ventos, raios e tempestades

Oyá - Oya

Senhora dos ventos, dos raios e das tempestades, rainha dos Eguns, a dona do cemitério, é ela quem carrega os espíritos dos mortos e os leva para o outro mundo. Seu elemento primordial é o ar: Oyá é a força que impulsiona o ar, provocando o vento. Nessa função está profundamente

⁷² Podemos pensar em africanos escravizados, adeptos de Yemonjá, que, vindo para o Brasil através do oceano, pediram à sua Mãe que os protegesse na travessia tenebrosa – doenças, insalubridade, tempestades. Ela os atendeu, e assim entenderam que Ela também dominava a água salgada.

ligada à fertilidade e à fartura, pois o vento é um dos focos de polinização dos vegetais.

O ar com tudo se conecta, mas o fogo existe apenas porque o ar fornece o oxigênio necessário à combustão. Portanto, Oyá está ligada ao fogo e os mitos falam de seu relacionamento longo e produtivo com Ogum e Xangô – os mitos estão contando como o encontro do Ar e do Fogo gerou a civilização humana como a conhecemos.

Oyá pode ser descrita como o mais dinâmico dos Orixás femininos: usa vermelho lembrando sua ligação com a fertilidade e o sangue menstrual das Iyabás; instrumentos de cobre pois ajudou Ogum na forja: provocando os raios, esposa que foi de Xangô; como Iyami, está ligada à terra e tem profunda conexão com os animais – transforma-se em búfalo e corre pelas savanas em noites de lua; ajudou Oxossi com o fogo: sobreviver na mata, preparo de alimentos cozidos e assados, forja de armas, e por isso recebeu de Odé o *erukerê* dos caçadores; está ligada à água, movendo-se no meio das tempestades, alinhando as nuvens, provocando a chuva. E muito mais, se nos propusermos a fazer as correlações: a ação criadora e criativa de Oya na natureza não tem limites – assim como o Ar não tem limites em sua expansão.

Oya teve nove filhos com Ogum, passando a ser chamada de Iansã, a “mãe dos nove filhos”. Ogum perdeu-a por não saber guardar seus segredos (que ela às vezes se transformava em búfalo e galopava pela noite, ou seja, que ela é uma poderosa Mãe Ancestral) então casou-se com Xangô, a quem tanto amou que matou-se quando ele morreu. Como escolheu a morte por vontade própria, tornou-se amiga e senhora dos eguns, a quem domina e espanta com seu *erukerê*. Outro mito sobre o mesmo assunto conta que, quando da morte de Oxossi, Oya fez oferendas, cantou e dançou em homenagem ao morto, ajudando sua passagem para o Orum. Assim, teria criado o *axexê* e recebido de Olorum a responsabilidade de transportar os espíritos dos mortos para o Orum. Por isso que fio de contas de Iansã deve ser usado quando se frequenta lugares onde haja concentração de eguns, como hospitais e cemitérios.

Outro mito conta que trabalha junto com Oxaguiã: ele retira o emi (respiração, sopro vital que Obatalá coloca em todos os homens quando molda seu boneco de argila e lhe confere vida) de cada morto, e Oya transporta o egum para o Orum, onde fará o que tem que fazer para sua próxima encarnação;

A interpretação humana e mítica das conexões do Ar com todas as coisas gerou o arquétipo da mulher fogosa e impetuosa, mulher de todos os Orixás. De Xangô, Oya recebeu a poção de cuspir fogo, dominando os raios; de Ogum, o direito de usar a espada; de Oxaguiã, o direito de usar escudo; de Exu, o direito de usar o poder da magia (graças ao que se transforma em búfalo); de Oxossi, recebeu o direito de caçar. Representa o principio feminino incontrolável, a fecundidade absoluta, a sensualidade usada para seu próprio prazer, mas também para conquistar o que for necessário.

Como se permite amar e servir a um único homem, por amor a Xangô, a soma dessas características a definem como Orixá de transição entre o matriarcado e o patriarcado, pois conserva as qualidades das antigas deusas matriarcais e das novas deusas sujeitas ao regime patriarcal. Essa pertença aos dois sistemas salienta a antiguidade de Oya, assim como o fato de ser a Senhora do axexê (ritos funerários), o que remete a tempos muito antigos, onde às mulheres cabia todo o conhecimento sobre a vida e a morte. Esse fato também esclarece que Oya é uma Iyami, Iyami Àkòkó (Mãe Ancestral Suprema), de assombrosa beleza, senhora da capacidade estratégica e força – características que transmite aos seus iniciados.

Outro reforço a essa idéia e mito importante, diz que

no começo do mundo, eram as mulheres que mandavam na Terra e eram elas que dominavam os homens (...) Iansã tinha inventado o mistério da sociedade dos egunguns (...) Os homens resolveram acabar com aquela humilhação (...) um ebó (...) de galos, uma roupa, uma espada, um chapéu. Ogum é quem deveria levar o sacrifício, a ser oferecido sob a árvore das mulheres. (...) quando as mulheres chegaram e viram aquele homem forte vestido como um poderoso e armado até os dentes (...) a vista do homem assumindo o poder era

terrificante. (...) e os homens expulsaram as mulheres das sociedades secretas. Porque a posse do segredo agora é dos homens.⁷³

A presença da árvore nesse mito é importante: até hoje a árvore é central no culto de Iyami Oxorongá, e era à sombra da árvore que Oya oficiava os cultos de Egungum.

Sua dança evoca esses mitos: agitando os braços, como que enxotando os eguns, ou provocando os ventos. Porta irukerê – que deve ser especialmente sacralizado.

Simbolizada pelos chifres de búfalo (pintados com ossum), erukerê, espada. Seus colares são vermelho amarronzados ou simplesmente marrons.

Qualidades: *Balé* (Dona da morte); *Benicá*, *Bomim*, *Cenou*, *Egunitá* (Dona dos Mistérios); *Oya Ijebé* (a mais velha); *Oya Leié*; *Niké* (o furacão, o ciclone); *Oya Oriri* (a charmosa); *Oya Mesan Orum* (Mãe dos nove céus).

Obá, a guerreira

Òbà

Orixá da água, também está ligada ao elemento terra (gosta das florestas) e ao fogo, graças à sua ligação com a magia e ao seu temperamento sanguíneo e guerreiro. Para alguns brasileiros, Obá não chega a constituir-se num arquétipo próprio, sendo uma variedade ou qualidade de Iansã, o que faz com que seu culto venha perdendo impulso no Brasil.

Senhora das guerras, turbulenta, lutou e venceu todos os Orixás, menos Ogum, que não a venceu pela força mas pela astúcia, fazendo com que Obá escorregasse em quiabos; seu local predileto é onde estão as águas mais revoltas, como as regiões da pororoca. Um itan diz que quando Obá vai para a guerra, convoca e lidera um exército formado por todas as fêmeas do mundo humano e animal: mulheres, elefantas, leas, etc.

⁷³ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. Pg.106.

Também é Orixá que retrata a passagem do matriarcado para o patriarcado, pois, de grande feiticeira ligada às antiqüíssimas Iami Oxorongá (mulheres-pássaro, as “senhoras do pássaro da noite”, feiticeiras impossíveis de serem vencidas, as representantes dos poderes magníficos do feminino), de senhora das amazonas, guerreira e patrona de uma sociedade de mulheres (Sociedade Elecô, de culto proibido aos homens e que nunca chegou ao Brasil), perdeu-se de amores por Xangô, a ponto de cortar a própria orelha para tentar enfeitá-lo. A partir dessa transformação, tornou-se naquela que resolve as questões sentimentais e reina sobre a vida doméstica das mulheres, apadrinhando as esposas traídas. Porém, continua afastada dos homens, que lhe repugnam a tal ponto que não escolhe iniciados do sexo masculino: só mulheres são filhas de Obá.

A sua incompetência em seduzir Xangô – o célebre mito em que, enganada por Oxum, corta a própria orelha e coloca no feijão, com o objetivo de agradar o marido - é devida à sua natureza original como Iyami Guerreira Indomável: não estava em sua origem a necessidade de servir ao Masculino. Porém, esse aprendizado da parte mais delicada do Feminino, rendeu-lhe os conhecimentos sobre arte e beleza, e seu lugar como Iyami ligada à estética.

No meu entendimento, esse mito deve ser interpretado como a grande dificuldade do Feminino Ancestral em adaptar-se ao mundo patriarcal. Essa transição só pode ser efetuada se o Feminino fizer um sacrifício pessoal, de algo muito importante, no caso o sentido da audição. O mito parece dizer que o Feminino não pode escutar as tolices que o Masculino irá dizer.

Penso que essa interpretação também é autorizada por duas outras narrativas: o itan que pergunta se as oferendas a Oba devem ser arriadas ao lado das de Xangô, e o babalaô responde que não, que são coisas diferentes e cada uma delas deve ter o seu lugar específico. E a outra, quando Oba é a primeira a abandonar Xangô quando ele perde o poder e é afastado do trono: ela não é mais obrigada a permanecer ao lado do homem e segue seu próprio caminho.

A grande lição de Obá é que devemos permanecer fiéis à nossa essência mesmo quando submetidos a situações difíceis.

Toda essa trajetória rendeu-lhe a grandiosidade de ser ao mesmo tempo senhora da guerra e da paz, da luta e da conciliação, da destruição e da beleza. Obá está muito próxima do arquétipo que, na Índia, é representado por Durga, que cavalga um tigre portando espada e espelho.

Orixá ao mesmo tempo ligada à terra e à água, é simbolizada pela cor vermelha, pelos metais ouro e ferro; pelos rios e pelos barcos que singram os rios.

Ewá, dona do encanto, a que desfaz a magia

Iyewá – Yèwá - Ewá

Ewá é a dona do rio e da lagoa Iyewá, na Nigéria; a tradução de seu nome pode ser Mãe Eterna, A Mãe Que Sempre Existirá. Trata-se de um Orixá feminino iorubá que provavelmente foi sincretizado com Bessanha, da nação jeje, portanto aproximando-se de Bessém, o vodum cobra de jeje que, no Brasil, sincretizou-se com Oxumarê. É assim que, hoje, diz-se que Oxumarê é a cobra-macho e Ewá a cobra-fêmea, regendo, juntos, as fontes de água. Sua ligação com as Iyami é forte e poderosa.

Guerreira, seu elemento principal é o fogo; do fogo tira sua capacidade de permanente transformação; cuida de seus filhos transformando dores em alegria.

O fogo nunca está só, dependendo do ar para existir, e do ar Ewá retira a capacidade de relacionar-se com os sentidos e com os sonhos; da terra, onde o fogo se assenta e corre, vem seu amor ao dendê, às cores quentes, seu amor à caça, que a aproxima de Oxossi.

Orixá que nunca dorme, preside sobre a visão, o que a torna a senhora da vidência; enxergando o passado, o presente e o futuro, assegura o dom da profecia. Um dos papéis cósmicos de Ewá é ser a sentinela entre Orum e Aiyé: portanto, é quem permite que os habitantes do Aiyé tenham

a intuição do mundo dos Orixás. Esse porto também garante sua proximidade com Iku e com os Eguns.

É a regente da intuição, da capacidade de entender os oráculos, da sensibilidade profunda e visionária. Ewá é o Orixá que rege a produção dos sonhos, o que inclui os pesadelos; senhora dos delírios e da ilusão, é a regente da sanidade mental e da loucura. Orixá que prefere a solidão e o silêncio, Ewá se aproxima da castidade, o que a faz protetora das virgens e das mulheres que não engravidam.

Visão aguda, vidência, castidade: essas características fazem de Ewá um Orixá que ama a transparência e a verdade, que deve ser dita em todos os momentos, doa a quem doer. Ewá odeia a mentira. Não se trata de um Orixá calmo ou pacífico: Ewá é sujeita a fortes explosões de raiva e ressentimento, expondo a fraqueza de seus inimigos com língua ferina e precisa.

A castidade nos lembra que Ewá é Orixá antigo, ligado ao período matriarcal, onde as mulheres não dependiam dos homens ou prescindiam do contato com o masculino; sua força é inteiramente feminina.

Um mito diz que Ewá foi a inventora da maquiagem: pós coloridos para aplicar no rosto de uma filha sua que tinha cicatrizes e era rejeitada pelos homens. Portanto, Ewá é vista como senhora dos disfarces, da arte, da música e da poesia, protetora dos artistas.

Muitos sacerdotes do Candomblé consideram difícil promover a iniciação em Ewá, por isso preferem assentar Oya, o que é uma traição ao merindilogum, a Ifá-Orunmilá, bem como um erro brutal: Ewa não é um orixá próximo de Oya, na verdade são bastante diferentes e cuidam de coisas distintas.

Os mitos contradizem a castidade de Ewa: vários falam de seus casamentos (um deles com Xangô), outros falam de seus filhos. Mas muitos nos dizem que ela cansou-se de tudo e retirou-se – alguns mitos que foi morar nos cemitérios (o que nos lembra a grega deusa Hécate) – e nunca mais relacionou-se com homem algum.

Mito importante conta que Ewá ajudou Orunmila a escapar de Iku, a Morte, seja gerando uma grande neblina, seja escondendo-o debaixo de

sua saia, ou ainda debaixo da tábua de lavar roupa (que seria a tábua de Ifá invertida).

Ou seja: Ewá está ligada à evaporação da água, à neblina, sendo Orixá responsável pela elevação da água até o céu, onde se condensa em nuvens de chuva. Também está ligada aos oráculos, sendo ajudante de Orunmilá. Está ligada aos ritos funerários.

A profusão de assuntos ligados a Ewa nos informa sobre como, na antiguidade mais remota, o Feminino era entendido como o Poder Primordial que tudo gerava e geria, e como essas atribuições deixaram de ser o todo e foram transformadas em partes no patriarcado.

Minha Mãe Ewa nos dê visão ampla até o horizonte, nos cubra com sua beleza, nos alimente com as águas da chuva, permita que a vida flua na terra, nos ajude no momento de enfrentar a morte.

Ajé

Progresso e sucesso

Orixá da prosperidade, senhora do dinheiro e da prosperidade, essa Iyabá tanto permite que seus adeptos consigam o dinheiro como ajudam na manutenção da prosperidade, afastando as forças – visíveis e invisíveis – que atrapalham o progresso humano.

Os cantos lentos traduzem seu temperamento calmo, paciente, tolerante. Ajé é justa e não dá riqueza para quem não merece.

Orixá ligada ao elemento água, doce ou salgada, na África costuma-se iniciar Ajé junto com Yemonjá, Olocum e Oxum.

Exige que todo dinheiro seja adquirido por fontes limpas, honestas.

Qualidades – Ajé *Ògúgúlúsò* (Senhora da sorte e realizações); Ajé *Saluga* (Senhora do paraíso da riqueza).

Kori

A pronúncia é Kôri.

Orixá regente da vida, é a protetora das crianças, em particular protetora dos abikus. Para isso, o axé de Kori está intimamente ligado ao de Egbé e Ibeji, ajudando abikus a permanecerem no Aiyê. Sua energia também se une a Egungun e Ifá para corrigir uma predestinação buruku, neutralizando energias negativas na vida de seus adeptos.

Em resumo, Kori é Orixá ligada à vida, sobrevivência, auxílio para cumprir o predestino.

Ibeji

Representa a solidariedade, a qualidade das coisas compostas, o par inseparável, os irmãos, a infância, o início da vida.

A palavra Ibeji é formada de *ìbí* (parir) e *èjì* (dois), ou seja, significa parir dois. Assim, Ibeji designa o nascimento de gêmeos. Sempre será representado como um casal de crianças.

No merindilogun, responde no Odu de número 2, significando que o consulente tem escolhas, pode seguir dois caminhos: ser e não ser, fazer ou não fazer, existir ou não existir. Ibeji orienta e ajuda Ori a fazer as escolhas corretas.

A escolha entre existir ou não faz com que Ibeji esteja ligado ao tratamento de abikus (junto com Kori, Egbé e Egungun). Ibeji está ligado ao processo de gestação e parto, protegendo contra a morte prematura.

Omo méjì ni Èjìrè tó sò ilê alákisà di aláso
Ejirá são duas crianças que fazem prosperar o lar do mal-sucedido.

Na África, o nascimento de gêmeos sempre é celebrado, e as crianças são consideradas semi-divinas.

Ibeji não incorpora em humanos, portanto não há iniciação: é reverenciado nas pessoas que se identificam com sua energia. Os que cultuam

essa energia adquirem características especiais: pessoas alegres, sociáveis, cheios de esperança no futuro. Apresentam facilidade em seguir diversas atividades ao mesmo tempo.

Garante progresso, crescimento espiritual, harmonia entre vida espiritual e material.

A relação entre Ibeji e Egbé é profunda e estreita, não se pode cultuar um sem cultuar o outro.

Egbé

A palavra egbé (pronúncia ebé) significa literalmente “sociedade”; um Ilê Axé é um egbé. Mas o Orixá Egbé trabalha com outro tipo de sociedade, aquelas ligadas à vida (e à alegria) e à morte.

Egbé está intimamente relacionado ao fenômeno Àbíkú.

Por abiku entende-se *a + bi + (ó) ku*, ou seja, *aquela nascido para morrer*, ou *eu o pari e ele morreu*; crianças e jovens que morrem no ventre da mãe, na infância, ou na juventude, mas nunca atingem a idade adulta: aqueles que sempre morrem antes dos pais.

Ao acontecer um episódio de aborto espontâneo, ou casos de sucessivos abortos, ou casos em que os filhos de uma mesma mulher morrem sempre ainda criança, deve-se consultar o oráculo para verificar se não é um caso de abiku (também chamados Emèré), ou de espírito que pertence à Egbé-Abiku (Sociedade Abiku).

Distinguimos dois tipos de abiku:

- àbíkú-omódé - morrem ainda criança
- àbíkú-àgbà - morrem jovens ou adultos

Em qualquer dos casos, são pessoas que fizeram um pacto com os outros participantes de sua sociedade, pacto de voltar ao Orun quando cumprirem certa idade ou certas tarefas. O ciclo de mortes e reencarnações apenas será rompido através de rituais específicos que rompem os vínculos estabelecidos entre o abiku e os seres espirituais da comunidade a que pertence no Orum.

A sociedade dos abikus é chamada de **Egbé Aráagbó**, e é constituída por duas vertentes: Egbé Aiyé (a sociedade dos encarnados em Aiyé, a terra) e **Egbé Orun** (a sociedade dos que estão no Orum, amigos invisíveis ou espirituais).

Não é qualquer sacerdote que pode lidar com abiku, pois é preciso muito conhecimento especializado para quebrar esses votos e laços, e/ou para fazer com que a Sociedade se desinteresse de um indivíduo em particular e permita que ele permaneça no Aiyê. Os Orixás que ajudam nessa tarefa são Exu – mensageiro e responsável pelo equilíbrio entre Orum e Aiyê; Oxum – mãe de todos os seres nascidos de úteros no Aiyê, senhora e protetora de todas as crianças; e Egbé – Orixá que protege contra a morte prematura.

Egbé atua diretamente no Ori do abiku, aconselhando o melhor caminho.

Porque a necessidade de viver no Aiyê? Porque só no Aiyê podemos seguir nosso predestino, cumprir as tarefas necessárias para o progresso espiritual: os abikus permanecem presos num ciclo de mortes e nascimentos sem evolução.

Egbé proporciona equilíbrio, progresso material, desenvolvimento espiritual, fé e confiança, e, principalmente, alegria de viver.

Representado por duas figuras infantis, dos dois sexos – significando sua ação tanto no âmbito do Orum quanto do Aiyê, Egbé está relacionado a Ibeji. Mora na floresta, seu assentamento deve ficar ao ar livre, com preferência para bananeiras.⁷⁴

Egungun

Os africanos em geral têm consideração pelos idosos, os velhos, os que viveram muito tempo e, portanto, devem ter acumulado mais sabedoria: o conceito de senioridade.

⁷⁴ Por sua facilidade de reprodução, a bananeira é um dos símbolos africanos de força vital.

Entretanto, fazem clara distinção entre os simplesmente velhos e os velhos sábios. O indivíduo que, ao morrer, se transforma em Baba Egun, deve ter sido um homem notável, com uma vida longa e plena, que tenha morrido morte calma e suave, que seja lembrado com reverência pelos que aqui ficaram. Também exige-se que seus ritos fúnebres tenham sido realizados de forma completa.⁷⁵

Literalmente, a palavra Egun significa osso ou esqueleto,

Egun é uma palavra com significado duplo: tanto significa um Orixá quanto o conjunto de ancestrais masculinos de uma família ou da humanidade. São cultuados em sociedades, como *Egun*, *Igunnuló*, *Oro* e *Agemo*. Os ancestrais femininos são cultuados nas sociedades *Geledé*, *Ogboni* e *Eleiye*, ligadas às *Iyami*.⁷⁶

Egun significa um espírito em particular, alguém que morreu. Egun significa o conjunto de ancestrais masculinos.

Na África, Egun é um culto familiar. Os assentamentos ficam junto da família, garantindo que os ancestrais permaneçam ligados a seus descendentes, ajudando em todos os assuntos, cotidianos ou mais importantes.

Apresentam possessão e, nesse caso, falam usando um tom rouco bastante específico. O adepto em transe não pode ser visto por ninguém, e o traje deve vedar completamente seu corpo, inclusive usando meias e luvas para impedir a visão de pés e mãos.

O culto a Egun é altamente especializado. Seus sacerdotes precisam passar por uma formação específica. Sua importância maior é permitir a atuação sobre as heranças (karmas) familiares difíceis ou indesejados. Os atos litúrgicos e ritualísticos permitem ação retroativa para limpar pactos antigos, atos impróprios, crimes, etc, até 7 (sete) gerações anteriores. Resolver conflitos familiares antigos permite atenuar ou eliminar completamente seus efeitos no presente.

⁷⁵ www.oduduwa.com.br

⁷⁶ *Idem*.

A idéia aqui embutida é que cada indivíduo hoje encarnado é o fruto de uma imensa constelação de ancestrais, que se juntaram para produzir esse ser particular aqui presente. Assim, atrás de mim estão 2 (dois) pais. 4 (quatro) avós. 8 (oito) bisavós. 16 (dezesesseis) trisavós. E assim sucessivamente, até um momento no passado mais remoto em que literalmente milhões de pessoas estão se relacionando intimamente para formar a grande teia de minhas heranças.

Essas heranças são, primeiramente, genéticas – e podem ser rastreadas por testes, localizando as áreas geográficas dos ancestrais – mas, de acordo com a tradição iorubana, também são heranças emocionais, psíquicas, comportamentais e espirituais.

Desprezar toda essa rica herança e concentrar todo esse potencial apenas em si mesmo, numa única figura pessoal, é o drama do vazio existencial do homem ocidental, enquanto que esse conceito iorubano afirma que **eu sou a soma de todos antes de mim e sou o filtro de passagem de todos depois de mim**; não estou só mas integro uma gigantesca cadeia de seres que constituem a história humana e sua caminhada em direção do Omega.⁷⁷

Os sacerdotes especializados de Baba Egun e os babalaôs conseguem identificar nos oráculos as pendências ancestrais e os ebós e iniciações necessários para cortar esses laços e permitir o desenvolvimento atual dos seres, sem a influência negativa do passado.

Uma forma simples de cultuar Egungun é lembrar que nossos corpos são herança dos antepassados, e agradecer por isso.

Oduduwa

Oodua – Odudua

Seu nome significa literalmente O Criador. Um epíteto é *O Grandioso que criou a existência*.

⁷⁷ Impossível não lembrar, nesse momento, da Psicologia Jungiana e sua teoria do Inconsciente Coletivo e da influência dos Arquétipos Universais sobre a psique individual.

As narrativas são altamente discrepantes. Em alguns mitos, Odu-duwa é um Orixá que, por ordem de Eledunmare, acompanhou Obatalá na criação do mundo. Ele levava um saquinho de terra e uma galinha de angola. A terra seria jogada nas águas e a galinha, ciscando, espalharia a terra, criando assim os continentes. Porém, Obatalá embebedou-se com vinho de palma e dormiu. Quem cumpriu a missão, foi Oduduwa que, portanto, criou o mundo no lugar de Obatalá.

Em outra versão, Oduduwa é uma Imole, uma Iyabá Original criada por Olorum com a específica função de criar os mundos.

Em outra ainda, é a esposa de Obatalá, que o ajudou em suas funções criadoras.

Ou seja: estamos aqui falando nas diversas versões do mito de criação, versões geradas em momentos diversos da evolução humana; portanto, num mito mais antigo, quem tudo cria é uma Iyaba, o principio feminino gerador. Numa versão mais recente e patriarcal, é um Orixá masculino e criador. Numa versão conciliadora, uma Iyabá ajudando o masculino na tarefa de criar.

Na tradição africana, fala-se de um grande herói histórico, Oduduwa, o primeiro rei de Ilê-Ifé, o patriarca fundador da estirpe iorubá. Nessa versão, ele é um Ancestral divinizado, e portanto, um Baba Egun.

De toda forma, atualmente considera-se impossível separar os diversos dados, inclusive não é possível negar um Oduduwa histórico mas também não se pode afirmar com certeza essa existência.

Capítulo 4

Personalidade dos “filhos de santo” – Arquétipos

‘Arquétipo’ dos “filhos-de-santo”

A vasta literatura sobre o tema evidencia 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. Assim, cada um dos Orixás é visto como um arquétipo de comportamentos, emoções, profissão. E acredita-se que esses atributos e virtudes repercutem na personalidade de seus “filhos”, iniciados ou não. Ou seja, é crença recorrente nos cultos afro-brasileiros que os “filhos de santo” portam características especiais de acordo com o Orixá regente de seu ori. Assim: os filhos de Oxossi tendem a ser magros e espertos no caminhar; os filhos de Obaluaíê são retraídos e tendem a se isolar; os filhos de Oxalá são desligados deste mundo e, portanto, são desastrados; e assim por diante. Ou seja, os sinais do Orixá estão escritos no corpo do adepto, além de seu ori.

Penso que particularmente importante nesse contexto é a *crença* do adepto de que, portando determinada energia de determinado Orixá, ela será desencadeante de determinados comportamentos: assim, o “filho de Oxossi será rápido e esguio”, etc. No caso do Culto Tradicional, onde diversos são os Orixás “assentados”, esse tipo de conclusão torna-se praticamente impossível.

No Candomblé, apenas o “orixá de cabeça” é assentado; na maioria também há o assentamento do Juntó ou “segundo santo.” Já na África essa questão nem existe: todos cultuam o Orixá familiar e todos obedecem ao

oráculo de Ifá-Orunmila, fazendo todas as iniciações que são necessárias. No Brasil, uma pessoa pode “virar” em apenas dois Orixás (“cabeça” e juntó); na África (e no Brasil, nos locais de Culto Tradicional) acontece a possessão em todas as energias que desejem se manifestar.

Então, no Culto Tradicional não iremos encontrar o “filho” de um único Orixá. Em primeiro lugar, um indivíduo cultua o(s) Orixá(s) de sua família, estirpe ou cidade. Em seguida, inicia-se nos Orixás que lhe são designados pelos Oráculos. Ou seja, a questão de quem é o Orixá mandante num Ori não é importante.

Por outro lado, alguns Oris respondem particularmente a determinados Orixás e às vezes os nomes de Ifá revelam essa influencia, mas a Tradição diz que precisamos das energias de uma vasta rede de Orixás para obter equilíbrio, progresso e condições de lidar com os desafios da vida.

Por exemplo: uma pessoa pode precisar do axé de Obatalá para ter calma e progresso; de Ogum para obter determinação e capacidade de abrir caminhos; de Oxossi para enxergar os alvos; de Obaluaiê para vencer doenças constantes ou genéticas; de Egungun ou Egbé para quebrar pactos com familiares ou seres invisíveis; de Ajé para ter dinheiro; e assim sucessivamente, numa seqüência sempre revelada pelos Oráculos.

Essa necessidade dos diversos axés tanto está relacionada ao predestino, ou seja, ao Odu de nascimento, como necessidades específicos em momentos específicos da vida, para vencer desafios específicos.

O oráculo também irá determinar a forma de aproximação do axé específico:

1. **Assentamento de ibá** - a forma mais simples de alguém se aproximar de uma energia consiste em fazer o ibá ou assentamento, levá-lo para casa e cuidar dele com osé (culto), alimentos, etc.
2. **Pacto** - ritual levado a efeito por sacerdote especializado, onde o adepto promete determinados comportamentos, aceita ewos, etc., pelos quais o axé necessário dele se aproxima.

- 3. Iniciação** – a forma mais completa, onde o adepto é iniciado para o Orixá. Inclui os ritos iniciáticos completos – recolhimento, raspagem, pintura, provavelmente possessão pelo Orixá.

Apenas os oráculos podem dizer qual a forma de apropriação do axé necessário em cada caso específico.

No Brasil, procedimentos com o pacto ou assentamento simples foram sendo substituídos pela iniciação. E iniciação num Orixá específico e único, considerado o “dono da cabeça”. Um segundo Orixá é também possível de ser assentado; é o juntó. E apenas esses dois podem “dar possessão” no adepto. As outras energias necessárias, também determinadas no jogo de búzios, serão oferendas ao “ibá da casa”, sem iniciação e sem possibilidade de possessão.

Com a existência de um Orixá único respondendo no Ori, os arquétipos dos mesmos passaram a ser transferidos para os adeptos, que se tornaram “filhos”.

Com o tempo e a vida nos terreiros, esses arquétipos foram sendo progressivamente desmoralizados, transferindo para os Orixás os defeitos de personalidade dos filhos. Assim, diz-se que todos os filhos de Oxum são intrigantes e fofoqueiros (provavelmente por causa de suas intrigas no caso da orelha de Obá); todos os filhos de Oya são incapazes de fidelidade (porque Iansã relacionou-se com todos os Orixás masculinos); todos os filhos de Ogum são violentos e destemperados, etc. Devemos lembrar que alguns chegam a usar essas características como desculpa para mau comportamento: “eu brigo mesmo, sou de Ogum”.

Apesar de nossa resistência interior, por respeito à tradição brasileira reproduzo aqui algumas características que são atribuídas ao “Orixá de cabeça”.

Exu

O arquétipo de seus filhos seria pessoas alegres, dispostas, energéticas, extrovertidas, espertas, astuciosas, inteligentes, populares, capazes de

despertar tanto grandes amores quanto grandes ódios; com grande poder de comunicação, vida sexual agitada.

Pessoas fortes, dotadas de imensa quantidade de energia; brincalhões, criativos, comilões. Tendem a ajudar os outros na resolução de problemas.

Ogum

O arquétipo de seus filhos obedece ao seguinte padrão: magros, musculosos e fortes, gostam de festas e de brigas; personalidade forte; compartilham com Exu da potência sexual e do gosto pela conquista; batalhadores; possuem força de vontade e de trabalho quase ilimitadas; teimosos e emocionais, lutam por seus ideais mesmo contra a lógica. Líderes natos. amam o poder e o controle.

Emotivos, impulsivos, às vezes intempestivos. Amam a boa mesa e as boas bebidas.

Ossaim

O arquétipo de seus filhos obedece ao seguinte padrão: reservados ao extremo, quase isolados, não gostam de atividades sociais, cuidadosos ao comentar a própria vida, misteriosos. Capazes de grande controle das emoções, conseguem julgar situações e pessoas com grande acuidade, daí sua facilidade em abrir-se para sentidos não-convencionais de moral e justiça: seus julgamentos são mais baseados na noção de eficiência do que nas noções de bem e mal. Detalhistas, não se apressam para cumprir uma tarefa; preferem atividades artesanais. Independentes, individualistas, questionam regras e tradições. São os médicos, os curadores.

Saúde delicada, sonhadores, grandes estudiosos, propensão à homossexualidade (pelos mitos de sua relação com Oxossi).

Amam a família, mas preferem morar sozinhos.

Grande defensor da natureza, possuidor de "dedo verde", cuidadoso com as plantas, não gosta de dividir os segredos do culto com ninguém

(Ossaim não permitia que os outros Orixás usassem as folhas, mantendo todas sob seu domínio. Oyá soprou um vento forte que as espalhou; cada Orixá pôde assim pegar algumas para si).

Oxossi

Seus filhos são provedores, sempre em busca de novidades; alertas, altos, magros e pouco musculosos, rápidos no caminhar, leves e elegantes, desviam-se com facilidade de obstáculos e encontram sempre o caminho mais rápido, seja entre árvores seja em multidões; sempre pensando em como trazer mais coisas para prover família e amigos. Discretos e observadores, guiam-se principalmente pelo sentido da visão.

Desconfiados, cautelosos, selecionam amizades, podendo ser vistos como frios. Entretanto, depois de fazer um amigo, esforçam-se por mantê-lo. Ouvem conselhos dos mais velhos, mas costumam seguir sua própria intuição.

Sua tendência ao isolamento pode conduzi-los à solidão; dão-se melhor em trabalhos individuais que em equipe.

De natureza nervosa e irritadiça, têm grande facilidade de envolver-se em discussões. Joviais, olhar penetrante e atento, esguios, magros; mãos longas e finas. Preferem a vida doméstica, organizada e calma, à vida social tumultuada.

Sua sinceridade é extrema; isso, aliado a certa agressividade, faz com que eventualmente sejam grosseiros.

Muitos apresentam tendência à homossexualidade (pelos mitos de seu relacionamento com Ossaim).

Obaluaiê

Teimosos, pessimistas, nunca procuram a maneira mais simples de realizar alguma coisa: andam por caminhos difíceis e tortuosos; preferem descobrir sozinhos a solução dos problemas, mesmo correndo o risco de

erros. Desafiadores, independentes, tendem à depressão, são rabugentos e sentem-se incompreendidos por todos.

Relacionamentos difíceis mas generosos, prestativos, empáticos ao sofrimento alheio.

Cultivam o próprio sofrimento, de uma forma quase incompreensível para outras pessoas. Altivos, não gostam de ser desafiados ou pressionados, respondendo imediatamente a qualquer provocação; vingativos e amargos. Podem apresentar doenças de pele, em geral erupções dolorosas ou “quentes”. Por outro lado, são extremamente resistentes às doenças em geral. São pessoas de relacionamento difícil, apesar de muito trabalhadores e prestativos. Minuciosos e obsessivos em seus cuidados.

Oxumarê – Exumarê

Arquétipo de seus filhos: gostam de renovação, de mudança: mudam de casa, amigos, gostam de romper com o passado, criar coisas novas em suas vidas. Mutáveis, olhos atentos, ágeis e ativas. Ligam-se muito a coisas materiais, gostam de acumular dinheiro, orgulhosas e exibicionistas. Obsatinadas na realização de seus objetivos.

Criativos, espertos, são como a cobra escondida pelas folhagens: surpreendem com botes súbitos.

Logunedé

Seus filhos seguem os arquétipos do pai e da mãe: caçador, provedor, sempre aberto para seguir novas possibilidades; são graciosos, sedutores, elegantes, refinados. Apurado senso estético, gostam de coisas belas; relativamente acomodados, prezando o bem estar; detestam ser pressionados e, nessas ocasiões, retiram-se, às vezes sem qualquer explicação. Gostam de festas e comemorações.

Entretanto, como são três suas naturezas, os filhos de Logun apresentam características que não são dos pais: autoritários, gostam de dar

ordens; egocêntricos e auto-centrados, belos e sedutores, mas pouco fiéis. Conseguindo domar esses defeitos, são pessoas adoráveis e de fácil convívio. De aparência doce e suave, é sujeito a acessos de fúria. Impulsivos e curiosos, estão sempre abertos a novas experiências, adaptando-se a qualquer ambiente.

Xangô

Arquétipo de seus filhos: fortes, com excelente constituição óssea. Dignos, ativos, vaidosos. Podem ser grandes intelectuais, formando séquito de seguidores. Gostam de dar a última palavra sobre qualquer assunto, opinando até sem serem solicitados.

Odeiam ser contrariados, podendo tornar-se raivosos e violentos.

Controladores do dinheiro, quase avarentos, algo egoístas. Amantes vigorosos, sedutores, infiéis. Obstinação, gostam de realizar seus objetivos. Preferem os conselheiros masculinos às mulheres, de quem costumam não seguir as opiniões.

Gulosos, gostam de dormir e brincar.

Nanã

Suas filhas são lentas, altas; gostam de crianças e são excelentes avós. Sempre aparentam ter mais idade do que a que realmente possuem; podem apresentar “doenças de velhos”, como artrites e reumatismos. Teimosos, ranzinhas, rancorosos mas sempre altivos e majestosos. Implacáveis, embora em geral bondosos.

Alta resistência física, ordeiras, detestam desperdício.

Oxum

Finos estrategistas, obstinados que tendem a realizar seus objetivos; aparentemente doces e suaves, escondem uma férrea determinação e

desejo de ascensão social. Tendem à gordura; gostam de festas e prazeres. Apesar de muito discretos, são sensuais e com vida sexual ativíssima. Narcisistas, gostam de jóias douradas, perfumes, objetos de bom gosto e caros.

Possuem o dom da premonição, intuição acentuada, comunicação fácil com o mundo espiritual.

Extremamente espiritualizados, o que talvez explique porque os principais zeladores-de-orixás brasileiros sejam filhos de Oxum, da notória Mãe Menininha às grandes senhoras do Terreiro da Casa Branca, um dos mais antigos e importantes da Bahia.

Yemonja

Seus filhos são pessoas extremamente voluntariosas, que gostam de resolver problemas alheios. Tomam para si os problemas dos outros e tentam resolvê-los como se fossem seus próprios. Gostam de reforçar os valores tradicionais e familiares. Obedecem a regras e normas; entre eles não se contam grandes revolucionários.

Em termos de profissão, podem ser grandes psicólogos ou psiquiatras. Tendem à gordura, mulheres de seios volumosos e quadris largos. Fortes, ativos, rigorosos, podem ser arrogantes. As mulheres tendem à alta fecundidade; boas donas de casa,

Oya – Iansã

Seus filhos gostam de desafios e aventuras, as quais seguem com paixão. Ativos e apaixonados, fogosos, dados a grandes amores; são inteiramente fiéis mas a um parceiro de cada vez. Ciumentos, possessivos, abertas às novidades, curiosas intelectualmente, belas, vistosas.

Conseguem atravessar com galhardia situações difíceis e tempestuosas.

Oxaguian

Fisicamente, tendem a ser altos, magros, fortes, eventualmente atléticos.

Detestam ser mandados, o que causa dificuldades em trabalhos: tendem a serem seus próprios patrões.

Gostam de ser amados e queridos, o que os tornam sedutores e manipuladores.

Grandes líderes, mas sua liderança pode ser prejudicada pela tendência de olhar para os dois lados de todas as questões, o que pode torná-los contraditórios, ambivalentes.

Seu amor à provocação e à intriga pode fazê-los algo fofoqueiros; da mesma maneira, podem ser silenciosos e os melhores guardadores de um segredo.

Orgulhosos, exagerados, tendem a ser solitários (embora detestem a solidão). Gostam de festas e de amigos; porém, podem ficar numa festa só a noite toda, sem falar com ninguém. Contam seus segredos, sem esconder nada, mas podem igualmente se reprimir e abandonar seus ideais para viver de acordo com os outros, principalmente família.

Gostam da família, amam muito seus filhos mas não possuem muita paciência para cuidados maternos.

Gostam de brincadeiras, jogos, são sensuais e adeptos de prazeres. Sedutores, usam o sexo como forma de poder, dando para retirar algo dos amantes. Fiel um a um, mas nunca fiel por muito tempo a um só.

São extremamente teimosos.

Não suportam sujeira.

Oxalufã

Características de seus filhos: calmos, pensativos, lentos, altivos, parecem sempre um pouco mais velhos do que realmente são; às vezes, podem ter os ombros levemente arqueados, como se carregando o peso do

mundo. São capazes de grande fé, e de manter a calma mesmo nos momentos de maior aflição. Podem ser extremamente autoritários, centralizadores, agindo como se tudo no mundo dependesse de sua supervisão. Sabichões, podem tender a desabonar o conhecimento dos outros. Muito teimosos, não gostam de admitir seus próprios erros; podem ter problemas de relacionamento, confundidos com antipáticos, ou então são muito agradáveis e simpáticos.

O arquétipo de seus filhos é de um velho. Com todas as “coisas de velho”, como ser ranheta ou teimoso. Reservados, pouco dados a contar coisas íntimas (como o igbin que os representa e vive só em sua concha).

Devem ser cuidadosos no uso de álcool (referência ao mito em que Oxalá, embriagado pelo vinho de palma, não conseguiu criar o mundo, função assumida por Odudua).

Finalizando

A tradição espiritual africana é antiqüíssima, anterior mesmo a outras vertentes como Judaísmo, Cristianismo, Islamismo.

È religião de conexão com a vida. Nela, toda a Criação é vista como manifestação do Ser Supremo, não havendo separação entre o sagrado e o profano; todas as coisas criadas são sagradas. A Criação é onde a “personalidade” do Divino se revela em tantas faces: os Orixás, os humanos, os animais, os vegetais, os minerais, tudo é uma face, uma partícula do Divino.

Nessa religião, o adepto é visto como um cruzamento entre a psique individual, a psique coletiva e os arquétipos:

(Não há) uma natureza simples e única, mas antes dupla e dividida. O homem foi criado à imagem de Deus, e, em seu estado original, no qual saiu das mãos de Deus, era igual ao seu arquétipo. ¹

¹ Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*, p. 22.

Esse arquétipo, essa essência, com suas inúmeras faces – os Orixás – podem ser acessados de diversas maneiras: através dos sonhos; do recolhimento; da conexão com os semelhantes; pelo comportamento correto; pela prática religiosa. Essa prática é, antes de tudo, um processo iniciático composto de diversos rituais que abrem e preparam o homem para o encontro com as Potências Criadoras.

Esse é nosso próximo tema, principalmente com relação aos ritos de iniciação, onde o adepto é confrontado com os arquétipos essenciais; onde é reunido à suas essências geradoras; onde o arquétipo divino e o protótipo inconsciente se defrontam e se misturam.

Capítulo 5

Corpos, axé, saúde e doença

O corpo é importante por diversas razões, mas principalmente porque sem ele não estamos no Aiyê e porque nele ocorrem atos importantes com relação às energias do Orum.

Os pés devem sempre estar em contato com a terra, recolhendo seu axé e/ou sendo sustentados pelo axé da Grande Mãe; essa é a razão pela qual, na maioria dos rituais, os pés devem estar descalços. O lado direito do corpo é masculino e o lado esquerdo é feminino;¹ os polegares dos pés simbolizam os ancestrais, os femininos à esquerda; a mão direita recebe axé, a mão esquerda doa axé; pênis e vagina estão ligados à potência e à fertilidade.

O Candomblé também associa cada órgão a um Orixá regente: o coração é de Xangô; o pulmão, de Oyá; cérebro ou cabeça como um todo, Oxossi; útero e órgãos femininos em geral, de Oxum; pênis, de Exu; orelhas e ouvidos, de Obá; o corpo todo, de Obaluaiê; a mente (que se assenta no cérebro mas não se identifica com ele), de Oxalá.

O corpo, portanto, é sagrado, e como tal deve ser tratado. Templo, suporte onde o Orixá se assenta, o corpo precisa ser lavado com banhos especiais, deve ser limpo pelos ebós, deve ser raspado e/ou pintado em cada iniciação. As iniciações trazem consigo uma qualidade energética específica que é passada para o corpo do adepto e, para ser metabolizada e devidamente aproveitada, é necessário que o corpo esteja em repouso e longe de energias diferentes daquelas processadas pelo ritual. Esse é o

¹ Isso é comum na maioria dos pensamentos tradicionais. Muitas abordagens corporais utilizam esse conceito para determinar massagens, equilíbrios de energia, etc.

sentido dos resguardos ou reclusões durante e após iniciações: para que a energia nele recebida floresça e possa crescer. Também esse é o sentido das abstinências sexuais: que não haja troca durante certo período de acomodação energética.

Nesse contexto, a doença é sempre interpretada como um rompimento energético entre o adepto e seu(s) orixá(s) ou ruptura do equilíbrio entre as forças (axé) que permitem a vida.

A doença também pode ser um chamado para a iniciação. Costuma-se dizer que se pode chegar ao Orixá pelo amor ou pela dor. A dor, em geral, são as doenças.

A doença torna-se... chamado vocacional... 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 ser humano e deuses) para o de condutor de sua própria vida.²

Quem fornece aval para essa crença é o mito fundador da separação entre Orun e Aiyê: a unidade é restabelecida pelas iniciações, ebós, boris, sacrifícios, etc., sendo que a iniciação é o maior “sacrifício”, desde que é a oferenda de si mesmo: ofereço meu Ori como assento da energia divina. Dessa forma, as iniciações não são atos cegos de entrega ao divino, mas momentos importantes de autoconhecimento e organização do corpo e do Ori.

Cabe aqui lembrar o mito: por causa do comportamento dos homens, que não respeitaram a Lei de Orunmila e sujaram o Pano Branco com mãos impuras,³ Obatalá irritou-se e bateu seu cajado (*opaxorô*) no

² SOUSA, Robson Max de Oliveira. Noções de saúde e doença na tradição de orixá e o papel do sacrifício. Tese (mestrado). Goiânia: FCS-UFG, 2013.

³ Esse mito, com variações locais, repete-se em todas as Tradições: alguma Lei é rompida, provocando o afastamento entre as Potências e os seres criados. A quebra da Cabaça Original e suas conseqüências não é muito diferente do Mito do Éden judaico-cristão. É importante lembrar, porém, que, embora a Cabaça Original fale *encima e embaixo*, não se refere ao céu tal como pensado pelos cristãos. O Orun não é o firmamento e as Forças Divinas se manifestam em toda a natureza: os Orixás são as folhas, as árvores, a terra, os animais, os humanos. O Orun, portanto, está aqui, entre nós, no Aiyê.

chão, dividindo a Cabaça Original em duas partes, Orun e Aiyê. Porém, os Orixás ficaram tristes porque não podiam mais dançar com os homens, nem comer as oferendas que lhes eram feitas. E os homens, sem os Orixás, começaram a ficar enfraquecidos e doentes, pela ausência do axé. Oxum, a Grande Mãe, foi encarregada de fazer algo que consertasse a situação. Ela pegou uma galinha-de-angola e raspou seu ori; fez com sua faca/navalha marcas especiais. No local raspado e marcado (“*curas*” ou aberturas especiais para receber o axé), pintou com pós sagrados, para que a energia aí recebida não sofresse perturbações – uma cor para afastar Iku, a morte, outra para afastar Arun, a doença, outra para louvar Obatalá, o Pai Criador. Os Orixás foram atraídos pelas marcas e puderam novamente vir dançar com seus eleitos; os homens recuperaram o axé perdido. E todos festejaram com tambores, festa e muita comida.

Esse mito fundador é a base de todos os rituais nas religiões africanas.

A primeira conclusão importante é que, sem a presença da energia feminina, a separação entre os universos não pode ser reparada.

A segunda conclusão é que o próprio ser humano provoca o afastamento das energias do Orun, através de seu comportamento impróprio. Ou seja, *iwa* (caráter) é elemento fundamental, podendo atrair ou afastar todos os tipos de axé.

A terceira conclusão importante é que, seguindo o exemplo de Oxum, a primeira Iyalorixa, quem pode interferir nesse ciclo de restabelecimento do axé e circulação das energias, são sacerdotes especializados. Especializados porque cada um cuida de reinos energéticos diferentes: há o sacerdote das folhas (*Babalossain*); o sacerdote ou sacerdotisa dos pós mágicos (*Iyáefum* ou *Babaefum*); há sacerdotes especializados no culto de Exu, outros de Egungun, outros em Obatalá; as sacerdotisas de Iyami cuidam dos assuntos referentes às Nossas Mães Veneráveis. E assim por diante. No mundo africano, tantas são as energias a serem entendidas,

compreendidas, assentadas e manipuladas, que se torna praticamente impossível que uma única pessoa dê conta de toda essa complexidade.⁴

Grosso modo, dividem-se os cultos em quatro grandes portais: o culto aos Orixás; o culto aos ancestrais ou *Egungun*; o culto a Iyami Oxorongá; o culto a Egbé. Dentro de cada *locus*, o oráculo define o papel (predestinação) de cada pessoa. É também o oráculo quem determinará qual procedimento (ebó, bori, pacto, iniciação, assentamento, banhos, etc.) deverá ser seguido em cada caso específico de desequilíbrio: uma receita **sempre** será individual e pessoal, dependendo do axé, do Ori, da predestinação de cada pessoa.

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.⁵

A transmissão do saber e do axé nunca é apenas por estudo ou leitura, mas principalmente prática, passando através das iniciações de um sacerdote mais graduado para um adepto ou sacerdote menos graduado. A magia, o axé, são sempre doados e transmitidos pessoalmente:

*“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”*⁶

⁴ No Candomblé brasileiro, a Iyalorixá ou o Babalorixá devem cumprir todas essas funções, auxiliados por “pessoas de cargo”, que irão se especializar em alguma tarefa.

⁵ SOUSA, Robson Max de Oliveira. Noções de saúde e doença na tradição de orixá e o papel do sacrifício. Tese de Mestrado. Goiânia; FCS-UFG, 2013.

⁶ SÁLAMI & RIBEIRO, 2011.

Quando alguém adoecer e procura o jogo de búzios, o sacerdote primeiro conversa, faz uma anamnese das preocupações, do porquê da consulta. O oráculo fará a distinção entre os tipos possíveis de doença:

- **Doença de ordem natural:** aquelas “de nascença” (portanto, provavelmente relativas a Egungun ou Egbé ou seja, heranças ancestrais ou devidas a pactos com seres invisíveis), doenças epidêmicas, as contraídas em situações adversas concretas e biográficas, como como ferimentos, quedas, etc. – ou seja, doenças que precisam também serem tratadas por médicos;

- **Doença não-natural ou espiritual:** doença produzida por outra pessoa: feitiços, pragas, perseguições; além das já citadas acima, provocadas por Entidades ou Seres invisíveis. Essas doenças devem ser tratadas primordialmente por ebós, boris, iniciações, embora em alguns casos também possam receber ajuda das medicinas tradicionais;

Doenças psíquicas, emocionais ou simuladas: desequilíbrios mentais reais (como falta de hormônios ou neurotransmissores), doenças causadas por traumas emocionais, e aquelas onde a mente cria um problema e Ori se convence de que esse problema é real, portanto o problema torna-se real – ou seja, doenças que podem ser tratadas tanto por aconselhamento psicológico quanto por médicos, além de ebós, boris, iniciações.

É importante lembrar, nesse contexto, que os africanos não consideram os diversos oráculos como sistemas de adivinhação – tal como o Tarô - mas sim esquemas científicos para acessar e ler informações espirituais. Essas informações são precisas, e devem ser seguidas à risca para que o efeito necessário seja atingido.

Fica claro pelo esquema acima, que um mesmo consulente pode utilizar procedimentos médicos, aconselhamento psicológico e processos espirituais para lidar com um único problema. Quem decide os caminhos é sempre o Ori do paciente, Ori que escolhe caminhos, Ori que permite que as energias invocadas atinjam o objetivo necessário. Mas a conexão com a espiritualidade fornece um sentido ao sofrimento, e isso é extremamente importante para dar suporte e sustentação aos tratamentos e cura.

Restabelecimento da energia – Ebós

Ebó é magia, realizada através do poder das mãos. Qualquer mão? Não, sempre a mão do sacerdote. Na cultura africana, o performador dos atos sagrados precisa ter nascido com a predestinação de ser sacerdote dos Orixás. Assim, não apenas passa por iniciações específicas, como também seu Ori e suas mãos apresentam qualidades específicas e especiais desde a encarnação no útero da mãe, mas ainda acentuadas e reforçadas por suas iniciações.

Um ebó começa na hora em que é revelado no oráculo. Ou seja, o oráculo, em qualquer forma (búzios, ikins, opele, obis, etc) deve ser levado extremamente a sério. Não se deve jogar por motivos fúteis, mas apenas por razões específicas e importantes. Também é importante salientar que os ebós, iniciações, etc, que o oráculo determinar **precisam** ser realizados. Ou o axé não será restabelecido.⁷

Ao contrário da crença generalizada, **não existem receitas para ebó**: cada Ori necessitará de ingredientes e procedimentos específicos dentro de uma mesma situação genérica. Ou seja, ebó não tem receita, mas tem regras. Essas questões **sempre** serão resolvidas através do oráculo, perguntando

- ao Ori do consulente: o que é necessário e **o que Ori vai aceitar**
- ao Odu que se apresenta no jogo: qual o caminho a seguir
- ao Orixá que está respondendo: quais suas exigências

Portanto, o primeiro passo para um ebó é o diagnóstico, feito através do oráculo. O sacerdote não é um adivinho, ele faz diagnóstico a partir dos dados que Odu, Exu, Ori e Orixás transmitem através do oráculo.

⁷ Um pesadelo para qualquer olhador de oráculos são as pessoas que pretendem apenas satisfazer curiosidade pelo jogo e não se dispõem a seguir as orientações. O oluô sabe que algo sério se apresentou e não será tratado. Energias negativas foram postas em ação e não serão dissipadas e substituídas por energias positivas.

O segundo passo é conversar com a pessoa que pediu o jogo e para quem o ebó foi indicado: seu Ori precisa aceitar, concordar e acreditar no ebó. Pois sem a anuência de Ori, nada pode ser feito.

Mais uma vez, fica claro como um jogo oracular é algo complexo e não deve ser tratado levemente. Trata-se de um conhecimento altamente especializado, obtido através das múltiplas experiências do olhador dentro da religião. O ebó proposto é uma troca, uma transmutação de energias. Essa troca será feita pelo sacerdote a partir do jogo oracular, e implica em todo seu conhecimento e precisão na manipulação de energias complexas até obter o axé necessário no caso específico. Ou seja, oráculo, ebó, iniciação, são trabalhos específicos. Como troca, precisa ser pago. Orixá e sacerdote não podem ser simplesmente usados, precisam ser vistos e tratados com dignidade, e trabalho feito, mesmo que espiritual, tem um preço.

Os ebós têm diversos objetivos: aumentar ou repor energias, curar doenças; atrair sorte; desobstruir caminhos; afastar pragas, invejas; eliminar a influência de seres espirituais que atrapalham o caminho. Ebó não se faz somente com elementos como animais, comidas, vegetais, banhos, e o que mais seja necessário em sua receita, mas com o poder de emi: as palavras e o axé que saem da boca do sacerdote.

Tipos de ebó

- 1. Preventivo** – o ebó que é feito no presente para evitar alguma consequência negativa no futuro.
- 2. Atrativo** – o cliente está com energia baixa ou em falta; o ebó busca melhorar ou trazer energia.
- 3. Curativo** – em casos de desequilíbrio já instalado, para potencializar o positivo.

Restabelecimento da energia – Iniciações

Às vezes – na maioria delas, na verdade – um ebó ou bori é suficiente para recolocar uma pessoa no eixo. Porém, há pessoas que nasceram

predestinadas a cultuar os Orixás de maneira mais íntima. Nesses casos, o oráculo indicará também iniciações.

“Há muitos caminhos para a Casa de meu pai”. Todas as práticas espirituais – Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Taoísmo, Budismo, Hinduísmo, Cultos Africanos, Cultos Xamânicos e tantos outros – são vertentes adequadas para atingir Eledunmare. Mas cada Ori reconhecerá apenas um caminho e apenas um caminho conduzirá aquele específico Ori ao cumprimento de seu predestino.

As iniciações são tão importantes e complexas que exigem uma meditação mais aprofundada.

Capítulo 6

Iniciações

Iniciações africanas e “feitura de santo”

Iniciar hinos ao deus é prerrogativa de homens felizes com seus mitos de augúrio, linguagem de catarse. Dádiva é manter a mente nas deidades.¹ Xenófanes

Harmonia universal

Como já dissemos, os ritos de iniciação tornaram-se necessários como forma de restabelecer a conexão Orum-Aiyê, rompida pelo comportamento negativo dos humanos perante a Lei Divina. Não apenas os humanos desejavam religar-se aos Orixás; estes também estavam saudosos dos humanos e pediram a Olorum uma fórmula que lhes permitisse voltar a freqüentar o Aiyê. Olodumare concordou, determinando que para isso os Orixás tomassem o corpo dos homens.

Há várias versões do mito, sendo esta a mais comum:

Oxum foi encarregada de preparar o corpo dos humanos e assim fez:

banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos (...) como as penas da galinha-d’angola. Vestiu-as com (...) panos (...) jóias e coroas. O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé* (...) Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado (que) atrairia o Orixá ao *ori* (...) Os Orixás agora tinham seus cavalos (...) enquanto os homens tocavam seus tambores. (...) Os Orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam.²

¹ Folha de São Paulo, *Caderno Mais*, p. 20, 3 out. 2004.

² Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos orixás*, p. 526-528.

Noutra versão, onde Oxum estava tão sozinha, mas tão sozinha que

resolveu fazer sua gente. Pegou uma galinha, catulou, raspou e pintou. Colocou na sua cabeça, no seu *ori*, o *oxu*. Fez, assim, o povo de santo; a primeira iaô, que é a galinha-d'angola.³

E outra, retirando o poder criativo das mãos femininas e passando para o masculino: Obaluaiê gostou tanto da galinha-d'angola, que resolveu fazer igual e

então ele tirou um iaô. Raspou esse iaô. (...) Pegou a cabeça e (...) fez o *adoxu*. E fez as pintinhas iguais às da galinha-d'angola. Se você reparar bem, a galinha-d'angola anda abaixadinha; a cabeça baixa como deve andar um iaô. A galinha d'angola só anda em bandos. Nós também... Daí foram surgindo filhos e filhas. E criou-se a seita.⁴

O primeiro (e impactante) ensinamento é o desejo do Transcendente de estar em contato íntimo com o Humano. Olorum não cria o Universo e os seres vivos apenas por criar, num ato gratuito. Ele tudo cria porque deseja intimidade, contato. Se tudo que está acima está embaixo, e tudo que está embaixo está encima; se fomos criados à imagem e semelhança de Deus; então, nossa solidão, nossa carência, nosso anseio de encontro e fusão, nossa sede de totalidade, isso também está em Deus. A criação é a busca por companhia, amor, fusão. Não, como na visão cristã, um plano de salvação - pois na visão africana não existe pecado, apenas comportamento justo ou injusto, decente ou torpe - mas um plano amoroso de ligação íntima e profunda entre o Criador e suas Criaturas.⁵

A solidão dos Orixás e dos homens é solucionada pela possessão: os humanos recebem e incorporam a energia divina e isso se transforma numa grande festa, onde é preciso dançar e comer.

³ Arno VOGEL, Marco A. S. MELLO e José.F.P. BARROS, *Galinha d'angola*, p.113.

⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵ Acho essencial a leitura de *Resposta a Jô*, onde Jung trata das mesmas questões no âmbito do Cristianismo e fazendo paralelos com sua teoria arquetípica.

Axé

A harmonia universal não é, para os africanos, um conceito abstrato, mas uma realidade material. O Cosmo não é matéria, mas uma energia que a tudo pervade, força única que se manifesta em todas as coisas criadas, por isso que *tudo* possui vida, inclusive o reino mineral (pedras, água, terra, metais). Essa força vital é chamada *axé*. A harmonia com essa força vital se caracteriza por felicidade, saúde, beleza; a desarmonia implica em doença, sofrimento, fadiga.

Como o *axé* está em todas as coisas, não se pode pensar em felicidade e harmonia apenas do ponto de vista individual, mas é preciso abranger todos os seres vivos. Na manutenção do equilíbrio cósmico, todos são responsáveis; a comunidade humana como um todo participa desse projeto cotidiano⁶; o erro de um é sentido por todos, o acerto de um é *axé* para todos. Nesse contexto em que o grupo é fundamental, o ser humano é um centro de relações, o local onde todas as linhas se cruzam: os *ara orum*, os seres humanos, os animais, as plantas, os minerais. Para as tradições africanas é impossível pensar no indivíduo separado do todo: de alguém assim não poderia provir a vida.

A felicidade do indivíduo encontra-se na felicidade do grupo, assim como a felicidade do grupo está na felicidade do indivíduo. Esta vocação à felicidade significa bem-estar, prosperidade, saúde, bens, paz, proteção e segurança. Para essas prerrogativas serem possíveis, é necessária a participação de todos em toda a vida da comunidade.⁷

⁶ No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less (...); any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee. "Nenhum homem é uma ilha, inteiramente isolado, todo homem é um pedaço do continente, uma parte do todo. Se um torrão de terra cair no mar, a Europa fica menor (...); a morte de qualquer homem me diminui, porque sou parte do gênero humano. E por isso não perguntai: Por quem os sinos doam; eles doam por vós." John Donne.

⁷ Wellington Santos RAMOS, *Significado do sacrifício no Candomblé*, p. 31.

Essa participação deve ser ativa, pois o axé não é uma energia estável, fixa, imutável, mas apresenta características peculiares.

O axé está intimamente ligado ao comportamento, ao caráter. Um homem bom, empático, que age de acordo com a Lei amorosa do universo, que se mantém ao lado dos Orixás – essa fórmula simples de ser Bom e Decente – esse homem está sempre com sua cota de axé carregada. Porém, comportamentos inadequados impedirão o carregamento do axé, gerando desgaste, cansaço, doenças.

Ou ainda: as conexões feitas em vidas passadas, pactos com seres invisíveis, ligações energéticas ativas entre encarnados e desencarnados, fazem com que o axé seja transmitido inter-mundos, causando desgaste.

Ou ainda: intervenções na energia como inveja, pragas, maldições,⁸ desgastam o axé de uma pessoa.

Ou mais: eventos físicos/naturais como epidemias, terremotos, tsunamis, enchentes, secas, etc, que colocam os seres vivos em perigo e desgastam o axé na busca de superação.

E assim sucessivamente, até que possamos concluir que o axé não é uma energia estável e de geração espontânea; com o uso, o axé se gasta, é consumido; portanto, precisa ser invocado e recarregado.

O trabalho de invocar e recarregar são os atos rituais – ebós, pactos, bori, oferendas, iniciações. Nesse trabalho, o adepto fará uso de substâncias ou elementos materiais que estão carregados de axé, pois para recarregar o axé, o meio principal é pelo *contato* com algo que dele esteja carregado. Podemos lembrar, por exemplo, o rito do bori, onde sobre a cabeça do adepto são colocadas uma série de elementos carregadas de axé e determinadas na consulta oracular (comidas dos Orixás, obi, penas de pássaros, velas, água, entre outros). Assim invocado, o axé pode ser transferido para outros seres ou objetos, gerando harmonia, limpeza de negatividade, renovação das forças e cura de doenças, ou seja, tem múltiplas finalidades.

⁸ No início era o Verbo. Para os africanos, a palavra é algo sagrado, com poder gigantesco. Portanto, pragas e maldições transformam-se em realidades negativas, devendo ser evitadas por adeptos dos Orixás.

Essa é a raiz essencial do sacrifício nos cultos de africanos: através do **contato**, a energia (axé) é transmitida de um ser para outro. E esse ato de transmissão de energia é o sacrifício.

O senso comum pensa em sacrifício nas religiões africanas como estando sempre relacionado ao sacrifício animal. Entretanto, *tudo é sacrifício*: a morte de um animal, tirar uma folha para um banho (a planta se oferece em sacrifício para gerar o banho ou o alimento), mas também varrer um chão ou fazer comida, porque o faxineiro e a cozinheira estão oferecendo sua energia, seu axé, que é recebido pelo Universo como oferta.

Nessa idéia de que tudo está interligado, que nada nem ninguém está isolado, que todos fazemos parte de uma rede inextricável de relações energéticas, todos os atos de contato são atos de troca. E não podemos nos mover no mundo sem tocar algo, desde o chão onde me apoio. Tudo é troca, e a pessoa humana se faz enquanto contato, enquanto um ponto numa rede infinita de relações que inclui todas as coisas existentes em todos os universos possíveis, e que tudo está vivo, mesmo o aparentemente inanimado, como as rochas ou a terra. Estamos permanentemente em sacrifício para algo/alguém, e permanentemente sendo alvo do sacrifício de alguém.

As tradições africanas apenas sistematizaram o sacrifício em rituais eficientes.

Outro ponto importante é que o axé tem qualidade variável, dependendo da combinação dos elementos que o geram. Portanto, sua recriação não pode ser aleatória. Quando alguma perturbação no axé (individual ou coletivo) é constatada, é preciso saber o que precisa ser feito, qual ritual específico deve ser implementado. A forma mais comum de acessar esse conhecimento é a consulta aos oráculos, mas os Orixás também podem se manifestar diretamente, por exemplo, através de sonhos ou premonições.

Assim, cada cerimônia ritual específica incluirá os diversos elementos dos reinos animal, vegetal e mineral; a combinação dos elementos fornecerá o axé necessário para aquele caso específico. Assim, um banho de

folhas contém apenas a energia da água e da(s) folha(s), um *ebó* incluirá comidas e temperos; um *bori* incluirá comidas e *ejé* animal; o rito de iniciação é o mais completo criador de axé, porque inclui elementos de todos os reinos: “sangue” animal, vegetal e mineral.

Sacrifício

Há diversas formas de sacrifício mas podemos pensar em duas formas básicas: o sacrifício pessoal e o envolvendo outras formas vivas.

Sacrifício pessoal é toda oferenda que o adepto faz de sua própria energia. Por exemplo: durante uma iniciação, ficar recolhido, dormir em esteira, tomar banho de folhas em horários prescritos, etc.

Também alguns ewos e quizilas podem ser vistos dessa forma. Por exemplo, alguém que gosta de ovos e recebe a recomendação de, por amor às Mães, não comê-los – já que o ovo é um dos mais elementares símbolos do feminino – estará fazendo um sacrifício, que sempre é uma troca: o adepto não come ovos por amor ao Orixá, o Orixá retribui com axé.⁹

O sacrifício envolvendo outras formas vivas inclui o banho de folhas (sacrifício de vegetais) ou animais.

Uma forma simples de entender o sacrifício animal nas Tradições africanas: ao ser criado, o ser humano utilizou uma parcela da energia constituinte da massa que o gerou (Eledunmare), e gastou essa energia em sua vida. A morte é simplesmente, do ponto de vista do equilíbrio do axé, a devolução dessa energia à Massa Original. O mesmo raciocínio vale em situações de desgaste do axé (por exemplo, doença): você gastou, você precisa repor.

Para que a morte ou doença não ocorra, é possível oferecer uma oferenda-substituta.¹⁰ Portanto, sempre que se pensa numa oferenda aos Orixás, qualquer que seja a combinação de elementos que contenha, deve-

⁹ Outros ewós fogem completamente dessa característica. Por exemplo, recomendações comportamentais como não praguejar ou não fazer julgamentos, que têm a ver com o caráter. Ou objetos de uso pessoal que não combinam com as energias trabalhadas por determinado Orixá, como adeptos de Obatalá não usarem coisas vermelhas na cabeça.

¹⁰ Juana E.dos SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 223.

se lembrar que uma parte dela está substituindo uma vida humana. Ou seja, os sacrifícios voltam-se, antes de qualquer coisa, “a enganar a morte”,¹¹ salvando ou trocando uma vida por outra. A oferenda-substituta estabelece uma comunicação entre Orum e Aiyé, entre o axé-gerador e o axé-filho, criador e criatura. É necessário muito conhecimento para saber qual a oferenda correta e quais são os itens e elementos a serem combinados. E mais uma vez lembrar que esse sacrifício não é necessariamente de sangue animal, mas de todos os elementos da natureza.

Tudo, todos os reinos da natureza, contém sangue: animal (sangue vermelho), mineral (sangue branco ou claro) e vegetal (sangue verde ou escuro). E sim, minerais também têm vida.¹²

Sangue é fonte de vida e vida é troca. A manipulação energética de folhas, grãos e sangue animal, realizada dentro do contexto sagrado, através de um sacerdote preparado para isso e com conhecimento do que está realizando, produz efeitos profundos, afastando doenças, evitando cirurgias, superando depressões. Ah, sim, estamos falando de magia. *E magia, antes de qualquer coisa, opera através de trocas: vida se paga com vida.*

É importante lembrar que, por melhor concebido e executado seja um ritual, seu efeito apenas será positivo dependendo do Ori do cada indivíduo-alvo, dentro do complexo de sua predestinação.

Resumindo, as religiões africanas têm por objetivo *religar* o humano e o divino, separados devido a uma falta humana. A religião é a forma privilegiada de restaurar ou manter a harmonia entre todas as coisas. Para superar essa divisão básica e restaurar a harmonia, o indivíduo deve se submeter aos ritos prescritos pelos oráculos.

¹¹ Ibid.

¹² A propósito, vale consultar a teoria de Rupert Sheldrake sobre *ressonância mórfica*.

Ritos performáticos

Os ritos de iniciação são milenares, portanto passaram pelo teste da práxis e são *ritos que funcionam*, são funcionais e eficazes, de fato alcançam aquilo que pretendem alcançar.

As tradições africanas se caracterizam por ritos performáticos, onde ocorre uma troca entre o sacerdote e o iniciado; a presença física, a palavra oral, os gestos, a materialidade dos elementos sacrificiais que estão sendo manipulados, tudo concorre para criar ritos *eficientes porque não exclusivamente simbólicos*, repletos da mais densa materialidade, e que apelam para o mais profundo do ser que está sendo iniciado.

Os ritos de iniciação têm esse nome graças a Cícero que, em sua obra *De Legibus*, comentando os Mistérios de Eleusis, diz que são iniciações (começos) porque “com eles aprendemos os primeiros princípios da vida”.¹³ Também são chamados ritos de iniciação porque os que se submetem a eles transformam-se de um tipo de ser humano em outro tipo, ou seja, iniciam outro momento ou ciclo de suas vidas.

Ritos liminares

O período de tempo compreendido entre o início e o final de um rito de iniciação é chamado de *período liminar*. Por liminar, entende-se a situação que constitui limite - ou ponto de passagem ou transição - de um indivíduo para uma nova categoria, ou posição.

Os ritos de passagem constituem-se num período liminar, pois performam transições entre estados, definindo-se “estados” como “uma condição relativamente fixa ou estável”.¹⁴ Essa é a característica principal e central dos ritos de iniciação ou de passagem: constituem-se num divisor de águas na vida dos que se submetem a eles, implicam numa transformação. Em termos de tempo, isso significa que, se os estados estiverem muito

¹³ Victor TURNER, *Betwixt and between*, p. 108.

¹⁴ Victor TURNER, *Betwixt and between*, p. 93.

separados entre si, os ritos de passagem podem cobrir grandes períodos de tempo: o tempo decorrido entre o nascimento e a morte de um indivíduo é um período liminar, e o nascimento e a morte são ritos de passagem.

Nas tradições africanas há iniciações poderosas que acontecem em um dia, como outras em três dias. Porém, a *grande iniciação*, dura, no mínimo, toda uma existência, pois o processo de autoconhecimento e aperfeiçoamento é infindável.¹⁵

Estrutura dos ritos de passagem

Embora diferentes no conteúdo específico, os ritos de passagem obedecem a certas regras estruturais comuns, sendo marcados por três fases: separação, margem (ou *limen*) e agregação. Por *separação*, entende-se o indivíduo ou grupo sendo destacado do ponto que, para efeito de análise, é considerado como fixo e é o ponto de partida. Durante o *período liminar*, a “passagem” propriamente dita (*limen*), o indivíduo permanece num estado ambíguo, pois já não possui todos os atributos de seu estado original, mas ainda não possui todos os atributos do estado para o qual se dirige. Na fase final, de *agregação*, a passagem foi consumada, uma nova condição estável foi atingida, e seus direitos e obrigações voltam a ser claros. Assim definidos, os ritos de passagem podem se aplicar a quaisquer mudanças: entrar na vida, conseguir um novo emprego, entrar para uma sociedade secreta ou viver uma iniciação religiosa.¹⁶

¹⁵ No Candomblé afro-brasileiro, a iniciação dura no mínimo 7 anos: começa quando um indivíduo se aproxima da religião e torna-se abiã; tem seu primeiro grande momento no rito da “feitura”, também chamado sumariamente de “raspagem”; seguem-se as “obrigações” de 1, 3, 5 e 7 anos, quando o processo termina e o adepto torna-se ebome, estando em condições de tornar-se um sacerdote, zelador de Orixás, e de abrir sua própria casa. As obrigações de 1, 3, 5 e 7 anos podem ser entendidas como *intermediárias*. Dizemos *no mínimo* sete anos porque cada adepto fará suas obrigações no ritmo que sua vida e suas finanças permitirem.

¹⁶ Por exemplo, no Candomblé, na separação o indivíduo é abiã; no *limen* torna-se iaô; na agregação atinge o status de ebome.

Limen

Os ritos africanos sempre serão marcados por cerimônias que claramente delimitam o período liminar: um banho de folhas, um ebó, um bori, o corte dos cabelos. Segue-se um período de reclusão, variável de acordo com a iniciação específica. A reclusão termina com o adepto sendo apresentado à comunidade. Para essa saída da reclusão, também haverá uma cerimônia: seu corpo será pintado, usará roupas de tal ou qual cor (ou inteiramente brancas), terá a possessão do Orixá invocado, e irá dançar ao som dos tambores sagrados o seu ritmo específico. A reclusão entre uma cerimônia e outra é necessária para proteger o indivíduo, pois, durante essa transição, o indivíduo não é nada e não está em lugar algum. Nesse período, o iniciando é tratado como assexuado. Assim, homens e mulheres dormem juntos na mesma esteira. Essa reclusão também se refere ao inverno, ao sono da natureza, à hibernação, ao sono da semente dentro da terra que permitirá sua eclosão na primavera, e à própria morte: morresse para um estado anterior e renasce-se para um novo estado.

Ao adentrar o espaço liminar, os neófitos não levam nada de seu mundo antigo: precisam usar roupas inteiramente brancas (ou melhor, sem cor); lavar-se de forma específica (sabões especiais, banhos de folhas) e em horários determinados; não podem se comunicar com seus parentes consangüíneos nem quaisquer pessoas que não pertençam ao culto; caso alguém “de fora” se aproxime, as portas são fechadas para escondê-lo; perde seu nome de origem; seu novo nome é fornecido pelo oráculo. Quando o período liminar está completo, a identidade se refaz, porém incorporando os novos atributos adquiridos graças à iniciação.

Limen e ori

Todos os rituais mais importantes dirigem-se à cabeça do adepto, ou seja, ao seu Ori. Ori é a consciência humana, a “cabeça” que conhece, aprende e guia. Ori é o princípio vital da existência humana.

Lembremos que tudo precisa passar por Ori, tudo depende da permissão de Ori, inclusive a ajuda que um Orixá pretenda conceder a um adepto: todo o progresso humano depende do que for sancionado por Ori.

Nos ritos, os banhos caem sobre a cabeça; o *ecodidé* é fixado nela; recebe os *efuns*, os obis, o *ejé* (quando houver); etc. Daí a grande responsabilidade dos babalaôs, babalorixás e ialorixás: ritos inadequados ou incorretamente realizados podem causar efeitos negativos na energia (e na vida) do adepto. Colocar a mão sobre o Ori de alguém é uma enorme responsabilidade.

Ori é individual, serve a apenas uma pessoa, enquanto os Orixás protegem a muitos. Portanto,

enquanto os Orixás são os intermediários entre os homens e Olodumare, o ori é o intermediário entre o homem e seu Orixá.¹⁷

Kò sí òòrisà tí i dà'ni gbè léhìn orí eni

Nenhum Orixá abençoa uma pessoa antes de seu ori.

Se o Ori de um homem não simpatiza com sua causa, nada poderá ser feito por outra divindade. Assim, o que Ori não sanciona não pode ser concedido nem por Olodumare nem pelos Orixás.

Ori e seu devoto uniram-se diante de Eludumare e Orunmilá antes da encarnação. Junto com Ori vieram os Orixás que devem ser cultuados, as iniciações que precisam ser feitas, o nome, a cidade de nascimento, ou seja, toda a predestinação de um ser. Porém, o caráter de alguém pode atrapalhar o curso de seu predestino. Ou então, *crenças limitantes* podem impedir que o axé dos Orixás chegue aos seus filhos. Por exemplo: uma mulher pode fazer pedidos e ebós para Oxum pedindo um parceiro, mas seu desejo não será atendido se ela não acreditar em amor.

Ou seja: não há progresso sem autoconhecimento. Não há bom destino sem que se limpe nossa cabeça de preconceitos e enjoamentos de classe, raça, etc. Mais uma vez: a felicidade de alguém é fruto de bom Ori + caráter = ações adequadas a si mesmo e ao meio ambiente.

¹⁷ Jose BENISTE, *Orun-Aiyé*, p. 137.

A filosofia africana, pois, também é uma psicologia, estimulando o autoconhecimento e o autodesenvolvimento como passos necessários da prática espiritual.

O culto a Ori inclui o *bori*¹⁸ ou *ibori*, que deve ser freqüente (no mínimo uma vez ao ano), e uma das mais importantes iniciações do Culto Tradicional Iorubá: a iniciação em Ifá-Orunmilá. Nessa iniciação, o baba-lô consulta o jogo divinatório e obtém acesso ao Odu de nascimento do adepto. Dessa forma, pode entender os caminhos de seu destino: qual(is) Orixá(s) precisa cultivar ou fazer iniciações; qual(is) pacto(s) foi(ram) feito(s) nessa e em outras existências, e como desfazê-los; quais as condutas, alimentos, hábitos, etc, que o favorecem – e portanto devem ser cultivados – e quais o prejudicam – devendo ser evitados – os famosos *ewó* (proibições quanto a alimentos, cores, condutas, comportamentos, etc).

Nossa cabeça é a nossa força propulsora pela vida, se ela não estiver com bons pensamentos, dificilmente você conseguirá obter alguma coisa em sua vida, seja espiritual ou material. Quando o Orí Inú está bem, tudo na vida corre bem.

Limen e ewó (quizilas)

Nesse estado intermediário, o neófito é considerado como fraco, vulnerável, um bebê precisando de proteção e nutrição especiais. Esse é um dos caminhos para se entender as diversas proibições a que está sujeito: não pode ingerir determinados alimentos, usar certas cores de roupa, cortar os cabelos, freqüentar velórios ou cemitérios, e muitas outras que, em geral, estão relacionados com a questão de não misturar sua energia, tornada pura pelo ritual, com energias impuras (a carne dos animais, as cores das roupas, o espírito dos mortos).

Algumas dessas proibições cessarão com o final do período liminar; outras, irão acompanhá-lo para sempre (*ewos*, o Culto Tradicional, *quizilas* no Candomblé). A obediência a essas restrições é crucial para o

¹⁸ vide Glossário

iniciado, e seu descumprimento significa o afastamento da energia gerada pela iniciação.

Outra forma de entender os ewos é: são maneiras do adepto cumprir seu predestino: cada ewo ajuda a adquirir, fortalecer ou afastar energias positivas e negativas (por exemplo, certos alimentos são recomendados, outros devem ser evitados); ajudam a fortalecer o caráter (caso dos ewos comportamentais, como por exemplo, não mentir ou louvar o feminino). Os ewos, no caso do Culto Africano, são particulares e pessoais, cada qual tem suas recomendações dependendo do seu Odu principal, do seu predestino e de cada Ori, e são revelados no curso da iniciação. No Candomblé, as quizilas são gerais, referindo-se a determinado Orixá (adeptos de Oxalá devem vestir branco e não podem comer azeite de dendê, por exemplo) e já estão prescritas na Tradição.¹⁹

As quizilas não influem apenas sobre o adepto, mas sobre toda a comunidade. De fato, se todas as coisas estão interligadas pelo axé, a harmonia de um implica em estar em harmonia com toda a comunidade e com todos os seres vivos.

Limem e invisibilidade

No Candomblé, a “invisibilidade” do iniciando se confirma através de vários sinais: deve andar de cabeça baixa; não pode olhar os mais velhos nos olhos nem sentar-se no mesmo nível deles; deve prestar reverência aos mais velhos, prostrando-se no chão ou “arriando” a cabeça nos pés dos mais sábios; às vezes, não pode comer nem beber em utensílios comuns; geralmente, deve dormir na esteira; não pode argumentar com os mais velhos quando receber uma orientação ou uma repreensão.

No Culto Tradicional as regras são um pouco menos duras, mas em geral obedecem ao mesmo esquema.

¹⁹ Não há punição dos Orixás, mas o rompimento de ewós tem conseqüências. Por exemplo, no caso da ingestão de comidas proibidas, é possível que o sujeito tenha vômitos, alergias ou diarreias; ou, no caso do contato com energias impuras, que seus fios de contas rompam-se. De qualquer modo, em toda casa de santo contam-se inúmeras histórias sobre a “ximba” recebida por filhos rebeldes.

Limem e regras de conduta

Todo esse processo, com sua complexidade, faz nascer no grupo dos neófitos, e entre eles e seus instrutores, laços de um tipo bastante específico: entre os primeiros, igualdade; entre os últimos, completa autoridade e completa submissão. Os instrutores serão “babas” (pais) e “iyas” (mães); os neófitos serão “irmãos”.

No Candomblé, as regras de conduta são em muito maior numero que no Culto Tradicional. A Grande Iniciação, no Candomblé, dura 7 anos, quando o adepto vai de *abiã* (postulante) a *iawo* (iniciado) e chega a *ebome* (“o mais velho”), através das “obrigações” ou iniciações intermediárias de 1, 3 e 5 anos. À medida que as obrigações vão sendo feitas e o status de *ebome* se aproxima, as restrições diminuem: após a obrigação de três anos, a prostração no chão é substituída por apenas bater a cabeça no chão; o *iaô* já pode participar de algumas cerimônias como, por exemplo, passar o *bori* na cabeça de um iniciante. Após a obrigação de cinco anos, todos os mais novos devem cumprimentá-lo com respeito. Quando o status de *ebome* é atingido, passa a ser chamado por seu nome civil, pode comer e beber em vidro, usar talheres, além de participar ativamente dos ritos privados, dos quais a essa altura deve ter total conhecimento (por exemplo, deverá dominar o jogo de búzios). Claro que, ao mesmo tempo, também são aumentadas suas responsabilidades e deveres: cuidar do bom andamento da “roça”, estar presente aos rituais, dar bom exemplo aos *iaôs*, por exemplo.

Em sua situação inicial, o *abiã* não tem nenhuma obrigação com a religião; no estado liminar, tem pais e mães que o guiam e ensinam todas as obrigações (como fazer as comidas de santo, os temperos adequados, as cantigas, os mitos, os passos da dança, as roupas a serem usadas etc.); no estado final, torna-se ele mesmo um Pai ou Mãe (*babalorixá* ou *ialorixá*),

e passa a ter a função de guiar os outros, com direitos e deveres claros para com seu Orixá e sua comunidade.²⁰

Já no Culto Tradicional, cada iniciação tem um peso e valor em si; não existe a seqüência linear temporal do Candomblé. O adepto não começa numa posição e caminha para chegar a outro ponto, mas faz uma série de iniciações de valor único; por exemplo: iniciação em Exu, ou Oxum, ou Egbe, etc. A primeira iniciação em geral é a Ifá-Orunmilá, pois é nela que o Babalô encontra (no oráculo) o Odu regente do adepto e, a partir do Odu, determina quais iniciações serão feitas, quais as mais urgentes, ebós, etc. Cada iniciação atrai um Orixá e uma energia específica, necessários ao adepto para cumprir seu predestino, aprimorar seu caráter e ter mais felicidade e progresso no Aiyê. Nesse caminho, pode ser que os oráculos revelem a necessidade de seguir o caminho do sacerdócio mas, caso isso não aconteça, o adepto não chegará a um lugar específico (como o ebome no Candomblé), apenas fará o que for necessário para sua vida e seu crescimento pessoal.

Ao entrar para um Ilê, uma pessoa educada nos valores judaico-cristãos pode enfrentar grandes crises ao se defrontar com regras e conceitos muito diversos, começando pela noção de “família”, envolvendo a vida em comunidade, respeito pelos mais velhos (de idade e de Orixá), os antepassados.

Ao incorporar todos esses valores religiosos e comportamentais nas religiões brasileiras, os africanos escravizados provavelmente tentavam manter viva sua cultura original. O amálgama possível, nas condições da escravidão, foi esse: religião, traços sociais e culturais num mesmo cadinho, resultando nas religiões afro-brasileiras como as conhecemos. A norma é acima de tudo cultural: o que está em jogo são os interesses coletivos, a sobrevivência da comunidade, que se sobrepõe às necessidades

²⁰ Acho importante aqui remarcar que o Candomblé é uma religião afrobrasileira em constante evolução, e suas regras nem sempre foram as mesmas, conforme relata Pai Agenor: No meu tempo não (...) tinha essa história de não poder encarar o pai de santo, de não poder sentar com ele à mesa, ou em assentos com a mesma altura. Os africanos impunham e exigiam respeito, sim, mas de forma natural. Esse tipo de proibição é coisa de alguns baianos – e de alguns cariocas também. *Um vento sagrado*, p. 58

interiores ou emocionais. Entretanto, grandes são as conseqüências na psique de cada indivíduo confrontado com essas normas culturais.

Porém, em relação aos princípios de autoridade dentro do Candomblé, podemos pensar que houve uma recrudescimento de alguns aspectos, como a prostração ou obediência cega ao líder como um mecanismo de compensação para as humilhações sofridas pelos babalorixá e ialorixá durante a escravidão e, depois da abolição, adotando essa postura de soberanos absolutos como forma de compensar os abusos sofridos. O que significa que os abusos internalizados estariam sendo repetidos dentro da religião.

Se considerarmos as definições da Antropologia, segundo as quais o grupo liminar é “uma comunidade ou comitê de camaradas e não uma estrutura de posições distribuídas hierarquicamente”,²¹ a autoridade dos mais velhos não é hierárquica ou legal, mas devida ao fato de os mais velhos encarnarem a autoridade tradicional, de quem já passou antes pelos mesmos passos e, portanto, sabe como trilhar esses caminhos.

O respeito pelos mais velhos deve ser entendido não em termos de idade, mas *anterioridade no tempo*. Em sociedades africanas, a anterioridade no tempo garante uma série de direitos sociais, e esse conceito foi estendido para a religião. É por isso que o ebome tem mais autoridade que o iaô, e o dofono mais que o fomo: sua iniciação é anterior no tempo; o Orixá regente é *mais velho*, pois *nasceu* antes, mesmo que minutos antes. As civilizações e culturas tradicionais respeitam seus anciãos.

Nascimento

Podemos entender o período liminar como um momento especial, onde ocorre um renascimento não apenas simbólico, mas real. De fato, os símbolos que acompanham o período liminar, nas mais diversas sociedades, costumam referir-se

²¹ Victor TURNER, p. 100.

à biologia da morte, decomposição, catabolismo e outros processos físicos (bem como a) processos de gestação e parto.²² Há um conhecimento ou *gnose* que se obtém no período liminar (e que age sobre o neófito) como uma matriz pressiona e marca a cera quente.²³

Esses simbolismos referem-se à situação liminar em que o neófito está nem vivo nem morto, e tanto vivo quanto morto, pois, efetivamente, morre para um estado de ser e nasce para outro.

A idéia de nascimento é reforçada pelo estado de “pobreza sagrada”. Na *agregação*, o ser novo, que acaba de nascer, possui *nada*, é um outro, diferente do que era quando entrou. Essa questão é alvo de uma cerimônia especial no Candomblé, o *Panam*, onde o iniciado recebe da comunidade um saco de farinha, uma esteira, uma garrafa de *abô* e um pouco de dinheiro. Ou seja, tem o que comer, onde dormir, como se purificar e como comprar o que lhe for necessário. E também lhe é lembrado que, em tempos de crise, se nada tiver, tem sua “família” e a “casa de santo”, onde poderá morar (o que de fato acontece com desempregados, por exemplo). Na Bahia, é comum adeptos construírem casas no terreiro da roça, onde moram com toda sua família.

Pessoa

Mas quem é a pessoa que surge depois do grande rito de passagem?

Essa “pessoa” não está baseada na concepção psicológica ocidental tradicional (centrada na “personalidade”²⁴), substituindo-a por outra que é o resultado da articulação entre ritos e mitos, inconsciente individual e coletivo, protótipos e arquétipos.

Todas as pessoas deram uma grande importância ao momento ritual de suas iniciações. Isto se deve na medida em que (..) aquele que se submete à iniciação

²² Victor TURNER, *Betwixt and between*, p. 96.

²³ *Ibid.*, p. 102. (grifo nosso)

²⁴ “Núcleo interior do sujeito que aglutina os seus atributos psíquicos peculiares”. Patrícia BIRMAN, *Fazer estilo criando gêneros*, p. 34.

(...) procede a uma alteração no estatuto da pessoa por intermédio de uma minuciosa manipulação ritual.²⁵

O rito de passagem é uma transformação ontológica; não significa apenas uma mudança mecânica, mas uma transformação profunda, que atinge a totalidade do iniciado: não significa receber ou acumular conhecimentos, mas uma mudança no ser.

O adepto que cumpre a integralidade dos ritos torna-se, na feliz expressão de Juana E. dos Santos, um verdadeiro altar vivo onde pode ser invocada a presença do Orixá:

Forças sobrenaturais, princípios simbólicos reguladores dos fenômenos cósmicos, sociais e individuais são incorporados, conhecidos, vividos através da experiência da possessão (...) durante a qual o mundo histórico, psicológico, étnico e cósmico *Nagô* se reatualiza (..) num tempo recriado *aqui e agora*, dramatizado numa experiência pessoal (...). A doutrina só pode ser compreendida na medida em que ela é vivida através da experiência ritual (...) o conhecimento só tem significado quando incorporado de modo ativo.²⁶

No caso brasileiro, esses ritos se apossam de um indivíduo educado na tradição individualista e personalista européia, e o transformam num ser apoiado num tripé comportamental: a personalidade individual, a comunidade, o transe com o Orixá. Claro que essa transformação não é simples. Entendemos a entrada para o Candomblé ou Culto Tradicional como um processo de “conversão” e não podemos deixar de fazer algumas considerações a esse respeito.

Conversão: pelo amor ou pela dor

Tradicionalmente, a conversão tem sido estudada pela Psicologia a partir de duas perspectivas: a *interna* (o que se passa no interior do indivíduo), e a *externa* (privilegia o que se passa no nível social e grupal). Ao

²⁵ Ibid., p. 32.

²⁶ Juana E. dos SANTOS, *Os nagô e a morte*, p. 44-45.

primeiro grupo pertencerão expressões como “crise pessoal”, “busca espiritual”, “revelação”, enquanto no segundo grupo surgirão conceitos como “grupo de referência”, “pertença”, “identidade”, etc.

As pesquisas revelam imensa diversidade de motivos para a aproximação: falta de paz interior, depressão, tendências suicidas, busca de religiosidade, resgate da fé, problemas de saúde, relacionamentos amorosos, desemprego.

Cultural e socialmente, é preciso lembrar as características da religiosidade brasileira, principalmente a definida como “religiosidade popular”, e sua longa convivência com o sincretismo afro-cristão. De fato, nos momentos de crise é comum que se faça uma promessa ao santo de devoção, que se tome um “passe” no centro espírita, que se procure um pai de santo, cartomante, ou todas as opções simultaneamente. Então, chegar ao “centro” não é grande problema. Uma vez dentro da casa de santo, os Orixás podem se manifestar. Não é incomum ver pessoas que freqüentam um *xirê* apenas por curiosidade entrar em transe, ou cair aos pés de um Orixá que está dançando. A esse evento chama-se “bolar no santo”.

Outras pessoas podem ter sonhos inexplicáveis, adoecer ou, ao consultar os búzios, saber que foi escolhida pelos Orixás. Outros se iniciam graças ao apoio recebido da comunidade: a família espiritual torna-se família concreta, laços de amizade se estreitam, a pessoa passa ter um sentido muito forte de pertença e reconhecimento dentro do grupo. Isso cura e regenera sensações de abandono e mesmo traumas anteriores.

Uma fala recorrente entre os adeptos é que “ao Orixá se chega pelo amor ou pela dor”: em busca de um caminho espiritual ou para tentar amenizar crises de doença, desemprego, lutos, perdas amorosas.

Uma dificuldade especial para os ocidentais é a questão do transe ou possessão. As angustias nesse aspecto são muitas: eu deveria ficar completamente inconsciente? Por que eu me lembro de coisas que aconteceram durante o transe? Era mesmo o Orixá ou era eu mesmo, “fingindo sem querer”? Posso controlar o transe? Estou apenas obedecendo aos sinais programados?

O processo de conversão pode ser intensificado pelas características refinadíssimas das iniciações, de maneira que, durante seu percurso, o adepto vai colhendo evidências de que o que está vivendo é verdadeiro: “provas” de que o Orixá existe e se manifesta. Como, por exemplo, a surpresa quando o Orixá “responde” a estímulos que ele, adepto, desconhecia, como uma música, uma reza, o chamado de um atabaque ou uma bebida especial. Ao longo do tempo, as dúvidas do adepto vão tornando-se mais tênues, e sua fé no Orixá, aumenta.

Outra situação que alivia as dúvidas é o fato de que pessoas diferentes, de culturas e classes sociais diferentes, submetidas aos mesmos rituais, respondem da mesma maneira. É o aspecto performático dos rituais que, garantindo a eficácia, comprovam sua veracidade. As religiões afro-brasileiras não contam com ensinamentos sistemáticos, escritos: o que se busca é, fundamentalmente, que o adepto se identifique de tal forma com o arquétipo do Orixá que passe a viver essa dimensão mística como algo intrinsecamente seu.

Uma iniciação não comporta principalmente a revelação de um segredo ao noviço (...). Consiste em criar no noviço (...) uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do Orixá.²⁷

Complexo Orixá-Exu-Erê

Precisamos lembrar que um adepto não está relacionado com apenas um Orixá, mas com vários ao mesmo tempo. Vamos fazer a distinção entre o Candomblé e o Culto Tradicional Africano.

No caso do Candomblé, a melhor definição é como segue:

Cada pessoa tem um Orixá principal, o chamado Olori, do qual se diz que ele rege a cabeça dessa pessoa e deste Orixá a pessoa é filho(a). Além deste, cada indivíduo é influenciado por outros Orixás. Por causa da influência de diversos Orixás sobre uma pessoa é que se explica a diferença de caráter existente entre

²⁷ Pierre VERGER, *Notas ao culto dos orixás e voduns*, p. 82.

os filhos dum mesmo Orixá. As diversas combinações formam a genuinidade de cada indivíduo e a pertença a um Orixá principal é responsável pelas características comuns entre os filhos de um mesmo Orixá.²⁸

Além dos Orixás que compõem o enredo, cada adepto ainda possui um Erê e um Exu. Essa situação é tão importante que se pode pensar

num complexo Orixá-Exu-Erê.²⁹

O Erê, em geral entendido como sendo “a propriedade ‘infantil’ do Orixá e/ou seu intérprete”,³⁰ manifesta-se já na primeira iniciação. É comum que o Erê se apresente depois do transe mais profundo com o Orixá; o transe dos Erês é mais “leve” ou superficial, propiciando que o adepto utilize a voz, ou seja, os Erês “falam” e, dessa forma, podem transmitir mensagens dos Orixás. Por isso que os Erês às vezes são descritos como “intérpretes do Orixá”.

Os Erês são considerados sábios, pois ligados diretamente aos Orixás; transmitem mensagens importantes; podem dar consultas sobre problemas e trazer receitas de ebós. É importante lembrar que o Erê, tal como acontece no Candomblé (e Umbanda) é figura inteiramente desconhecida na África. Os africanos não conhecem nenhuma manifestação espiritual de comportamento infantil, chupando o dedo, falando tatibitate, usando brinquedos. Em todos meus anos de pesquisa sobre as religiões afrobrasileiras, não descobri pistas que ajudem a entender a figura do Erê, única e exclusivamente brasileira.

O Exu pessoal de cada adepto é, em geral, assentado durante a obrigação de um ano. Sua função principal é ser a ligação entre o adepto e o Orixá. O juntó, em geral, é assentado durante a obrigação de três anos. Outros Orixás que precisem ser assentados o serão até a obrigação de cinco anos. Claro que todas essas normas estão sujeitas às necessidades

²⁸ Volney BARKENBROCK, *A experiência dos orixás*, p. 252.

²⁹ Roger BASTIDE, *O candomblé da Bahia*, p. 217.

³⁰ Volney BERKENBROCK, *A experiência dos Orixás*, p. 287.

individuais, conforme as consultas ao oráculo, os sonhos, o estado de saúde física e mental do iniciando etc.

No Candomblé, a possessão fica restrita ao “orixá de cabeça” e ao juntó, e sempre ao erê. Já no Culto Tradicional a situação é bem diferente. Em geral, a primeira iniciação é em Ifá-Orunmilá, onde são revelados o Odu e as iniciações necessárias. O que se busca não é um Orixá principal e outros que formam uma “família” ou corrente, mas todas as energias necessárias para o adepto. Por energias aqui se entendem iniciações a diversos Orixás, bori e ebós especiais, apresentação e pactos feitos a Orixás diversos. A possessão pode ocorrer em tantos Orixás quanto forem necessários. O que se contempla no Culto não é o Orixá, mas o Ori do adepto, e quais são as energias necessárias para que ele cumpra seu predestino (revelado na iniciação de Ifá e sempre obedecendo ao Odu).

De qualquer modo, todo ser que vive no Aiyé “carrega em si algo do Orum”,³¹ que são os Orixás. Essa ligação não é fruto de escolha, acaso ou simpatia, mas é parte da essência mesma dos seres. Talvez a grande falha humana seja o fato de não reconhecermos que dentro de cada um está a essência divina. A sensação de ser um ego isolado, único, conduz ao isolamento, à fragmentação e, no limite, à neurose e à doença mental.

Nessa perspectiva, a definição de pessoa, que é ao mesmo tempo o conceito de “pessoa saudável”, é aquela que reconhece ser parte do divino, ser movida pela essência divina dentro de si e, portanto, ser igual, semelhante, a tudo o que existe em todos os mundos possíveis, criados a partir da mesma essência. O fim do sofrimento, a saúde mental, é assumir-se como sendo apenas um elo de uma cadeia de eventos intercomunicados e infinita. A harmonia é algo que se obtém ao deixar-se levar pela energia do Orixá, que não é a harmonia entre um ser humano e outra entidade distante de si mesmo, mas entre um ser e sua própria essência; *não tornar-se um com seu Orixá, lembrar-se que sempre se foi um com seu Orixá*. Daí a grande importância do transe, ponto axial e máximo do ritual religioso.

³¹ Pierre VERGER, *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns*, p. 276.

Transe

A manifestação por excelência dos Orixás - e também a evidência de que todos os rituais foram realizados corretamente - é o adepto “responder” ao chamado dos Orixás, ou seja, o transe ou possessão.

Sendo imateriais, os Orixás somente podem manifestar-se através de seus iaôs (...), incorporando-se neles. “Os iaôs tornam-se os Orixás”.³²

O objetivo do transe é refazer a harmonia perdida entre o divino e o humano; eliminar, mesmo que momentaneamente, a fratura entre os mundos. No transe, o equilíbrio é refeito: o Orixá vem à terra, o humano “porta” o divino, a harmonia está refeita. Foi para isso que os adeptos tomaram banhos de folhas, passaram dias recolhidos num quarto fechado, raspam suas cabeças, aprenderam danças e cantigas, foram pintados com tintas coloridas, costuraram belos vestidos; foi para isso que os ogãs aprenderam os toques dos atabaques e as equedes vestiram os “santos”: agora é o grande momento. Os Orixás se manifestam, dançam, soltam seus *ilás*, abraçam e abençoam os presentes.

Evento de extrema importância, o transe não deve ocorrer em qualquer lugar ou situação; deve acontecer na casa de culto, onde o adepto esteja protegido e possa ser cuidado; deve obedecer às regras da religião (o iniciado entrar em transe ao ouvir o toque ou cantiga de seu Orixá, ou durante uma cerimônia que peça a incorporação). O transe descontrolado é típico das pessoas que ainda não passaram pelas iniciações, portanto, de Orixás que estão “pedindo passagem”, mas ainda não “nasceram” adequadamente.

Essa aprendizagem se dá em dois níveis: *consciente*, quando o adepto aprende as danças, cantigas, rezas, comidas de seu Orixá; *inconsciente*,

³² Ibid. p. 29.

todos os rituais e símbolos que foram realizados no ori e que “atraem” o Orixá para o adepto.³³

Não se trata de “possessão” no sentido de outra consciência possuir / dividir o espaço com o ser humano, mas da manifestação de uma força/energia do Orum no Aiyê. ***O iniciado é o ponto de intersecção entre os dois mundos; em seu ori estão presentes: sua personalidade individual (sua “pequena personalidade”) e a personalidade arquetípica do Orixá (sua “grande personalidade”).***

Não fugiremos de autores importantes que pensaram explicações psicológicas e não-religiosas para o transe.

A possessão poderia ser um tipo de psicodrama, onde o adepto manifesta tendências próprias (inconscientes e banidas pelo ego como “sombrias”) através da “personalidade” do Orixá; o transe poderia colaborar para sublimar essas tendências. Por exemplo, uma pessoa que reprimisse sua agressividade poderia assumir a personalidade de Ogum; uma personalidade masoquista poderia sublimar impulsos autodestrutivos assumindo Obaluaiê; e assim sucessivamente. O resultado seria alívio e harmonia na personalidade do adepto. Essa teoria, mais próxima da Psicanálise, é particularmente aceita e defendida por Roger Bastide.³⁴

Outra hipótese seria o transe como manifestação de protótipos históricos e culturais armazenados no inconsciente, liberados através de rituais que, também eles, são protótipos do inconsciente coletivo. A harmonia sentida pelo adepto seria o resultado da liberação, durante o transe, de conteúdos reprimidos, bem como a sensação inefável de identificação com protótipos numinosos. Essa hipótese, mais próxima da Psicologia Analítica, é defendida por Price Mars.³⁵

Ou ainda, os transe poderiam ser

³³ Estes são os famosos “segredos” da religião dos Orixás: a estruturação dos ritos, os instrumentos, as folhas etc., que atraem os Orixás para o ori do adepto; como se tratam de momentos sagrados, estão reservados para os que vão se iniciar; são, simplesmente, o lado reservado - ou esotérico - da religião.

³⁴ *Apud* Pierre VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 87-88.

³⁵ *Ibid.*, p. 88-89.

um reflexo condicionado, que reage normalmente a um dado estímulo, em determinadas circunstâncias e em uma atmosfera de aceitação e até mesmo de pressão social. O fenômeno de mudança momentânea da personalidade permite a um indivíduo encontrar compensações às frustrações da vida cotidiana, ao encarnar um deus, e liberar seu eu reprimido por meio da exteriorização inconsciente de suas tendências ocultas. (...) Entretanto, em lugar da sugestão provocada do exterior, teria um caráter de autossugestão, pois essas manifestações corresponderiam a tendências reais, ressuscitadas das profundezas do inconsciente, durante a iniciação do adoxu. Estaríamos na presença de um reflexo ressuscitado, e não de um reflexo condicionado.³⁶

Embora utilize termos que nos parecem pouco adequados, como “descida” (o Orum não é um “lugar” “lá em cima” mas um estado de ser que a tudo permeia) e “possessão” (preferimos transe, evitando ilações com “possessão demoníaca”, conceito cristão que implica em ausência total da consciência do “possuído”, o que não ocorre no transe dos iaôs), as definições de M. Augé são interessantes o suficiente para serem utilizadas neste contexto, desde que sejamos cuidadosos com a linguagem utilizada pelo autor.

Assim, para Augé, o transe é um evento caracterizado por uma presença (do “possuidor” no corpo do “possuído”) e uma ausência (do “possuído” em seu próprio corpo):

é um outro que não ele que se expressa e se dirige a outros que não ele, mesmo que estes últimos constituam uma coletividade da qual ele faz parte: (...) seu corpo (...) não passa de uma mediação ou de um médium.³⁷

Nesse sentido, o médium é um ator, dirigindo-se aos espectadores com um tipo de representação preciso e estruturado pelos mitos (o simbólico é inteiramente social, e as Potências estão claramente repertoriadas e descritas): o transe não deve apresentar surpresas; pelo contrário, obedece às regras prescritas. Porém, o médium é ao mesmo tempo um não

³⁶ Ibid., p. 90.

³⁷ Marc AUGÉ, op. cit., p. 35-36.

ator, se pensarmos que não está inteiramente consciente (em parte está ausente para permitir a manifestação daquele que o “ocupa”).

Assim, Augé reconhece que ***o transe é uma encruzilhada***, a relação de um ser com um outro, onde “a potência que possui não é completamente estranha à pessoa possuída”³⁸ da mesma forma que não é estranha aos espectadores: uma Potência, que é parte constituinte de seu adepto, manifesta-se nele como sendo um “à parte” daquele é seu portador, que se “retira” para que a Potência se manifeste, ao mesmo tempo ausente e presente, inconsciente e consciente.

A questão de boa ou má fé por parte do médium é inteiramente supérflua, e nem precisa ser colocada, desde que se trata de uma identidade íntima entre a Potência e seu portador. Da mesma forma com a inconsciência durante o transe:

a tensão identitária torna impossível qualquer concepção absolutamente alternativa da personalidade.³⁹

O que está presente ali é esse cruzamento compósito de adepto e Orixá, relação de alteridade de um consigo mesmo, um outro que na verdade é íntimo do um, ou, nas palavras precisas e poderosas de um informante de Bernard Maupoil

seu vodum se acha no seu próprio rim. A vida não cochicha no ouvido das pessoas: é no seu próprio rim que ela fala.⁴⁰

As Potências que se manifestam no adepto durante o transe se parecem com ele porque já estavam nele, como essência ou virtualidade. E o adepto se parece com o Orixá que nele se manifesta porque essencialmente é constituído por ele.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. p. 53-54.

⁴⁰ Citado em Marc AUGÉ, op. cit., p. 54.

Como não encontra uma explicação adequada para essas experiências, o antigo paradigma tende a interpretar esses momentos de cruzamento entre os dois modos de consciência como fenômenos patológicos. Essa idéia do transe como estado psicótico, com perda do senso de realidade, delírio etc., é muito comum na ciência psicológica e psiquiátrica ocidentais:

(Os que estudaram os fenômenos dos transe nas religiões afro-brasileiras) procuraram ligar os fenômenos a outros conhecidos e de caráter patológico, como a histeria, a autossugestão, o hipnotismo, e classificaram os transe nos quadros comuns da psiquiatria. Se (...) fosse um fenômeno patológico, ou ainda se fosse apenas uma espécie de método psicanalítico para controlar a histeria, não encontraríamos nada mais do que movimentos desordenados, convulsões, ou então um ritual simbólico semelhante ao de certos traumatismos infantis, análogos aos rituais de doentes tão bem descritos por Freud.⁴¹

Porém, no transe, longe de estar em dissociação, a pessoa está, mais que nunca, completa: num ambiente seguro, cercado por pessoas que o protegem, sustentado pelo som dos atabaques que ao mesmo tempo chamam e sustentam seu transe, visto por espectadores que entendem o momento vivido e reconhecem a Potência que ali se revela, o adepto pode mostrar-se como esse cruzamento entre o humano e o divino, entre o inconsciente pessoal e o arquétipo transcendente, entre a pessoa humana e sua essência.

Reforçaremos a questão da rigidez dos ritos que presidem o transe nas religiões africanas e afro-brasileiras, e que inclui os mais mínimos detalhes, desde a roupa que o adepto veste até os movimentos que performa.

A ordem estrutural do transe o distancia de fenômenos patológicos, a não ser que possamos acreditar que milhares de pessoas, em diversos locais diferentes, sem conhecimento uns dos outros, pudessem repetir os mesmos gestos dentro de uma mesma estrutura, e que essa ordem fosse sempre a expressão de sentimentos desordenados. Numa entrevista,

⁴¹ Roger BASTIDE, *O candomblé do Brasil*, p. 188.

comentando a afirmação de que o êxtase místico é um fenômeno esquizofrênico ou aproximado da esquizofrenia, o filósofo norteamericano Ken Wilber lembra que o mestre zen-budista Hakuin formou 83 discípulos que, juntos, reformaram, revitalizaram e organizaram o Budismo japonês. Ora, oitenta e três esquizofrênicos alucinando são incapazes de organizar uma ida coletiva ao banheiro, quanto mais organizar toda uma religião em todo um país! ⁴²

Mais ainda, nossa hipótese é que estar livre para manifestar a Essência dentro de um ambiente protegido, num transe ritual estruturado, com começo, meio e fim prescritos, permite ao adepto encontrar alívio para ansiedades, medos e angústias: ele sente-se limpo e harmonizado pelos ritos, ligado à energia universal, conectado com a comunidade que o suporta, útil para a restauração da energia do mundo. O transe é um momento de plenitude, entrega, superação e sublimação de medos; nele, o homem sente-se maior que si mesmo, integrado, harmônico.

Ritos eficientes

É importante lembrar que os ritos não dependem de *fé* para atingir seus objetivos. O rito tem um significado específico e material, e sua realização correta atinge os objetivos, independente da vontade daquele se submete a eles. De certa forma, é como se um rito fosse um antibiótico: sua eficácia não depende de crença, mas da correta administração.

Por outro lado, não podemos esquecer que Ori precisa aceitar e permitir que o rito aconteça. Então, embora não careça de fé, os ritos precisam de autorização de Ori para sua eficácia ser completa.

Porém, embora os ritos resolvam inúmeros problemas, não podemos ter a ingenuidade de acreditar que todos os problemas se resolvem pela adesão religiosa. A vida de um homem é a soma das qualidades de seu Ori *mais* os atos que executa durante sua vida; sua conduta, para ser favorável, deve incluir comportamentos gentis, agradáveis, delicados e sensatos; as

⁴² Ken & Treya WILBER, *Grace and grit*, cap. 5.

ações de uma pessoa podem alterar sua vida, negativa ou positivamente, assim como as relações que estabelece com outros seres ou com a natureza. Esses bons comportamentos incluem: cultivo da relação com o(s) Orixá(s) regente(s), inclusive o correto cumprimento dos ewós; relação com os irmãos da comunidade; comportamento correto na vida civil. Ou seja, além dos rituais religiosos há uma série de atos e comportamentos que serão de exclusiva responsabilidade do adepto.

Capítulo 7

Considerações finais sobre Candomblé e Culto Tradicional Africano

Não podemos simplesmente transplantar para o Brasil, de maneira acrítica, conceitos desenvolvidos para o estudo de sociedades africanas, uma vez que o *Candomblé não é uma religião africana, mas uma religião brasileira com raízes africanas*, resultado de um longo processo que se iniciou com africanos escravizados nas senzalas e culminou em “roças” tipicamente urbanas, freqüentadas por adeptos de todas as etnias, classes sociais e níveis de escolaridade. Uma nova religião, de base africana, mas com características peculiares, tanto que Bastide já apontava¹ que o melhor caminho para estudar religiões afro-brasileiras é começar pelo Brasil e depois tentar encontrar na África suas raízes, e não o contrário.

O desenvolvimento no Brasil sofreu influências de outras religiões (principalmente cristianismo, religiões indígenas, espiritismo) e contextuais (escravatura, proibição de práticas africanas pelas autoridades brasileiras, falta de iniciados em alguns aspectos da religião, como os balaôs, e um vasto etc), tudo contribuindo para dar às religiões afro-brasileiras uma feição particular.

Mesmo a questão da língua deve ser observada: o que se fala e canta no Candomblé é o que foi ouvido e depois transmitido oralmente. Como quem conta um conto aumenta um ponto, o resultado é que o que ouve no Brasil, na maioria das vezes, está muito distante do original. Durante séculos, as línguas africanas ficaram restritas aos cultos, desaparecendo do

¹ Roger Bastide, *apud* Maria Helena Villas Boas CONCONE, *Uma religião brasileira: umbanda*, p. 2.

cotidiano onde o português tornou-se majoritário, até o ponto de se poder falar numa “língua praticamente exclusiva para ao culto”², onde na maior parte das vezes o adepto não apenas pronuncia erradamente as palavras, como não sabe seu significado.

Apenas recentemente, com a migração de nigerianos para o Brasil – principalmente São Paulo – que surgiram cursos de iorubá e livros especializados, trazendo canções, itans, orikis, escritos em iorubá, traduzidos e, às vezes, com a pronúncia.

Também devemos lembrar que a África não é uma unidade monolítica, mas

um conjunto de muitos povos, culturas, línguas e (...) religiões. Somente na África Negra são mais de mil grupos étnicos com suas respectivas religiões.³

Não há uma unidade religiosa na própria África e, no cadinho das senzalas, a mistura desses grupos e religiões operou fortemente para fornecer ao Candomblé sua feição atual:

Na origem a religião africana estava vinculada ao conjunto da cultura africana (mas) no Novo Mundo estava completamente desvinculada desse conjunto, assumindo por isso características novas.⁴

Um exemplo de que estamos lidando com uma religião brasileira e não africana: o culto original na África em geral é de um único Orixá principal por cidade ou nação. Assim, Ogum é o senhor de Irê; Xangô, Rei de Oyó; Oxalufã, Rei de Ifé; Oxossi, Rei de Keto; Oxaguiã, Rei de Ejigbô; e assim por diante. O usual na África é o culto em separado para cada Orixá.

O sistema africano de comunidades que se dedicavam ao culto de uma única entidade desapareceu completamente. Em seu lugar surgiram comunidades onde são cultuados diversos Orixás.⁵

² Volney BERKENBROCK, *A experiência dos orixás*, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 62.

⁴ Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Uma religião brasileira: umbanda*, p. 17-18.

⁵ Volney BERKENBROCK, *op. cit.*, p. 113. Também Roger BASTIDE, *Religiões africanas no Brasil*, p. 90.

Na senzala, Orixás das diversas nações foram obrigados a conviver e a ser cultuados num único dia: o dia que o senhor permitia o toque dos tambores. A solução encontrada foi a “festa de santo”: um Orixá é o centro das atenções naquele dia, mas todos os Orixás “aparentados” também são cultuados, num sistema de rodízio. Disso resultou um panteão de 16 Orixás mais cultuados no Brasil, quando na África eram centenas. Conforme Ribeiro:

Em Ile-Ifé (...) perfaz um total de 201. Outras fontes orais referem-se a um total de 401, 600, 1060, 1440 ou ainda 1700.⁶

Nesse processo, características de diversos Orixás foram amalgamadas em um único, como é o caso de Oxalá, que no Candomblé terminou por assimilar características de muitos dos Orixás *Funfum* que, por sua vez, praticamente desapareceram e não são objeto de culto. Isso também significa que mitos diferentes foram amalgamados em uma só variante, que se tornou a versão oficial brasileira.

É possível que, na escolha dos Orixás a serem cultuados no Brasil, ou na fusão das qualidades desses Orixás em um único, forças sócio-históricas especificamente brasileiras tenham estado em ação: por exemplo, na tentativa de não cultuar Orixás que pudessem beneficiar os senhores de escravos, Orixás da agricultura ou das boas colheitas podem ter sido preteridos enquanto outros ligados à guerra ou à força pessoal foram valorizados.⁷

Ou ainda: para que o culto não fosse reprimido pelos senhores e sacerdotes católicos sob acusação de “paganismo” ou “fetichismo”, entrou em cena o sincretismo com santos católicos, o que prosseguiu até metade do século XX, quando o Candomblé conseguiu status de religião autônoma, deixou de ser perseguido pela polícia e pode realizar seus ritos sem encobri-los pelo sincretismo. A “*Carta Aberta ao Público e ao Povo do*

⁶ Ronilda I. RIBEIRO, *op. cit.*, p. 130.

⁷ Ildásio TAVARES, *Xangô*, p. 62-63.

Candomblé”, assinada por Menininha do Gantois, Stella de Oxossi, Tete de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum, assumindo a sua crença como uma religião independente da católica, está datada de 27 de julho de 1983 e foi publicada pelo Jornal da Bahia em 29 de julho de 1983.

Essa convivência deixou suas marcas, e os Orixás passaram a incorporar características dos santos com os quais foram sincretizados, o que também levou à alteração de alguns mitos para incluir aspectos das personalidades dos santos ou, ao contrário, para “aparar arestas” da personalidade dos Orixás. O sincretismo terminou por gerar ritos próprios do Brasil, inexistentes na África, como a lavagem das escadas da Igreja do Bonfim, forma de celebrar Oxalá, ou a festa de Iemanjá na Praia Grande (SP) no dia 31 de dezembro (por conveniência da administração pública a festa passou a ser realizada no segundo domingo de dezembro). Ou ainda, a iniciação de um adepto terminava com sua peregrinação à igreja do santo de sua devoção, onde assistia missa e comungava.

E, mesmo após a publicação do manifesto de 1983, o sincretismo continuou vivo na Bahia, inclusive da parte de quatro das cinco signatárias do manifesto:

Em 1993, quatro “roças” continuavam fiéis à tradicional associação de crenças e práticas que os caracterizava e apenas um persistia no propósito de dessincretização (...) A associação do candomblé com crenças e práticas católicas continuava sendo vista como parte da tradição do candomblé, indissociável dele. Era impossível ser de candomblé e não ser católico. Neste sentido, creio que a expressão que melhor dá conta da natureza dessa associação e do modo como ela se constrói foi a usada pela Ialorixá Olga de Alaketo (...) “pois se os santos [leia-se orixás] não aceitam uma pessoa entrar com uma obrigação sem ser batizada!”⁸

Nesse tempo, apenas Stella de Oxossi continuava com sua luta no sentido de romper com o sincretismo. E estamos falando dos terreiros-símbolos da “pureza” africana no Candomblé!

⁸ Josildeth Gomes CONSORTE, *Sincretismo ou africanização?* p. 13.

Lembraríamos, novamente, a questão crucial para a formatação do Candomblé que é a inexistência de babalaôs no Brasil, com o conseqüente desaparecimento quase total de Ifá e Orunmilá, do *opelê*, do *Corpus* Literário de Ifá, e da valorização absoluta do merindilogum como oráculo privilegiado.

O culto dos antepassados nunca atingiu no Brasil a mesma importância que tinha (e continua tendo) na África. Conforme Bastide,⁹ isso provavelmente se deve ao desaparecimento, devido à escravidão, do sistema de clãs que sustentava o culto aos antepassados. Assim, o que se fortaleceu no Brasil foi o culto aos Orixás. A ausência de pessoas iniciadas no culto aos antepassados, bem como a influência católica com sua condenação do culto de “espíritos”, também contribuíram para essa perda. A dissolução dos clãs talvez seja a razão mais remota para o surgimento no Brasil da *familia-de-santo*, uma organização baseada em parentesco espiritual, não carnal. A nomenclatura dessa nova família teria uma dupla origem: pai, mãe, irmãos *de santo*, ou seja, não carnaís; e *de santo*, não de Orixás, graças ao sincretismo e à repressão ao culto.

Mesmo o culto aos Orixás, “perdeu nesta transferência da África (...) partes do seu culto”¹⁰, como a diminuição do número de Orixás, ou a centralização em uma só pessoa (ialorixá ou babalorixá) de funções que, na África, eram exercidas por pessoas distintas.

Não podemos deixar de notar que também aconteceu uma ampla mistura entre as culturas negras e indígenas, com a incorporação de elementos indígenas nos cultos africanos, como, por exemplo, a figura do “caboclo”, resultando no “Candomblé de Caboclo” ou nas “Festas de Caboclo”. O desprezo não impediu que os Caboclos fossem sendo incorporados ao candomblé de Keto. Inclusive, em alguns terreiros, são vistos como porta-vozes dos Orixás, transmitindo mensagens que os Orixás não podem transmitir, pois não podem falar.

⁹ Roger BASTIDE, *As Américas negras*, p. 111.

¹⁰ Volney Berkenbrock, *op. cit.* p. 112.

O fato é que na maioria das roças, hoje em dia, encontramos pelo menos um dia do ano dedicado à festa dos Caboclos.

Em 1983, Adesiná Síkírù, babalorixá conhecido como Baba King, chegou em São Paulo, vindo de Abeokutá, na Nigéria. Seu trabalho foi essencial para a entrada de conhecimentos propriamente africanos – sem filtros de aculturação – para os adeptos brasileiros de Orixá.

Formando-se na USP (Mestrado e Doutorado em Sociologia), King conseguiu dialogar com a elite dos pensadores brasileiros sobre as questões afro-brasileiras. Seu Centro Cultural Oduduwa começou simples em São Paulo, no ano de 1988, mas sua expansão foi rápida e em 2003 fundou em Mongaguá o Oduduwa Templo dos Orixás, com 6.300 metros em frente ao mar. Nesse local, com a ajuda de Babalaôs trazidos da Nigéria, oferece regularmente iniciações e rituais diversos.

Hoje, outros centros foram abertos no Brasil, com várias linhagens de babalaôs, sempre vindos da África para fazer jogos e iniciações. Também o trânsito de brasileiros para a África tornou-se mais freqüente. Porém, o trabalho pioneiro de King não pode ser diminuído, em particular por introduzir no Brasil os cultos de Ifá-Orunmilá e Iyami Oxorongá.

Não podemos prever os caminhos que as religiões afrobrasileiras seguirão, mas sem dúvida há um novo sopro de busca – inclusive entre adeptos do Candomblé – por formas mais “corretas” de culto, começando pela correção de orações e cantigas, finalmente, em muitas casas, sendo cantadas com a pronúncia correta.

Aguardemos.

Capítulo 8

O ser humano: encruzilhada e travessia de muitos mundos

Existe é homem humano. Travessia.

João Guimarães Rosa

As diversas correntes da Psicologia, cuja história revela tratar-se de disciplina europeia por definição¹, são pouco eficientes para entender o processo que acontece com os adeptos de religiões envolvendo transe, incorporação e possessão.

Vamos olhar um pouco sobre algumas correntes psicológicas e tentar entender melhor essa questão.

1. Noção de “pessoa”

Toda análise psicológica recai sobre um objeto específico, que é a pessoa humana.

Para as visões *históricas*, *materialistas*, a pessoa não é uma entidade *a priori*, mas o fruto de múltiplas confluências de fatores, culturais, econômicos, políticos, históricos, sociais, familiares, pessoais e espirituais.

Mauss² demonstrou que a noção de pessoa foi elaborada coletivamente através de um longo percurso histórico, não sendo *inata*, mas *aprendida*, construída socialmente através de toda uma pedagogia técnica e simbólica. No que chamava de “sociedades menos evoluídas” não existe

¹ As contribuições norteamericanas, importantes (Carl Rogers, Abraham Maslow, Stanislav Grof, Ken Wilber, B.F.Skinner, Gregory Bateson) todas estão referenciadas e afiliadas às correntes europeias, inclusive para negá-las.

² Marcel MAUSS, *Sociologia e antropologia*.

a noção de *pessoa*, mas de *personagem em relação ao papel representado no clã*, de tal forma que, se alguém matar um proprietário e se apossar de seus bens, poderá igualmente herdar seus nomes, cargos, antepassados, ou seja, *sua pessoa* no sentido pleno da palavra.

A etapa seguinte mais importante acontecerá em Roma, primeira cultura a ter uma definição consciente de pessoa.

A palavra *persona* vem do latim *per / sonare* e refere-se à máscara através (*per*) da qual ressoa (*sona*) a voz do ator no teatro. Portanto, a própria palavra refere-se a uma evolução de antigos ritos clânicos onde os atores portavam máscaras e pinturas. Na Roma antiga, um desses ritos persistiu na confraria que cultuava a Loba-Mãe da cidade; seus adeptos gozavam isenção de impostos. Lentamente, seus privilégios foram estendidos a toda a população e, finalmente, todos os homens livres de Roma conseguiram a *persona* civil. É assim que a “pessoa” passa a ser uma figura jurídica, um estado de direito e que *persona* tornou-se sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo.

A partir dessas conquistas jurídicas, Roma estabeleceu legislação sobre os registros dos indivíduos, norteados os usos de nomes, prenomes, sobrenomes e cognomes, restritos aos cidadãos, excluindo escravos e estrangeiros.

Apenas a partir do século XI aC, e por influência da ética estoica, é que o sentido da palavra *persona* passa a ser *personalidade humana*: a máscara externa passa a referir-se à natureza íntima e ao sentido jurídico vem somar-se um sentido moral, um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável.

Embora construída social e historicamente, para o pensamento ocidental, *pessoa* significa algo único, um Eu indivisível, contínuo no tempo e espaço, que sofre alterações corporais (crescimento/envelhecimento) mas permanece com a percepção intacta de ser um só. As religiões cristãs acentuaram essa idéia quando insistem em que Deus, embora trino (pai, filho e espírito santo) é uno. Ou que Cristo, embora tenha duas naturezas

(uma humana, outra divina) é um só. Assim também o homem – corpo e alma – é um Eu único e indivisível.

A Psicanálise não foi além e, embora se divida em id, ego e superego, o ser humano é único.

As correntes psicológicas mais modernas (como a *Psicologia Transpessoal* de Stanislav Grof ou a *Psicologia Integral* de Ken Wilber), avançam no sentido de entender a pessoa humana como sendo fruto de uma trajetória, um cruzamento de diversos fatores, ao mesmo tempo objetos newtonianos (feitos de células, tecidos, órgãos etc.) e também campos de consciência sem limites, e esses dois aspectos são complementares. Ao primeiro estado do ser, Stanislav Grof chama *estado hilotrópico (que tende à parte)*, associado à consciência habitual, cotidiana, associado ao ego como descrito pela Psicanálise; na Física, equivalente à física newtoniana; em geometria, às três dimensões euclidianas; na filosofia, ao *cogito* cartesiano. Ao segundo estado, de consciência sem limites, chama *estado holotrópico (que tende ao todo)*, associado à consciência expandida, à *sincronicidade* e ao Self de Jung, ao êxtase místico; em Física, equivalente à física quântica; em geometria, às multi-dimensões dos buracos negros, aos universos paralelos.

Grof insiste em que devemos acatar os insights milenares dos místicos e aceitar que os seres humanos existem simultaneamente como indivíduos limitados, identificados com seus corpos, vidas e o mundo material, e como entidades espirituais que são ilimitadas, universais e eternas. A *pequena personalidade* é a identidade pessoal centrada no ego, mantendo um permanente senso de “si mesmo” reconhecido como “eu”; é limitada no tempo e no espaço e entende o mundo que podemos ver, degustar, tocar, ouvir e cheirar (como sendo) o mundo real. Já a *personalidade mais profunda* está conectada com o Criador, o Poder Superior, o Mistério da Vida, com as Potências.

Sendo parte de cada um, a força espiritual não está distante, mas é íntima, não necessita de intermediários (alguém que a acesse por mim) mas de professores ou mestres ou guias (alguém que me ajude ou ensine

como acessar essa Força). A espiritualidade é a conexão pessoal, íntima e particular de cada um com a Essência ilimitada e constante que ao mesmo tempo *sou eu e habita* dentro de mim.

Na bela e sucinta definição de Grof, a pessoa humana é um extenso campo de consciência de proporções infinitas que se manifesta de-baixo/acima de um estado pessoal, individual e material (estado hilotrópico) e de um estado transpessoal, cósmico e espiritual (estado holotrópico). Essa totalidade é corpo físico, razão, emoção e espiritualidade: cruzamento e travessia na *busca de integração*.

Busca de integração porque a maioria das pessoas não está desperta para sua própria complexidade e o indivíduo pode assim fixar-se num nível específico como se ele fosse o único real e possível (a esse estado chamamos *neurose*, ou seja, quando o ego identifica-se com um único aspecto do ser e pretende que este seja a totalidade).

A pessoa *realizada* seria aquela que reconhece e integra todas as suas possibilidades (estado a que as Tradições Orientais chamam de *iluminação*). Esse “ser humano total” incluiria, além dos domínios pessoais, também as dimensões transpessoais, ou seja, o que está relacionado com o que se vive além do ego pessoal: as dimensões morais, éticas, sociais, políticas e espirituais.

A pessoa humana é uma parte, um nó numa rede de eventos interconectados, onde a rede é a totalidade, a totalidade do mundo onde os humanos estão imersos: o mundo material, a família, a sociedade, as estruturas sociais, econômicas e políticas, o Universo como um todo, inclusive os possíveis universos paralelos, as Potências, ou seja, a pessoa humana como um nó da rede da totalidade absoluta, que o inclui e que o transcende absolutamente, totalidade que influi em cada respiração ou movimento de cada ser humano, mas que também é afetada por cada uma dessas respirações ou movimentos humanos.

Pessoa, portanto, é uma totalidade fruto do cruzamento de diversas dimensões que confluem no ser humano, algo que não é dado *a priori*, mas que deve ser construído, que se constrói a si mesmo, partindo da

percepção de si, incluindo os outros ao seu redor e sua inserção social, até a percepção de seu lugar na vasta teia do Universo. A pessoa se faz na longa travessia que é a aventura humana.

Acima como abaixo, abaixo como acima.

A noção africana de pessoa está em consonância com todas as tradições espirituais, como também alinhada com esses postulados psicológicos mais modernos. Porém, tem aspectos especificamente espirituais, que vale a pena explorar.

Sua principal característica é a pessoa como o o *locus* onde se cruzam Orum e Aiye.

Hermes Trismegisto³ estabeleceu as Sete Leis fundamentais da espiritualidade, e a mais famosa delas, a Lei da Correspondência, diz “o que está em cima é como o que está embaixo.”

Esse princípio hermético não apenas estabelece a existência de dois mundos – acima e abaixo – como também que os dois são espelhos um do outro. Essa também é a base da idéia segundo a qual fomos criados à imagem e semelhança de Deus.

Enikeji – o Duplo

Pensando na Cabaça Original, tudo o que está no Orum está no Aiyê, e tudo o que está no Aiyê está em Orum. Mas tudo, *mesmo*. Para os iorubanos, eu estou aqui, mas meu Duplo ou Gêmeo Espiritual, está no Orum.

³ Hermes Trismegisto foi legislador e filósofo egípcio, provavelmente vivendo entre 2.500 e 1.300 a.C. A tradição atribui-lhe uma obra gigantesca (cerca de 36 livros, inclusive a famosa *Tábua de Esmeralda*, origem da Alquimia), abrangendo todos os aspectos do conhecimento humano. Essa grandiosidade sugere que, ao invés de uma única pessoa, é possível que Hermes Trismegisto seja (como o Homero grego ou o Moisés judeu), figura compósita, sintetizando todo o saber acumulado pelos egípcios ao longo do tempo. Sua influência foi enorme em todo o pensamento antigo, inclusive na Grécia. O estudo de sua filosofia é chamado *Hermetismo*. Sua obra perdeu-se nas sucessivas invasões ao Egito, bem como o incêndio da Biblioteca de Alexandria. (Wikipédia). Para correntes ocultistas, foi encarnação do deus grego Hermes no Egito, fazendo a ligação entre os conhecimentos das duas culturas. Teria vivido no mesmo período de Abraão, ou seria mestre de Moisés, e a ambos teria ensinado os princípios ocultistas, ou seja, estaria na origem do Judaísmo. Sua importância cresce com o tempo, passando a ser mais que um homem, uma Figura Arquetípica, fora do tempo cronológico, geradora de conhecimentos fundadores.

O duplo no Orum chama-se *Enikeji* que, literalmente, significa “o segundo”. Um ser vive no Aiyê – e chama-se **araiye** (literalmente “corpo no aiyê) - encarnado nessa existência, e seu enikeji está no Orum observando e aprendendo, e verificando o quanto do predestino está sendo cumprido. Todo ser vivo⁴ no Aiyê tem um duplo no Orum; quem não tiver um duplo no Orum não pode estar vivo.

Lembremos que, no momento de vir para o Aiyê, vamos à casa de Ajala e, diante de Eledunmare, escolhemos um Ori. Ao escolher o Ori, também escolhemos um predestino, incrustrado em Ori. Nesse mesmo momento, um Duplo espiritual também é criado. Um dos gêmeos vem ao Aiyê – e a encarnação faz com que ele esqueça tudo o que viveu no Orum (daí a importância dos oráculos) mas Enikeji, no Orum, mantém fresca essas informações. Pois Enikeji não é contaminado pelo mundo material, e continua operando num nível mais elevado.

Enikeji tem dupla função: lembrar do predestino escolhido e também vigiar para o cumprimento desse destino. Enikeji influencia enormemente nossa personalidade, atitudes e comportamentos. Influencia a forma como tratamos a nós mesmos e aos outros.

Se nosso Enikeji for um líder no Orum, também seremos um líder nesse mundo.⁵

Ser amigo de enikeji implica em pedir que ele ajude a viver com honra, ter um bom caráter. Enikeji e Ori se comunicam, então a amizade e sintonia com enikeji permite que informações importantes cheguem ao nosso consciente.

Um itan diz que

A Terra seria inabitável para Degbe

Se não fosse pela assistência do companheiro de Degbe no mundo invisível. (...)

⁴ Importante entender que se trata de realmente todo ser vivo, o que inclui animais e plantas: um lado é espelho perfeito do outro. O ser humano é importante, mas toda a criação é importante.

⁵ KUMARI, Ayele *Isese spirituality workbook*, pg 291.

*Agradeça a existência do duplo de Degbe em Orum, isso impede que Degbe sofra.*⁶

Portanto, Enikeji não é tão somente uma réplica, mas também um apoio e ajuda.

Importante lembrar que os duplos se alternam nas existências: quando Iku chegar, o araiye volta para o Orum, os gêmeos se encontram; haverá um balanço da existência⁷ que terminou, serão firmados os passos da existência seguinte e Enikeji irá à casa de Ajálá, diante de Eledunmare, escolher o novo Ori. Aquele que previamente foi araiye permanecerá no Orum, tornando-se o enikeji do que voltou ao Aiyê.

Ojiji – a Sombra

No mesmo momento em que Enikeji é criado, também se cria Ojiji – a Sombra.

A sombra nos acompanha em todos os momentos da vida terrena. Sua função é registrar todos os acontecimentos passados no Aiyê durante uma existência. Esse registro será utilizado no Orum, para o balanço do quanto foi ou não cumprido do predestino.

Como lembra **todos** os eventos, Ojiji é a nossa mais profunda memória. Ojiji se lembra do que aconteceu dentro do útero, do parto, dos eventos dos primeiros dias e meses de vida.

Sociedades e grupos - Egbé Orum e Egbé Aiyê

A conclusão que se impõe é que o Orum é povoado não apenas por Orixás, mas por diversos seres espirituais. Assim, Enikeji está acompanhado, vive em companhia de outros seres, num agrupamento ou

⁶ Ifasola Sowmi – *Meu coração africano* – blog.

⁷ Esse balanço aparece em todas as Tradições. Apenas nas Tradições chamadas Abraâmicas que se trata de um julgamento definitivo. Em todas as outras, admite-se a reencarnação como forma de continuar a evolução; estar encarnado é uma bênção, uma situação da máxima importância, pois é a única possibilidade de evolução. Evoluir parece ser o sentido geral da Criação.

sociedade chamada *Egbé Orum*. Egbé significa sociedade, grupo, união. Toda e qualquer reunião de seres, encarnados ou desencarnados, é um egbé. Temos, pois, Egbé Aiyê e Egbé Orum.

Enikeji vive num Egbé Orum com seres com os quais tem afinidades, pactos, experiências em existências passadas, ou seja, numa comunidade constituída por seres não-encarnados unidos por afinidades eletivas.

Então, resumindo até aqui, Egbé é, além de um Orixá, uma comunidade espiritual onde os envolvidos podem estar em mundos diferentes, de acordo com seus predestinos.

Por outro lado, encarnados criam outros Egbés no Aiyê: família de sangue, família de escolha, associações de trabalho, amigos, etc, que nem sempre estão em acordo com o Egbé Orum. Essa é uma das causas de desequilíbrios humanos.

Outro complicador é que algum(s) integrante(s) de um específico Egbé pode(m) encarnar, enquanto seus irmãos continuam no Orum; a energia continua fluindo entre eles, mas em mundos diferentes. E o(s) vivente(s) no Aiyê continua(m) querendo cumprir os pactos assumidos no Orum.

Esses pactos podem ser de diversos tipos, e aqui fornecemos exemplos: 1) compartilhar as conquistas obtidas no Aiyê; 2) homenagear e/ou ser grato ao seu Egbé; 3) pactos de fidelidade entre amigos ou companheiros, inclusive maridos e esposas combinarem de encarnar juntos ou permanecerem fiéis caso fiquem em mundos separados.

Pactos cumpridos trazem boas energias fluindo do Orum para o Aiyê, ou seja, prosperidade, saúde, etc. Pactos não-cumpridos geram energias negativas ou estancamento do fluxo de energias positivas, ou seja, falta de dinheiro, doenças, desejo de morrer (consciente ou inconsciente) para unir-se ao(s) parceiro(s), etc. No caso de pactos que prejudicam a vida no Aiyê – como aqueles entre *oko/iya* (marido/esposa), exigem rituais específicos para serem desfeitos ou para conseguir benevolência do Egbé Orum.

É possível saber a qual Egbé Orum uma pessoa pertence, através do jogo específico feito por um babalaô. Conhecemos alguns nomes desses agrupamentos: *Egbé Alaraagbo*, *Egbe Igbo*, *Egbe Aragbo*. Na ocasião do jogo será revelada qual a intensidade do vínculo estabelecido, se é necessária alguma intervenção, apresentação ou iniciação nessa específica comunidade, de modo a harmonizar a energia, quebrar ou reafirmar pactos, para que a vida do encarnado seja mais pacífica.

É importante repetir que esses conceitos, em sua maioria, estão ausentes no Candomblé brasileiro. E que mesmo nos praticantes do Culto Tradicional esses conhecimentos exigem sacerdotes altamente especializados: o portal de Egbé é diferente do portal dos Orixás, exigindo conhecimentos específicos, seja em termos do uso dos oráculos quanto aos rituais específicos.

O ser humano – um compósito

Resumo

A tradição ocidental tende a considerar o ser humano como uma natureza espiritual ocupando temporariamente um invólucro carnal. A idéia africana é muito mais complexa.

Penso em Olorum/Eledunmare como sendo uma massa compacta de energia móvel; como dizia Nietzsche, só é possível acreditar num deus que dança: Eledunmare se move, dança a dança cósmica, e, ao fazer isso, dele escapam massas de energia que, à medida que se afastam desse centro, começam a ganhar forma e “solidificar”. É assim, desse Big Bang, que o Universo inteiro se cria.

Os primeiros criados são os Irunmoles ou Imoles, os Orixás Originais (Funfun). Depois as estrelas e os sóis. Depois os planetas. Depois os seres que habitam esses planetas. Nesse quadro, é fácil perceber que **não existe nada que não esteja interligado**, tudo é fruto da mesma energia central que se espalha em todas as direções possíveis. As coisas “sólidas” são **os**

nós na imensa rede do Universo, uma rede com fios, nós e espaços aparentemente vazios mas repletos de matéria escura ou transparente ou invisível.

Portanto, os humanos possuem natureza compósita: aparentemente sólidos e únicos, mas de fato um cruzamento, uma travessia de diversos elementos, um ser em relação e construção/transformação, tão mais intensa e produtiva quanto maior for sua compreensão de sua natureza múltipla.

Então, há um *ara* (o corpo físico), herdado dos Ancestrais. Herda-se um DNA que determina a altura, a tendência à corpulência ou esbelteza, a cor dos olhos, a cor da pele, a tendência a termos doenças, desde diabetes ou colesterol alto até câncer, alcoolismo ou demência, se seremos carecas ou cabeludos, sistema imunológico mais ou menos eficaz. Mas não só isso: os Ancestrais também transmitem uma herança emocional, em parte cultivada na infância, com atos e comportamentos que vão sendo transmitidos através da vida em família, em parte diretamente transmitidos junto com o DNA. E também uma herança espiritual: os Ancestrais fizeram/fazem parte de Egbés, tiveram comportamentos que geram cargas para as gerações futuras, fizeram pactos que incluem os descendentes.

Esse *ara* tem um correspondente no Orum, num Egbé Orum, o *Enikeji*. Esse duplo e todos os outros integrantes desse Egbé – que pode ser Egbé diferente dos Egbés de Ancestrais! – interferem em pensamentos e comportamentos.

Esse *ara* projeta uma *ojiji*, a sombra, essência espiritual visível a olho nu, responsável pela memória de todos os atos, pensamentos, emoções, sentimentos.

Há *okan*, o coração físico, que mantém vivo o corpo onde se instala o *okan imaterial* (a sede da inteligência), onde estão armazenadas as instruções e leis de Eledumare.

Há *emi*, o sopro divino que dá vida ao conjunto e, quando ausente, significa a cessação da vida no corpo.

E, acima de tudo, há Ori, Orixá e sede do destino pessoal, ou predestino. Predestino que, além dos conteúdos próprios de cada Ori e seu Odu, sofre interferência de Egungun (Ancestrais), Enikeji e Egbé.

Portanto, não apenas ninguém está só, como está permanentemente em conexão e sofrendo interferência de tantos seres invisíveis. E alguns desses seres não são bons, ou nem todos desejam o bem. Todos esses seres, visíveis e/ou invisíveis, produzem atos que interferem na vida de todo o sistema, de forma inevitável. Alguns desses atos são positivos, amorosos, empáticos; outros são maldosos. Os maldosos podem ser inconscientes ou premeditados. Aqui incluímos as pragas, maldições, e os atos de feitiçaria.

E temos que Ori se abre para receber visitas: as possessões por Orixás. Orixás que, além das possessões, também se manifestam em sonhos; também “falam” em Ori, mandando mensagens diretas – o que, na maior parte das vezes, chamamos “intuição”.

E Ori também permite que espíritos de ancestrais ou de espíritos benéficos os se manifestem: Caboclos, Exus, um vasto etc. de espíritos – benéficos ou zombeteiros – que podem “descer” em Ori.

A religião dos Orixás, em todas as suas formas – Culto Tradicional, Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, Jurema, Santeria Cubana e tantos outros – tentam descobrir onde estão os desequilíbrios entre esses diversos elementos e corrigir o que pode ser corrigido.

Porém, acima de tudo, está o livre-arbítrio, presente inestimável de Olorum, que determina *iwa*, o caráter. O que garante a qualidade de cada ser:

Existem sobre a terra duas raças humanas, e realmente apenas essas duas: a “raça” das pessoas direitas e a das pessoas torpes (...) O que é, então, um ser humano? É o ser que sempre *decide* o que ele é.⁸

Entender que somos todos interligados e produtos da mesma energia, significa entender que somos todos iguais. Podemos estar em estágios

⁸ Viktor E. Frankl – *Em busca de sentido* pg. 112.

diferentes de consciência, mais ou menos evoluídos, porém somos todos basicamente iguais.

Não existe religião melhor que outra, não existe prática espiritual superior a outra, mas apenas práticas diferentes para Oris diferentes, em situações, culturas, países e famílias diferentes. Insistir na existência de uma religião que seja universal e adequada a todos os seres, é simplesmente um ato de prepotência e orgulho espiritual. Assim como pretender que existam religiões cujas raízes não afundem profundamente nos Mitos.

Ser humano significa realmente acreditar e agir segundo essa máxima: somos todos irmãos. Enquanto eu pensar que sou melhor por causa de minhas crenças, ou que minha religião é melhor que qualquer outra; enquanto eu for preconceituoso, ou homofóbico, ou xenófobo, ou misógino, ou machista, ou supremacista branco; enquanto não entender que somos todos iguais e todos merecemos o mesmo respeito, ainda estamos longe de sermos humanos, ainda não entendemos o cerne da aventura espiritual na Terra.

Que Exu, o Mantenedor da Ordem Universal, nos forneça a energia necessária para seguir em frente, aprimorando nosso caráter e evoluindo em direção à fraternidade universal!

Súmula de valores fundamentais

Há uma fonte energética, inteligente e unificadora, presente em todas as coisas visíveis e invisíveis, em todos os seres senscientes, em toda criação de todos os universos possíveis. A essa força chamamos Eledunmare/Olorum/Olodumare.

O universo é governado por inteligências primordiais a quem chamamos Irunmole e Orixá, que se manifestam tanto como luz e energia quanto como forças da natureza. Essa mesma substância forma nossos corpos físicos; eis como entendemos que tudo em todos os universos possíveis estão íntima e definitivamente conectados. Portanto, entendemos que o mundo espiritual e o mundo físico são interconectados.

A Terra é nossa Mãe. Ela nos foi dada em custódia e somos responsáveis por sua conservação. As leis da Natureza precisam ser respeitadas ou graves desequilíbrios acontecerão. Ferir a Mãe Terra é ferir a nós mesmo, pois tudo tem a mesma substância e tudo está íntimamente interligado. O que faltar na Terra faltará em todos nós.

Desde que tudo é feito a partir da mesma energia, não há qualquer distinção entre corpos físicos e espirituais. Não pensamos numa essência imaterial habitando um corpo físico, mas a mesma e única essência que se manifesta ora como luz, ora como energia, ora concreta, física e tangível. Essa essência em sua forma pura é o que forma Ori. Ori foi gerado na Fonte e sua ligação nunca se rompe. Ori é Olorum dentro de nós.

Somos a súmula dos ancestrais que nos antecederam e mantemos relações com eles através de Ebgé e Egungun. Dos ancestrais recebemos a herança física, emocional, psicológica e espiritual que formam a base do nosso ser em cada existência reencarnada. A nós compete desenvolver e crescer a partir dessa base.

Em cada existência teremos um propósito e destino divinos. Essa predestinação tem por objetivo promover nosso desenvolvimento, até o momento em que não mais será necessário voltar a viver em nenhum plano físico de nenhum dos universos possíveis, atingindo o status de Ancestrais no mundo espiritual. Portanto, não morremos, voltamos através de reencarnações.

Em cada existência, é nossa responsabilidade descobrir e viver em alinhamento com nosso Ori, com nosso predestino, e isso garante haver ordem em nossa vida. O alinhamento com Ori garante o alinhamento com Olodumare e com as Leis do universo. Para realizar essas tarefas, somos desde sempre dotados com poderes pessoais gigantescos, e com um livre arbítrio que nos acarreta total responsabilidade por nossas ações.

O caráter impacta diretamente nosso destino. ***Não há ganho real, felicidade ou paz na prática do mal.***

O predestino pode ser descoberto através de sonhos, comunicações diretas dos Orixás e espíritos benéficos, como Ancestrais, mas sempre deve ser confirmado pelos Oráculos. Inevitavelmente estaremos ligados a Mais Velhos que poderão nos orientar no caminho, e devemos desenvolver humildade e agradecimento para nos abirmos e receber o conhecimento.

Todo problema que se nos apresenta tem solução, mesmo que essa solução seja desencarnar, e todos temos o poder de promover mudanças efetivas em nossas vidas.

Boa sorte na vida se consegue através de Ebó.

O mundo é abundante e deve ser vivido com alegria e livre de medo.

As mulheres devem ser respeitadas. O único meio de vir para a terra é através das mulheres. A Terra que nos sustenta é nossa Mãe. Quem não respeita o Feminino não pode alcançar felicidade.

Referências

- ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a noção de pessoa na África Negra. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. Segunda edição, Março 2012.
- AUGÉ, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.
- _____. *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*. Campinas: Papyrus, 1998.
- BABALORIXÁ OMINARÊ. *Candomblé de Keto*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996
- BACHELAR, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difel, 1969.
- _____. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1976.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei: Olubajé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- _____. *A fogueira de xangô, o orixá do fogo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- BARROS, José Flavio Pessoa de & NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Brasil, 2003.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: Difel, 1974.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____. *O Candomblé da Bahia, rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, José. *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Òrun - Aiyé: o encontro entre dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad em la Gracia arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.

DION, Michael. *Omíndarewa: uma francesa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

DYER, Donald R. *Pensamentos de Jung sobre Deus: profundezas religiosas da psique*. São Paulo: Madras, 2003.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *O mito do eterno retorno*. Lisa: Edições 70, 2000

EVANS-WENTZ, W.Y. (org.). *O livro tibetano dos mortos*. São Paulo: Pensamento, 1988.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis, Vozes, 2019.

FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

- GRAVES, Robert. *O grande livro dos mitos gregos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2008.
- GROF, Christina. *Sede de plenitude: apego, vício e o caminho espiritual*. São Paulo: Rocco, 1996.
- GROF, Stanislav. *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1985.
- _____. *A aventura da autodescoberta*. São Paulo: Summus, 1997.
- HOUAISS, Antonio & VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, 2001
- JUNG, Carl Gustav. *Estudos sobre psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KUMARI, Ayele. *Isese spirituality workbook: the ancestral wisdom of the ifa orisa tradition*. Ori Institute: 2020.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- LIMA, Luis Felipe de. *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- LOPES, Nei. *Logunedé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- MARTINS, Cléo. *Obá: a amazona belicosa*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- _____. *Euá: a senhora das possibilidades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- _____. *Nana: 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 da árvore e a árvore orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

_____. *O leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

_____. *Candomblé: Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

OLIVEIRA, Altair Bento de. *Cantando para os Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

PAI CIDO DE ÒSUN EYIN ver REIS, Alcides Manoel dos.

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

RAMOS, Wellington Santos. *Significado do sacrifício no Candomblé*. 1999. Dissertação (Mestrado). Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP.

REIS, Alcides Manoel dos (Pai Cido de Ósun Eyin). *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo,

Arx, 2000.

_____. *Candomblé*. São Paulo: Mandarin, 2000.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Ori aperê ó: o ritual das águas de Oxalá*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: PUC, 2000.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

_____. *Caminhos de odu*. São Paulo: Pallas, 2001.

ROCHA, Agenor Miranda. SALLES, Alexandre de. *Èsù ou exu? Da demonização ao resgate da identidade*. Rio de Janeiro: Ilú Aiyê, 2001.

- SALAMI, Sikiru (King) & RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.
- SALLES, Alexandre de. *Èsù ou exu? Da demonização ao resgate da identidade*. Rio de Janeiro: Ilú Aiyê, 2001.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nâgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- 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
- SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Filipe de. *Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagó-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.
- SOUSA, Robson Max de Oliveira. *Noções de saúde e doença na tradição de orixá e o papel do sacrifício*. Tese (mestrado). Goiânia: FCS-UFG, 2013.
- SÓWNMÍ, Ifásolá. *Meu coração africano*. Blog. www.meucoracaoafricano.com
- TAVARES, Ildásio. Xangô. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- TURNER, Victor. Betwixt and between: the liminal period in rites de passage, in *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University, Press, 1970.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1999.
- _____. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos na África*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2001.
- VOGEL, A. MELLO, M.A.; BARROS, J.F.P.. *Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

Fontes orais:

Babalorixá Fernando Ifáseun Sówùnmí

Baba King – Sikiru Salami

Ifásolá Sownmi.

Anexo 1

Quadro sinótico de Orixás do Candomblé

	Exu	Ogum	Oxossí	Omolu
Dia	Segunda-feira	Terça-feira	Quinta-feira	Segunda-feira
Elemento	Fogo / Terra	Terra / Fogo	Terra	Terra
Contas	Preto e vermelho	Azul ou Verde Escuro	Azul turquesa	Preto, branco e vermelho
Metal	Ferro e bronze	Todos os metais	Prata., Alpaca	Chumbo
Comida	Farofas; Churrasco	Feijão preto, Feijoada, Inhame assado (Ixu); Inhame cru	Axoxó	Buruburu; Aberém; Feijão preto
Ferramenta	Tridente; falo	Bigorna, faca, enxada (instrumentos de trabalho)	Ofá; Erukerê	Xaxará
Animal	Bode; galo preto	Cachorro	Caça	Cabrito, porco e galo
Folhas	Urtiga	Peregum (pau d'água) Abre-caminho	Aroeira branca	Cu-de-galinha
Quizila		Manga-espada	Mel, Pitanga	Carne de porco
Saudação	Laroiê!	Ogunhê!	Okê arô!	Atotô!

	Oxumarê	Ossaim	Logunedé	Oxum
Dia	Segunda-feira	Quinta-feira	Quinta-feira	Sábado
Elemento	Água / Terra	Terra	Água / Terra	Água
Contas	Amarelo rajado de preto	Branco rajado de verde	Amarelo-ouro e azul claro	Amarelo-ouro
Metal	Ouro e prata, mesclados	Estanho	Ouro e prata	Ouro
Comida	Epeté de batata doce; Batata-doce; Aberém; Banana da terra; Guguru	Batata-doce (Comida de Ossaim)	Axoxó, Omolocum e Bolo de Logun	Omolocum, Epeté
Ferramenta	Edã	Peregum; Folhas de latão	Ofá de metal amarelo e abebê	Abebê
Animal	Cabrito, galo, bode	Cabrito Galo	Galo, galinha-de-angola	Cabra, galinha, peixes
Folhas	Folha de batata-doce	Todas	Todas de Oxossi e Oxum	Jorô, maria-teimosa
Quizila	Carne de ganso	Raízes	Mel e pitanga	
Saudação	Arrobbô!	Eu eu!	Logun!	Ora iê iê ô!

	Iemanjá	Iansã	Obá	Ewá
Dia	Sábado	Quarta-feira	Quarta-feira	Terça-feira
Elemento	Água	Ar / Fogo	Fogo / Água	Água / terra / Ar
Contas	Cristal transparente incolor	Marrom avermelhado	Vermelho	Amarelo rajado de vermelho
Metal	Prata	Cobre	Cobre	Cobre
Comida	Edibô; Manjar	Acarajé	Abará (acarajé de Obá)	Comida de Ewá
Ferramenta	Abebê de metal branco	Alfanje, Erukerê	Escudo e espada	Adô
Animal	Cabra, pata, galinha, peixes, camarões	Cabra	Cabra, galinha, galinha-de-angola	Cabra, pomba
Folhas		Costa-branca	Costa-branca	Quebra-pedra
Quizila	Carne de pata	Abóbora	Abóbora	Abacaxi, caranguejo e siri
Saudação	Odoiá!	Eparrei!	Obaxirê!	Rirró!

	Nanã	Xangô	Oxaguã	Oxalufã
Dia	Segunda-feira	Quarta-feira	Sexta-feira	Sexta-feira
Elemento	Água / Terra	Fogo	Ar / Água	Ar / Água
Contas	Azul rajado de branco	Vermelho e branco	Branco e Segui azul	Branco leitoso
Metal	Não usa metal	Cobre	Prata e Platina	Prata, platina, ouro branco
Comida	Ado, Dandoró; Ebô de Nanã; Buruburu; Eboim	Amalá, Ajabó	Ebô, Inhame, Ipetê	Ebô, Acaçá,
Ferramenta	Ibiri	Oxê Xére	Mão de pilão, Alfanje e Atori	Opaxorô
Animal	Cabra, galinha, Angola	Ajapá, Carneiro	Pomba, pata, cabrito, caracol, elefante	Pomba, cabra, pata e caracol
Folhas		Awrepepê	Boldo e manjeriçao	Boldo e manjeriçao
Quizila		Sementes e grãos	Azeite de dendê	Azeite de dendê
Saudação	Saluba!	Kabiessilê!	Xê uê babá!	Êpa babá domila!

Anexo 2

Arquétipos (Potências) e protótipos (Psique) em algumas abordagens psicológicas

É muito comum estudiosos se referirem aos Orixás como *arquétipos*, tanto que essa idéia caiu no senso comum. Porém, de tão usada, a palavra parece ter um significado unívoco, o que não é verdade. De acordo com a visão teórica do autor, *arquétipo* tem significados sutilmente diferentes.

Em nosso estudo, buscamos a significação de arquétipo nas diversas correntes psicológicas que pareciam adequadas para entender o complexo espiritual envolvido, principalmente a questão do transe ou possessão. Embora essas conclusões não façam parte do corpo principal da obra, creio ser interessante que sejam apresentadas, com o intuito de abrir diálogo com estudiosos das complexas questões aqui envolvidas.

Definição filosófica grega

Arquétipo é um conceito elaborado pela filosofia grega antiga;

O radical grego *arché* refere-se a início, origem (...) *tipo* se refere a uma impressão ou modelo. Assim, *arquétipo* significa o modelo a partir do qual são impressas as cópias, o padrão subjacente, o ponto inicial a partir do qual alguma coisa se desenvolve. ¹

Interpretar o mundo em termos de arquétipos é uma tendência grega desde a épica de Homero, embora só tenha sido filosoficamente elaborada por volta do século V aC., recebendo sua formulação final nos diálogos de

¹ Christine DOWNING, *Espelhos do self*, p. 10.

Platão, que acreditava na existência de Idéias ou Formas arquetípicas. Para ele, as Formas são primordiais, e todos os objetos da realidade convencional são derivados dessas Formas. As Formas arquetípicas não são uma abstração da mente humana, mas possuem uma qualidade de ser e um grau de realidade superiores ao do mundo concreto. Os arquétipos platônicos ao mesmo tempo formam o mundo e estão além dele, são atemporais e manifestam-se no tempo; são a verdadeira essência de todas as coisas; *nada cria os arquétipos e tudo o que existe foi criado por eles*. Cada coisa existente na realidade visível e mesmo suas qualidades intrínsecas são expressão de uma Idéia arquetípica: uma maçã é uma maçã porque expressa a Idéia “Maçã”. É doce, porque expressa a Doçura. É bela porque o arquétipo da Beleza está presente nela.

Os arquétipos fornecem a base sólida sobre a qual se estruturam os valores verdadeiros, eliminando o risco dos relativismos morais. Portanto, criam até mesmo os juízos humanos superiores, como a Ética. O conhecimento baseado nos sentidos é uma opinião totalmente subjetiva, e pode variar de acordo com essa subjetividade. Já o verdadeiro conhecimento, ou seja, aquele que deriva da apreensão direta das Formas “transcendentes, eternas e (...) além da constante confusão e imperfeição do plano físico”² é infalível e pode, este sim, ser chamado de conhecimento real. Deus é *actus purus*. Tudo que ele concebe é real. A inteligência de Deus é um *intellectus archetypus* ou *intuitus originarius*.³

É com base nessa definição original do termo que iremos considerar as definições de arquétipo consagradas pela Psicologia, e entre elas, a que parece mais adequada aos nossos fins.

Freud e os arquétipos.

Mesmo que apenas para retrucar às idéias de Jung, Freud contemplou com a habitual seriedade a questão dos arquétipos e do inconsciente

² Richard TARNAS, *A epopéia do pensamento ocidental*, p 21.

³ Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*, p. 96.

coletivo. Germes da questão começam a aparecer em *Totem e tabu* (1912), porém seu texto mais completo sobre o assunto é *Moisés e o monoteísmo* (1938), última obra publicada em vida, onde nota que existe similaridade entre os processos individuais e os coletivos, graças ao que denominou “retenção de traços mnêmicos” em cada um dos indivíduos que compõe o grupo humano, uma herança arcaica universal presente em cada ser humano desde seu nascimento. Assim, há um padrão universal de respostas estereotipadas que serão emitidas por todo indivíduo numa mesma e similar situação. Como grande exemplo desse padrão, Freud cita o Complexo de Édipo:

O comportamento de crianças neuróticas para com os pais nos complexos de Édipo e de castração abunda em tais reações, que parecem injustificáveis no caso individual e só se tornam inteligíveis filogeneticamente – por sua vinculação com a experiência de gerações anteriores.⁴

Esse *fator constitucional* irromperia em todos os organismos vivos a partir de um evento importante, um grande acontecimento que, por sua magnitude ou por ser muitas vezes repetido, ficaria marcado na psique. Freud estava perfeitamente ciente de que as pesquisas mais modernas rejeitavam a idéia lamarckista de que traços adquiridos possam ser geneticamente transmitidos de uma geração a outra, porém recusou-se a mudar o curso de suas idéias, pois dizia não ser etnólogo e sim psicanalista; portanto, teria o direito de tomar da literatura etnológica aquilo que pudesse ser aplicado ao trabalho analítico (mesmo correndo o risco de alguns críticos acharem essa postura anti-científica).

A definição de Freud para *arquétipos* é muito diferente da platônica, pois os vê como produto da experiência humana através dos séculos, resíduos mnêmicos, não Formas primordiais *geradoras* dos homens, de seus atos e mesmo de sua memória. Nem poderia ser diferente, considerando ser Freud um homem de ciência de seu tempo, ou seja, um filho do Iluminismo e do Positivismo. Para ele, não haveria nada transcendente no

⁴ Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 133.

Universo. Deus seria apenas um conceito gerado pelo desamparo humano diante do sofrimento, conceito necessário em períodos arcaicos, mas desnecessário a partir do advento da ciência moderna que, com seu progresso, pôde substituir Deus como objeto concreto de apoio.

Além de estar inerme diante da natureza, o homem reconhece, examinando seus próprios atos, que dentro de si habitam forças profundamente destrutivas e autodestrutivas. Deus é um conceito historicamente necessário na medida em que o homem tem necessidade de defender-se desses “maus” conteúdos internos, que gostaria não fossem dele, mas de “algo” exterior. É mais fácil pensar que “seres” à nossa volta são os responsáveis sobrenaturais pelo mal e pela morte do que entender que esses desejos vêm de nossa própria psique. Assim, para Freud, a religião é uma tentativa de apaziguar os seres sobrenaturais inventados pelo próprio homem, de tentar diminuir seu poder para que sua cólera não mais nos destrua. As tentativas de conjuração, suborno e apaziguamento dos deuses geram as religiões (totêmicas, mágicas, míticas) que, evoluindo historicamente, chegam às religiões atuais.

Esse processo de autodefesa social e coletivo parte de um protótipo individual e infantil, pois já estivemos anteriormente num semelhante estado de desamparo, quando vivíamos, ante nossos pais, a mesma relação de amor e temor que manifestamos diante de Deus:

a psicanálise (...) ensina-nos (..) que o deus de cada um é formado à semelhança do pai, que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso (...) e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado.⁵

É interessante notar que Freud está operando no mesmo registro de pensamento que gerou a idéia de eterno retorno (a tentativa humana de escapar ao sofrimento), porém sua solução não é filosófica, e sim psicológica e histórica: o homem, e apenas o homem é responsável por seu

⁵ FREUD. Totem e tabu, in Peter GAY. *Sigmund Freud: obras psicológicas*, p. 479.

sofrimento, e apenas as criações humanas, como a Ciência, poderão minorar esse sofrimento.

É quase redundante concluir que a Psicanálise não fornece apoio a pesquisas que tentarem olhar as relações entre a psique individual e um Ser Supremo transcendente, a não ser que tentemos caracterizar esse Ser como um “pai glorificado” e a religião resultante dessas relações como uma ilusão que, se levada muito a sério, pode resultar em sérios problemas mentais⁶.

Os arquétipos para a Psicologia Analítica: Jung

Jung também pensa os arquétipos como restos mnêmicos sedimentados nas camadas mais profundas do inconsciente, utilizando argumentos próximos aos de Freud: são recordações pessoais acrescidas da aptidão hereditária de repetir os primórdios da vida na terra. Porém, Jung faz uma distinção importantíssima: *as imaginações não são hereditárias; hereditária é a capacidade mental de produzir tais imagens*. A essas imagens, vindas do mais profundo do inconsciente, é que Jung chama de arquétipos:

Nesse estágio (...) em que as fantasias não repousam mais sobre reminiscências pessoais, trata-se da manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias. Essas imagens ou motivos, denominei-os *arquétipos*.⁷

Há uma diferença entre “arquétipos” e “imagens arquetípicas”, pois os arquétipos são *disposições psíquicas inconscientes*, ou seja, são irrepresentáveis. Tudo o que podemos conhecer são os seus efeitos, as imagens arquetípicas.⁸

⁶ Uma interessante análise do Candomblé sob a ótica psicanalítica pode ser encontrada em Ernesto LA PORTA, *Estudos psicanalíticos dos rituais afro-brasileiros*.

⁷ C.G.JUNG, *Estudos sobre psicologia analítica*, p. 57. (itálico no original).

⁸ Christine DOWNING, *Espelhos do self*, p.10.

Ao contrário de Freud, Jung julga necessário postular que o inconsciente que armazena essas imagens não é pessoal, mas coletivo. Para ele, o inconsciente é composto por duas camadas, uma pessoal e outra coletiva. A camada pessoal vai ao limite das recordações infantis. Já a coletiva contém materiais que podem ser chamados de pré-infantis e que são “restos da vida dos antepassados”⁹ ou “categorias herdadas, arquétipos”.¹⁰ As imagens arquetípicas dão a *impressão* de serem divinas; *aparentam ser transcendentales e autônomas*, ultrapassando a consciência individual. Entretanto, isso não é verdade:

Os arquétipos (...) têm uma atuação mágico-numinosa sobre o Eu do indivíduo percebida como algo espiritual e, num estágio primitivo, até mesmo como espírito ou espíritos.¹¹

Autor muito exigente quanto aos aspectos epistemológicos de sua obra, Jung quis que sua psicologia não tivesse implicações metafísicas. Embora haja vários paralelos entre os arquétipos junguianos e os platônicos, há também diferenças fundamentais: os arquétipos platônicos são de natureza transcendente, cósmica; os arquétipos junguianos são *psíquicos*. Em 1959, Jung participou de um programa de entrevistas na rede de televisão BBC, entrevistado por John Freeman. Uma das perguntas foi se ele acreditava em Deus; fez uma pausa e replicou: “Eu sei. Não preciso acreditar. Eu sei”.¹² Essa declaração, muito famosa e citada, deixa claro que Jung era um homem de fé. Porém, inteiramente diferente é a postura do Jung psicólogo, fundador da Psicologia Analítica. Nesse ponto, ele comportou-se antes como cientista, não como crente, e pediu a seus leitores que não se equivocassem, pois escrevia sobre psicologia:

Para um cientista, (a produção de conhecimentos psicológicos) nada tem a ver com a questão teológica da existência de Deus, uma vez que ele está

⁹ Ibid., p. 69.

¹⁰ Ibid., p. 126-127.

¹¹ Marie L. VON FRANZ, *Reflexos da alma*, p. 103.

¹² Donald R. DYER, *Pensamentos de Jung sobre Deus*, p. 20.

interessado apenas na descrição científica dos dominantes ou arquétipos psíquicos, sejam eles chamados Deus, Alá, Buda, Purusha, Zeus, planetas, zodíaco ou sexo.¹³

Deus é uma imagem arquetípica, e a concretude do *arquétipo deus* na psique humana permite a Jung estudar em *Resposta a Jó*¹⁴ a “personalidade” de Deus, e notar que ele possui os mesmos processos internos comuns aos seres humanos: ego, sombra, persona, inconsciente etc. Jung faz essa análise pois sabe que está lidando apenas com uma imagem psíquica, projetada pelo ser humano. Deus-ele-mesmo, que depende da crença individual, é absolutamente impossível de ser alcançado pela psicologia.

Seriam os Orixás arquétipos junguianos? O próprio Jung responde:

Podemos interpretar os espíritos primitivos como manifestações de complexos inconscientes. (...) os primitivos, em sua suposição (impensada) de que os espíritos são realidades do mundo exterior, cometem um erro de julgamento (...) o homem moderno denomina esta mesma realidade de complexo paterno ou materno.¹⁵

Não estamos longe da postura freudiana de considerar a relação com Potências exteriores como a possessão pelo complexo parental. Seguramente mais sofisticada, a postura de Jung não difere substancialmente da visão de Nina Rodrigues, que afirmava serem os “filhos de santo” neuróticos ou paranóicos manifestando uma ou mais sub-personalidades.

Arquétipos para a Psicologia Transpessoal

A abordagem *bootstrap*

Antes de tudo, é necessário lembrar que a Psicologia Transpessoal não se posiciona *contra* Freud, Jung ou qualquer outra abordagem. Apenas

¹³ Cartas de C.G.Jung, vol. 1, p. 360-361, (7 de abril de 1945, carta a Max Frishknecht), *apud* Donald DYER, *Pensamentos de Jung sobre Deus*, p.19.

¹⁴ C.G.JUNG, *Resposta a Jó*, Vozes, 2001.

¹⁵ C.G.JUNG, *Estudos sobre psicologia analítica*, p. 175-176.

considera que a Psicanálise e a Psicologia Analítica possuem limites muito claros que as impedem de dar conta do que Ken Wilber chama de “homem integral”, que integra harmoniosamente o ser instintivo (tão bem compreendido pela Psicanálise), o ser arquetípico (explicado pela Psicologia Analítica) e que ainda vai além, em direção à espiritualidade (explicado pelas tradições espirituais).

Um dos instrumentos analíticos mais interessantes fornecidos pela Psicologia Transpessoal é a *abordagem bootstrap*, escola de pensamento da Física moderna, formulada por George Chew em 1968¹⁶ e referente a um tipo específico de partículas atômicas, que foi absorvida por alguns pensadores como “um entendimento filosófico compreensível da natureza”.¹⁷

A filosofia *bootstrap*, aplicada à análise da natureza do real, acredita que todas as teorias a respeito dos fenômenos naturais são criações da mente humana. Mesmo aquilo que a ciência chama de “leis naturais” são apenas criações do homem impostas à natureza, dentro de um esquema conceitual que torna o mundo compreensível para o homem, *mas que talvez não seja a forma pela qual a natureza funciona*. Assim, as teorias humanas sobre a natureza são esquemas conceituais, mapas que nos permitem caminhar pelo território, mas que em hipótese nenhuma podem ser confundidos com o território ele mesmo. Ou seja, nossos esquemas sobre a realidade não podem ser confundidos com a realidade, nem podem ser considerados descrições corretas da realidade.

Para que o mapa produzido seja o mais consistente possível, a visão *bootstrap* adota uma postura *sistêmica*, ou seja, permite que nos utilizemos de conceitos pertencentes a abordagens diferentes agregados uns aos outros. O que garante que esse agregado não seja uma colagem é a rigorosa exigência de *consistência* do resultado final (que, sempre, será um resultado provisório, desde que é outro mapa sujeito a mudanças a cada

¹⁶ CHEW, George. Bootstrap: a scientific idea ? in *Science*, 1968, p. 161-762, *apud* Stanislav GROF, *Além do cérebro*, p. 312.

¹⁷ Stanislav GROF, *op. cit.*, p. 39.

nova descoberta científica). A noção de consistência entre conceitos diferentes e na teia gerada pela utilização desses conceitos é crítica, sendo ela quem determina que o resultado final não seja simplesmente uma construção sincrética ou um “Frankenstein teórico”. É assim que podemos entender a utilização, nesse contexto, da palavra *bootstrap*: refere-se à possibilidade de unir os diversos ilhoses ou furos da bota com o *cadarço*, proporcionando um caminhar mais seguro.

Adaptada às teorias psicológicas, essa abordagem entende que a mente humana é tão complexa que muitas e diferentes teorias podem ser elaboradas sobre ela. Todas essas diversas abordagens diferentes são lógicas e coerentes internamente, gerando meta-teorias, procedimentos clínicos e psicoterapêuticos de comprovado êxito, porém, em geral, incompatíveis e freqüentemente contraditórias entre si. Assim é que a Psicanálise combatia a Psicologia Analítica, as duas negavam os procedimentos da Vegetoterapia de Wilhelm Reich e as três condenam o Comportamentalismo de Skinner.

Usando uma perspectiva *bootstrap*, essa diversidade seria gerada pelos seguintes fatos: a) todas essas visões são criações da mente humana, esquemas conceituais, não a *própria realidade* da mente; b) todas ignoram a idéia de um *espectro da consciência*, quer dizer, a teia infinita de eventos mutuamente inter-relacionados que formam a riqueza do ser humano; portanto, c) todas as teorias referem-se a *um aspecto* e não à *totalidade* da mente humana; dessa forma, d) *todas podem ser inter-relacionadas (desde que respeitando-se a noção de consistência) numa nova teia de significados*.

Isto seria uma abordagem *bootstrap* da natureza, da mente e da Psicologia: a natureza não pode ser reduzida a partículas elementares, mas deve ser entendida como uma teia infinita de eventos inter-relacionados e auto-consistentes; a mente não pode ser descrita senão aplicando-lhe o mesmo modelo. Nenhum elemento da teia é mais importante do que o outro, cada elemento é determinante na constituição do todo e a estrutura

final, sendo consistente, é que justifica cada um dos elementos que a constitui.

Essa visão é muito semelhante à concepção iorubana de universo:

O visível constitui manifestação do invisível. Para além das aparências encontra-se a realidade, o sentido, o ser que através das aparências se manifesta. Sob toda manifestação viva reside uma força vital: *de Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura*. Universo de correspondências, analogias e interações, na qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças.¹⁸

E essa visão é simétrica à definição de *pessoa* que traçamos páginas atrás.

O espectro da consciência de Ken Wilber

Dentro da Psicologia Transpessoal, o mais radical pensador a utilizar a abordagem *bootstrap* foi Ken Wilber, propondo que as várias escolas psicológicas observam níveis diferentes do espectro da consciência; *essas escolas psicológicas não formulam teorias diferentes sobre um mesmo nível da consciência, mas teorias diferentes sobre diferentes níveis do espectro total da consciência*; mantém entre si uma relação *complementar*, não antagônica, e só deixarão de se antagonizar quando entenderem que falam de coisas diferentes. Se isso for verdade, então, talvez possam ser integradas num modelo mais abrangente a que chama “psicologia do espectro”:

o problema de decidir qual o “melhor” enfoque é um falso problema, uma vez que cada uma dessas abordagens trabalha com um nível diferente de consciência.¹⁹

Questão fundamental é o reconhecimento da espiritualidade e a inclusão do domínio espiritual (transpessoal) como parte integrante do

¹⁸ Ronilda Iyakemi RIBEIRO, *Alma africana no Brasil*, p. 37, grifado no original.

¹⁹ Ken WILBER, *O espectro da consciência*, p. 20.

espectro da consciência. Porém, diferentemente de outras escolas psicológicas, a Transpessoal se dispõe a admitir que Deus não é apenas um fruto da consciência humana, um processo inconsciente ou restos mnêmicos; a existência de Potências Transcendentes deve ser tratada pela ciência psicológica como um fato real, exterior à consciência humana, um *evento externo objetivo*. Wilber, como Jung, diz que não é preciso acreditar em Deus - que “eu sei” que Deus existe - porém, não tenta “cientificizar” seu pensamento e trabalhar apenas com categorias demonstráveis: se Deus existe, é possível trabalhar diretamente com sua existência e pensar no relacionamento humano com Deus não apenas como algo que acontece *no interior da psique humana*, mas como um relacionamento que pressupõe uma autêntica alteridade.

E aqui estamos encontrando uma linguagem psicológica que nos permite dialogar com os adeptos de religiões africanas e afro-brasileiras e estudar sua mente como vivendo em dois níveis diferentes ao mesmo tempo: processos internos, conscientes e inconscientes, e *também* processos externos de relacionamento com os Orixás, e como esses processos internos e externos se completam e iluminam para produzir uma personalidade que, *na visão do adepto*, é mais completa e mais harmônica.

A “falácia pré-trans”

Para Wilber, no início era o Espírito, e o Espírito se manifestou na matéria. Uma vez encarnado, o Espírito gerou no âmago da matéria um impulso ascensional – *evolução* ou *impulso evolutivo* - que não pára nunca, gerando as múltiplas formas de corpos físicos, emocionais, mentais e, continuando a mover-se *para cima*, até transcender todas as camadas materiais e retornar ao seu ponto de partida.

Pensando numa *queda* do Espírito que produziu a Encarnação, com o conseqüente surgimento da matéria em suas múltiplas formas, Wilber endossa os mitos de criação das diversas tradições espirituais. O princípio evolutivo é um movimento em sentido contrário à Queda, ou seja: o

próprio Espírito funciona como um atrator que “puxa” a matéria no sentido de sua transcendência, até a reintegração da energia primordial no Espírito Gerador. O Éden, portanto, nunca existiu, nunca esteve nos primórdios da vida humana na Terra: o Éden é algo que está à nossa frente, é para onde o impulso evolutivo nos empurra e devemos olhar o desenvolvimento humano como um processo em que a) começamos como corpo, b) desenvolvemos nosso potencial de racionalidade e c) podemos ir além, na direção do que “indivíduo iluminado”.

Para Wilber, o desenvolvimento ontogenético (pessoal) acompanha o filogenético (das espécies). De acordo com esse pensamento, se a Terra passou por momentos em que a consciência, tal como a conhecemos, ainda não existia, também o ser humano passa em sua vida pela mesma evolução, partindo de um estado urobórico neonatal até um possível estágio superior caracterizado pela Iluminação ou Identificação com o Espírito. Não identificaremos todos esses estágios, estudados minuciosamente na obra do autor, mas utilizaremos um esquema simplificado que nos coloca no centro da principal querela wilberiana com Freud e Jung. Trata-se do que ele chama “*falácia pré-trans*”, ou seja, a confusão entre dois momentos diferentes da evolução, o *pré* e o *transpessoal*.

Os três momentos principais que formam o ciclo geral da vida, a) vêm da subconsciência (instintiva, ligada ao id freudiano) b) para a autoconsciência (do ego, conceitual) e c) daí para a superconsciência (transcendente, transpessoal). O grande problema ocorre quando há confusão entre esses níveis básicos, o que não só é fácil de ocorrer como ocorre com grande frequência, pois tanto os estágios pré-rationais quanto os trans-rationais são *não-rationais*, e por isso tendem a ser confundidos entre si. Ou seja, confunde-se *pré* e *trans* pessoal, e daí, segundo Wilber, duas falsas verdades aparecem.

A primeira falsa verdade é que estados superiores e trans-rationais são reduzidos a inferiores e pré-rationais, onde experiências místicas são entendidas como expressão de narcisismo ou autismo primitivo. Nessa perspectiva, Freud é um reducionista que enxerga a racionalidade como o

ponto final do desenvolvimento individual e coletivo; há apenas duas maneiras de se viver a vida: racional ou neuroticamente. A negação de qualquer forma superior de mente ocasiona o erro lógico de conceituar qualquer situação trans-racional como *regressiva* a estruturas pré-racionais, ou seja, patológicas. Em conseqüência, situações legitimamente espirituais ou transcendentais são vistas com suspeição ou como totalmente patológicas. A esse erro, Wilber chama de “reducionismo”.

A segunda falsa verdade é a situação oposta à anterior, ou seja, quando estados pertencentes à primeira metade do espectro da consciência (estados pré-pessoais), são interpretados como sendo transpessoais. Para Wilber, este é o grande erro de Jung quando considera que as formas míticas básicas, herdadas por todas as pessoas, fruto da experiência coletiva da humanidade, são formas transpessoais. A esse erro, Wilber chama de “elevacionismo”.

Wilber sintetiza essas idéias na fórmula *Buda não é Freud e Freud não é Buda* – o inconsciente, seja o individual seja o coletivo, não é transpessoal, mas pré-pessoal; o transcendente, o místico, não é regressivo nem pré-pessoal, é o futuro da consciência humana; não é um estado a que se possa voltar, porque nunca lá estivemos antes, mas é um estado a que nos dirigimos, se nos dedicarmos à obra de continuar a evolução da consciência.

Distinção entre “arquétipos” e “protótipos”

O conceito de *arquétipo* utilizado por Wilber é o conceito platônico:

Arquétipos são as primeiras formas sutis que aparecem quando o mundo se manifesta a partir do Espírito sem forma e não manifesto. Eles são os padrões sobre os quais todos os outros padrões de manifestação estão baseados. (...) (...) a partir das quais, ao manifestar-se, o mundo material se condensa, por assim dizer.²⁰

²⁰ Frank VISSER, *The world of Ken Wilber*.

Evidentemente, Wilber não está pensando em formas arquetípicas junguianas como o *trickster*, a Sombra, o Velho Sábio, o ego, a persona, a Grande Mãe, a *anima*, o *animus* etc., que seriam estruturas muito mais existenciais do que transcendentais. Para ele, o que Jung chama de arquétipos são *imagens arcaicas*, enquanto os verdadeiros arquétipos são estruturas derivadas do próprio Espírito. Os arquétipos junguianos geram o inconsciente, coletivo e pessoal, mas os arquétipos platônicos geram todas as coisas existentes, inclusive o inconsciente e todas as formas que nele habitam. Para facilitar a distinção entre essas duas diferentes experiências, e para maior rigor científico, Wilber sugere que, ao se referir aos arquétipos junguianos, se utilize o termo *protótipo*; que se utilize o termo *arquétipo* apenas quando formos nos referir às Formas derivadas do Espírito.

Os mitos para Wilber

Wilber afirma que há duas formas de interpretação dos mitos: *literal* e *alegórica*. Os mitos sempre estão transmitindo ensinamentos sobre as religiões, mas estes podem ser interpretados literalmente ou de acordo com a experiência pessoal de cada um. Os mitos apresentam tripla vinculação: a) enquanto produzidos por estruturas infantis pré-operacionais,²¹ referem-se aos domínios junguianos, ou seja, são regidos pelos *protótipos*; b) enquanto produto social historicamente determinado, exercem a função de vincular indivíduos à sociedade e à visão vigente nessa mesma sociedade (nesse aspecto, não exercem qualquer função espiritual); c) revelam ensinamentos sobre as religiões das quais se originaram (então precisam ser validados pela experiência espiritual individual). Apenas a validação individual, baseada na experiência espiritual concreta, impede que os mitos sejam entendidos literalmente, afastando, portanto, a possibilidade de fundamentalismos ou crenças cegas.

²¹ Em toda sua obra Wilber utiliza os conceitos e a terminologia de Piaget, a quem endossa *in totum*.

As religiões *míticas* pertencem ao período mais arcaico da história da evolução e não há nada de *místico* nisso, ou seja, são pré-pessoais. Coletivo, sim, mas não transpessoal. O apego ao mítico ou às religiões míticas é uma tentativa de regredir a um estado anterior da evolução e nada de bom poderá resultar daí.²² As religiões míticas estão ao nível do corpo, do pensamento pré-racional, são instintuais, e muito distantes do estágio transpessoal que caracteriza as religiões *místicas*.

Evolucionismo etnocêntrico na concepção de Wilber

Era uma vez, nos tempos de antigamente, homens cujos cérebros eram desenvolvidos, mas ainda não tinham noção de todas as suas potencialidades. Por isso viviam na semi-escuridão dos tempos mágicos. Essa semi-escuridão era compartilhada por quase todos, pois toda a humanidade, num dado momento, está num mesmo nível médio “x” (alguns menos evoluídos em relação ao nível médio, outros mais evoluídos em relação ao mesmo padrão) e poucos, muito poucos, conseguem anunciar e atingir os níveis superiores do estágio seguinte. Esses desbravadores da consciência abrem o caminho para os outros e começam por desenvolver as estruturas cognitivas que mais tarde serão o novo nível médio comum e parte do aparato mental de todos os homens.

Nos tempos mágicos e míticos, esses poucos, chamados de *xamãs*, atingiram graus muito elevados de consciência, tanto que foram olhados com respeito e admiração por seus contemporâneos, eleitos como mestres, guias e curadores de seus males físicos, psíquicos e espirituais. Mas mesmo para esses xamãs a total liberdade da Iluminação lhes foi vedada. O Grande Espírito mostrava-se a esses homens, que assim podiam contar que há um ponto luminoso no Universo de onde tudo nasce. Mas nenhum homem desses tempos antigos podia superar a escravidão da matéria e mergulhar no Grande Espírito; podiam perceber sua existência, mas não podiam mergulhar n’Ele *porque suas mentes não estavam preparadas*.

²² Ken & Treya WILBER, *Grace and grit*, cap.5.

Foi necessário que os homens continuassem evoluindo, que suas mentes ficassem mais sofisticadas, que os filósofos aparecessem e descobrissem as leis do pensamento lógico racional, que esse pensamento atingisse seu auge no Iluminismo, para que um novo paradigma se impusesse e aqueles desbravadores que enxergam mais longe pudessem mergulhar dentro do Espírito e nele permanecer. Abandonando os tempos arcaicos, mágicos e míticos, a humanidade atingiu os tempos racionais e, finalmente, pôde experimentar a liberdade dos místicos.

Evolucionista *tout court*, é mais ou menos assim que Ken Wilber traça o retrato da história da espiritualidade humana. Para ele, *é impossível ao ser humano transcender as estruturas básicas do nível em que está vivendo*. Divide a evolução humana numa escala de sete níveis e afirma que alguém que esteja no estágio evolutivo 2 não pode atingir a culminância do nível 7, simplesmente porque sua mente não tem o aparato necessário.

É fácil entender se pensarmos numa criança de três anos. Ela é incapaz de resolver ou entender os conceitos envolvidos num problema de trigonometria, por mais que um professor paciente tente explicar-lhe, simplesmente porque, conforme demonstrou Piaget, não possui o aparato mental necessário (pensamento racional, simbólico e abstrato). Como, para Wilber, a ontogênese e a filogênese se equivalem, a criança do século XXI repete passo a passo a história da evolução da humanidade, e a humanidade da aurora dos tempos era como uma criança. O pensamento mágico infantil (período piagetiano das operações concretas) corresponde ao tempo histórico mágico dos xamãs e da produção dos grandes ciclos míticos; o pensamento racional que se forma dos 7 aos 14 anos corresponde ao período da Grécia Clássica, o surgimento da filosofia e do pensamento lógico-formal; o pleno estabelecimento da capacidade simbólica na adolescência e o fim do narcisismo mágico, aos nossos dias. À frente, o caminho da evolução já apontado e trilhado pelos místicos de todas as grandes tradições espirituais: Cristianismo, Budismo, Hinduísmo, Islamismo, Taoísmo. E essas grandes tradições, não em suas versões

“populares” (a que Wilber chama de “exotéricas”, voltadas para o exterior, crentes em mitos e milagres) mas em suas vertentes místicas (a que chama “esotéricas”, voltadas para o interior e baseadas na experiência pessoal do meditador).

Para Wilber, o importante é a existência de um “*espaço intersubjetivo construído*”²³ onde ocorrem as experiências mentais; esse espaço desenvolve-se lentamente, tanto na humanidade como no ser humano, pela ação combinada do desenvolvimento de estruturas inatas e pelo acúmulo de vivências. Antes disso, as “experiências culminantes” que possam acontecer serão apenas uma agitação nas estruturas superficiais, sem o poder de operar transformações nas estruturas de base.

Quando um homem se eleva a um estado superior, sua consciência *transcende e inclui* os estados inferiores; alguém no nível racional incluiria o urobórico, o mágico e o mítico, e poderia acessá-los a qualquer momento. Porém, esse acesso é sempre *regressivo*, enquanto que o movimento “desejado” é ascensional. Já alguém que esteja no nível urobórico pode *intuir* o estado mágico, mas não terá sequer a idéia da existência de estados superiores, como o racional ou o causal (estágio final da evolução, identificado com o Espírito). Os homens muito avançados para seu tempo podem chegar a intuir a existência do estágio final. Podem até mesmo atingi-lo. Mas, sem as estruturas cognitivas necessárias, não poderão permanecer nele. Às vezes, a visão desses reinos luminosos é tão poderosa que o desbravador poderá ser vítima de uma séria “psicose espiritual”, uma doença mental ocasionada pela percepção de situações que *não podem ser elaboradas* por sua mente.

Para Wilber, portanto, a psicose pode ter duas origens: a energia torna-se *regressiva*, ativando conteúdos arcaicos, pré-pessoais; ou a energia *progride* rápido demais, ativando visões impossíveis de serem entendidas e gerando patologias espirituais, como inflação, delírios de poder e autoridade, profetismo.

²³ Ken WILBER, *Sex, ecology and spirituality*, p. 745.

O praticante de rituais apresenta pensamento concreto e oferece sacrifícios de sangue para seus deuses, enquanto o homem racional sabe que um sacrifício simbólico é o suficiente. Wilber reconhece que o pensamento mágico continua vivo no homem moderno, mas como uma forma de *razão paleológica*: estágios evolucionários que, não adequadamente integrados, emergem de forma dissociada como sintomas neuróticos e rituais obsessivo-compulsivos. Nesse ponto, concorda inteiramente com Freud, para quem sintomas como a histeria, obsessões, compulsões e depressões obedecem à lógica do processo primário²⁴ que, para Wilber, é o processo típico dos estágios arcaicos de evolução. Sua grande diferença em relação a Freud é que Wilber admite que a evolução continue em direção aos estados transpessoais e transcendentais, em direção ao Espírito, enquanto Freud acreditava que o estágio racional-científico era o ponto final e mais elevado da evolução humana.

Essa radical equivalência entre processos filogenético e ontogenético, com a conseqüente transferência de dados da Psicologia do Desenvolvimento para a humanidade como um todo, conduz Wilber a hierarquizar a história do desenvolvimento humano em fases semelhantes às do desenvolvimento infantil. Assim, a fixação em estágios arcaicos infantis que, na história individual, produziria psicopatologias, equivale, em termos de história humana, à fixação em religiões míticas. Essas religiões seriam uma ilusão da qual os homens precisam se libertar. É dessa perspectiva que ataca o entusiasmo de Jung pelas imagens prototípicas coletivas: louvar o arcaico é insistência inútil em momentos históricos que devem ser superados.

Ao defender a hipótese filogenética, Wilber expõe suas idéias às mesmas críticas que podem (e são) endereçadas ao Freud de *Totem e tabu*. E, curiosamente sem perceber, também abdica da idéia de que a “pessoa” se

²⁴ Para a Psicanálise, processo primário é o modo de funcionamento do aparelho psíquico que caracteriza o sistema inconsciente; a energia é livre e ligada ao desejo, buscando satisfação imediata. É o gerador do sonho e das alucinações. A ele opõe-se o processo secundário, ligado ao consciente, com a energia “ligada” ou investida fluindo de forma controlada, podendo adiar a satisfação dos impulsos instintuais. É o gerador do pensamento racional. LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise*, p. 371-373.

constrói a partir de suas múltiplas experiências, o que confere ao seu modelo psicológico um matiz nitidamente idealista.

Stanislav Grof

Para Grof, não faz sentido concordar com a Psicanálise que o primeiro grande evento da vida de uma pessoa seja a primeira mamada, pois essa pessoa viveu nove meses no útero materno, passou pela experiência poderosa do nascimento biológico, foi pesada, lavada, vacinada, vestida e finalmente apresentada à mãe. Antes de pensar na relação primitiva da criança com o seio é preciso olhar para a relação da criança com o útero materno e a grande transformação que é o nascimento:

Uma transição radical, de uma forma aquática de vida cujas necessidades eram continuamente satisfeitas pela circulação placentária, para o stress extremo emocional e físico da luta de nascimento, e então para uma existência radicalmente diferente como um organismo que respira ar, é um acontecimento de grande importância que abarca até o nível celular.²⁵

A força desses eventos gera o que chamou “matrizes perinatais”, a fôrma matricial de *padrões de experiências* que ocorrem tanto nas crianças quanto nos adultos.

As experiências perinatais convertem-se em matrizes por vários motivos: porque são os primeiros eventos da vida de cada ser humano; porque envolvem eventos dramáticos, como a ameaça concreta de morte; porque estão acontecendo para um ser que não possui linguagem, portanto, não passam por análise lógica nem classificação em qualquer local da consciência. As experiências perinatais são uma massa de sensações poderosas que se tornam o “núcleo” ou “matrizes” de vivências do mesmo tipo, que se agregam por similitude e são constantemente “revividas” a partir de gatilhos disparados em eventos do cotidiano.

²⁵ Stanislav GROF, *A psicologia de espectro de Ken Wilber*, p.7.

A essa agregação de memórias agrupadas em “complexas constelações dinâmicas”²⁶ Grof chama *sistemas coex* (sistemas de experiências condensadas), postulando que memórias emocionalmente relevantes não são armazenadas no inconsciente de maneira isolada, mas aglutinam-se a partir de um núcleo comum.

O primeiro e mais importante núcleo agregador de experiências são as vivências perinatais. As *coex* podem incluir/atravessar *todas* as camadas da consciência simultaneamente, a partir de um núcleo carregado de carga emocional que é o atrator/agregador de *todas* as experiências de mesmo tema (vivências, sonhos, leituras, músicas, paisagens, sons etc.). O acesso a uma *coex* pode ser feito a partir de qualquer uma de suas camadas. Assim, uma música, um sonho ou um toque na pele podem ser o detonador de toda uma série complexa de memórias, imagens e sensações físicas.

Esse reviver atualizado não constitui uma regressão da energia a níveis primitivos da psique, pois, formadores da psique, esses eventos basais *são sempre atuais*. Um dos objetivos da psicoterapia seria reviver os eventos perinatais e liberar a energia investida na manutenção desse trauma. A energia liberada poderia ser investida pelo indivíduo em novos aspectos do seu desenvolvimento que, para Grof, incidiria principalmente no campo da espiritualidade. Para Grof, a consciência humana não pode nunca ser considerada rudimentar ou primitiva, pois o Espírito encarnado na matéria não é passível de evolução: ele é o que é, sempre foi e sempre será o mesmo. Portanto, a consciência é desde sempre um complexo multifacetado e multi-nível, e a evolução apenas faz com que esses muitos níveis se ativem. Não partimos do urobórico em direção ao pessoal e depois ao transpessoal, mas todos os níveis possíveis estão presentes o tempo todo: a questão do desenvolvimento é a questão de *ativação* de níveis *sempre existentes*:

²⁶ Stanislav GROF, *Psicologia do futuro*, p. 37.

todo o espectro da consciência está sempre disponível, plenamente formado, mas submerso.²⁷

Portanto, Grof não concorda com a *falácia pré-trans*. Embora admita que há uma diferença entre pré e transpessoal, pensa não se tratar de algo mecanicamente separado e sem possibilidade de reunião. Para ele, na verdade, a reunião entre pré e transpessoal fica evidente nos pacientes psicóticos.

Há grandes diferenças entre Wilber e Grof: o primeiro é um teórico formado em química, que decidiu debruçar-se sobre a consciência humana graças às próprias experiências meditativas; Grof é psiquiatra que trabalhou junto a inúmeros pacientes. Olhos teóricos, olhos práticos. O psicólogo clínico é alguém que permanentemente está checando se a teoria *funciona na prática*. Grof, desde a década de 60 do século XX, viajou o mundo todo, trabalhando intensamente com pacientes dos mais diversos tipos: “saudáveis”, neuróticos, psicóticos, e, em muitas ocasiões, místicos das mais diversas confissões religiosas; pessoas em estados ordinários e em expansão da consciência; foi residente em hospitais psiquiátricos, visitou roças de Candomblé e centros de Umbanda em São Paulo e Rio de Janeiro; tomou *ayahuasca* no Brasil, *peiete* no México, fez retiros zen no Japão e meditação shivaísta com Swami Muktananda. Suas observações partem de dados práticos que conduziram a uma tentativa de rever e ampliar o conceito de psicose, criando o termo “emergência espiritual”.²⁸

O conceito de emergência espiritual tenta englobar o aparecimento de conteúdos caóticos ou psicóticos com a presença de conteúdos espirituais / transpessoais. *Emergência*, no caso, é usado tanto para significar o aparecimento desses conteúdos na psique, vindos do inconsciente pessoal e coletivo, como *urgência*, na acepção médica da palavra.²⁹

²⁷ Stanislav GROF, *A psicologia de espectro de Ken Wilber*, p.24.

²⁸ Stanislav & Christina GROF, *Emergência espiritual*, Cultrix, 1992.

²⁹ Grof não se encontra isolado em sua abordagem das psicoses como crise que pode ser construtiva e demonstra particular afeição pelo trabalho do psiquiatra John Perry que, utilizando conceitos da Psicologia Analítica, demonstrou como os delírios aglutinam-se em torno de arquétipos, mitos e rituais arcaicos.

Grof observa que psicóticos podem apresentar insights espirituais genuínos, ao passo que místicos podem ativar complexos regressivos; entender corretamente as psicoses, o misticismo e suas inter-relações mútuas exige uma cartografia da psique ainda mais expandida que a apresentada por Wilber, incluindo os domínios das experiências perinatais e o reconhecimento de que o ser humano é completo desde seu mais remoto início, desde a concepção, inclusive podendo ter memória desses eventos. A questão de ser o cérebro mielinizado ou não (fator crucial para o estabelecimento das redes neurais que permitem o funcionamento da memória) para Grof é irrelevante por dois motivos: a) na prática, encontrou *experientialmente* milhares de pessoas com livre acesso a essas memórias primitivas e b) mesmo que o organismo não tenha condições de lembrar, o Espírito lembra.

Mais ainda: Grof acredita que a energia flui livremente pelo sistema humano (cérebro, corpo, mente, psique, espírito); que essa energia move-se em todos os sentidos ao mesmo tempo, o que inclui tanto “evolução” quanto “regressão”; e que pode eclodir / aflorar em qualquer ponto do espectro a qualquer momento, sem obrigatoriedade de sentido unilateral.

O ponto crítico aqui é que as experiências “regressivas” freqüentemente parecem ser uma parte integral da abertura espiritual, e não apenas as experiências pré-natais e perinatais, mas também as experiências ancestrais, raciais, cárnicas, filogenéticas, e até mesmo aquelas que alcançam muito mais longe na história do Cosmo. Parece pouco relevante se interpretarmos este fato como a consciência transpessoal reentrando nessas estruturas arcaicas, como Ken (Wilber) prefere descrevê-las, ou se nós o interpretamos como uma manifestação do potencial transpessoal inerente a essas estruturas. Desde que (...) toda a criação e toda a evolução na natureza e no cosmo é, em última análise, criada pela involução da Consciência Absoluta, eu não vejo nenhuma necessidade de tratar esses elementos como inerentemente diferentes do domínio espiritual. O fato de que a inteligência criativa superior guia o processo criativo e se manifesta em todos os seus níveis, certamente deixa aberta esta possibilidade.³⁰

³⁰ Stanislav GROF, *A psicologia de espectro de Ken Wilber*, p.25. (grifado no original)

Isso explicaria porque pessoas submetidas a procedimentos de expansão da consciência acessam conteúdos corporais, emocionais, prototípicos e arquetípicos simultaneamente, numa mesma sessão. Por exemplo: o caso de Norbert³¹, que, vivenciou profunda dor no peito e ombro, combinada com uma sensação de asfixia. Essa sensação corporal trouxe à memória uma situação de quase morte, quando, aos 7 anos de idade, um túnel de areia desabou sobre ele. Em seguida, a experiência ampliou-se para reviver o nascimento biológico, quando seu ombro ficou preso no osso púbico da mãe, gerando asfixia e dor no ombro. Finalmente, num nível ainda mais profundo, ele era um soldado do exército de Cromwell que teve o ombro perfurado por uma lança, caiu ao solo e foi pisoteado no peito por um cavalo.

A evolução espiritual não segue uma trajetória linear direta (...) mas envolve um movimento de consciência combinado regressivo e progressivo.³²

Ao conceito wilberiano de *escada* da transcendência, Grof opõe que a abertura espiritual frequentemente segue uma trajetória *espiral*, durante a qual a consciência pode até mesmo dobrar-se sobre si própria, tocando o passado e então novamente se desdobra num novo presente. A escada, para Wilber é um conceito crucial, pois apenas um espaço que se desenvolve lentamente, tanto na humanidade como no ser humano, permite a emergência de um “espaço intersubjetivo construído”³³ onde ocorram as experiências mentais. Para Grof, o espaço intersubjetivo é sempre existente em latência, pois é o dom da encarnação do Espírito; pode emergir a qualquer momento, eclodindo como um relâmpago, que é a manifestação do Espírito na matéria; o desenvolvimento é apenas o emergir dessas estruturas sempre existentes nos seres vivos.

Pensamos que a visão de Grof, seguramente mais “crente” que a de Wilber, por sua vez mais racional, é mais compreensiva em três aspectos:

³¹ Stanislav GROF, *Psicologia do futuro*, p. 85-86.

³² Stanislav GROF, *A psicologia de espectro de Ken Wilber*, p. 28.

³³ Ken WILBER, *Sex. ecology, spirituality*, p. 745.

permite compreender a espiritualidade infantil; permite entender as religiões míticas, xamânicas, aborígenes sem julgá-las “primitivas”; permite insights interessantes sobre a natureza dos fenômenos psicóticos e as relações entre psicose e espiritualidade:

O problema da entrada no domínio espiritual pela “porta de trás” ou pela “porta da frente” está intimamente relacionado com a questão de se as crianças podem ter experiências transpessoais e de se a verdadeira espiritualidade pode existir em culturas que estão no que Ken se refere como sendo os estágios de desenvolvimento “mágico” ou “mítico”. Se (o desenvolvimento) fosse um pré-requisito para a entrada no domínio espiritual no nível coletivo e individual, as experiências transpessoais não seriam possíveis em crianças e a vida ritual e religiosa das culturas xamânicas e das civilizações antigas no estágio mítico de desenvolvimento seria interpretada como atividade pré-pessoal que não tem uma dimensão espiritual genuína.³⁴

Com todos os dados que vimos juntando, talvez possamos formular uma conclusão integradora e *bootstrap*: provavelmente, Wilber tem razão quando afirma que são necessárias estruturas intersubjetivas (neurológicas, cognitivas, físicas, emocionais etc.) que permitam um aproveitamento mais saudável das diversas experiências pelas quais passa um ser humano; provavelmente Grof tem razão quando afirma que, desde que as estruturas básicas estejam dadas no cérebro, a mente humana é livre para ter as experiências que necessita ou seja provocada a ter; provavelmente, Grof tem razão quando afirma que, além de livre, a energia psíquica evolui em espiral e não em escada (idéia também defendida por Jung); provavelmente essa liberdade da energia seja a causa de surtos psicóticos apresentarem conteúdos claramente espirituais e experiências místicas apresentarem conteúdos psíquicos regressivos; provavelmente sim, ocorreram experiências espirituais significativas nas religiões míticas e nas vivências infantis.

Talvez a palavra chave, no contexto psicológico, seja a insistência tanto de Wilber quanto de Grof de que a pessoa humana saudável é aquela

³⁴ Stanislav GROF, *A psicologia de espectro de Ken Wilber*, p. 29.

que consegue integrar de maneira adequada as experiências transpessoais no seu cotidiano, quando a duplicidade psique individual / arquétipos não causa divisão, mas encontra-se em harmonia.

No caso do adepto de religiões africanas, isso aconteceria quando conseguisse integrar o transe dos Orixás em sua vida, integração essa possível graças à *eficácia* dos rituais que vêm sendo praticados há milênios na África e há séculos no Brasil.

Há uma aproximação possível entre os ritos de passagem como os vimos descrevendo e as idéias de Grof: podemos entender o período liminar como um momento que revive as matrizes perinatais grofianas. De fato, os símbolos que acompanham o período liminar, nas mais diversas sociedades, costumam referir-se

à biologia da morte, decomposição, catabolismo e outros processos físicos (bem como a) processos de gestação e parto.³⁵ Há um conhecimento ou *gnose* que se obtém no período liminar (e que age sobre o neófito) como uma matriz pressiona e marca a cera quente.³⁶

Esses simbolismos referem-se à situação liminar em que o neófito está nem vivo nem morto, e tanto vivo quanto morto, pois, efetivamente, morre para um estado de ser e nasce para outro.

Alguns devaneios poéticos levou-me num modelo de personalidade que incorpora a personalidade nos moldes africanos aqui descritos: no inconsciente coletivo estão as heranças ancestrais, é onde mora Egungun e Egbé; o Self pode perfeitamente ser entendido como Ori; os Orixás, em especial os Imoles, podem ser os Arquétipos; protótipos poderiam ser seres invisíveis atuando sobre a mente; a intuição seria Exu ou Enikeji “soprando” mensagens.

Mas, como disse, não são conclusões, são apenas devaneios. Talvez em outro momento possa voltar a essas idéias.

³⁵ Victor TURNER, *Betwixt and between*, p. 96.

³⁶ *Ibid.*, p. 102. (grifo nosso)

Anexo 3

Comidas de Orixás

Candomblé

Exu - farofas; churrasco

Ogum - feijão preto, feijoada, inhame assado; inhame cru

Oxossi - axoxó; aluá

Omolu - buruburu; aberém; feijão preto

Oxumarê - epeté de batata doce; batata-doce; aberém; banana da terra; guguru

Ossaim - batata doce (comida de Ossaim)

Xangô- amalá, ajabó

Logunedé - axoxó, omolocum, bolo de Logunedé

Oxum - omolocum, epeté

Iemanjá - edibô; manjar

Iansã - acarajé

Obá - abará (acarajé de Obá)

Ewá -: comida de Ewá

Nanã - ado, ebô de Nanã; buruburu; dandoró; eboim

Erê - caruru

Oxaguiã - ebô, inhame; bola de inhame (ipetê)

Oxalufã - ebô, acaçá

Abará – Comida de Obá: **acarajé** com camarão.

Aberém – Comida de Omolu e Oxumarê. Massa de milho branco assado em folha de bananeira.

Acaçá – Comida de Oxalá: farinha de milho branca, cozinha em água sem tempero, fazer bolinhos e enrolar em folha de bananeira. Utilizado em todos os rituais de todos os Orixás: ebós, bori, oduns, etc.

Acarajé – Comida de Oyá. Bolinho de feijão fradinho temperado com cebolas e frito no azeite de dendê. Quebra-se o feijão fradinho para tirar a casca e a pele, ficando somente a polpa, que é moída e batida com cebola ralada e sal até ter fermentação, ficando bem leve. Faz-se o bolinho com a colher e se frita no azeite de dendê. Quando frito no azeite doce, é oferecido para as qualidades de Iansã, que só vestem roupa branca e não usam dendê.

Abará ou Acarajé de Obá – Igual ao de Iansã, mas na hora de fritar, coloca-se um camarão seco em cima.

Ado – Comida para Nanã, é milho de galinha torrado e moído até se tornar uma espécie de paçoca em pó, temperada com açúcar.

Ajabó – Comida de Xangô. Quiabo picado em rodela servido com água gelada e temperado com mel.

Aluá – Bebida tradicional nos terreiros, pertence principalmente a Oxossi e Ogum: feita em vasilha de barro, à base de gengibre, rapadura ralada, cachaça ou vinho licoroso e água. Quando para Ogum, acrescenta-se um pouco de cerveja. Nos terreiros tradicionais, é sempre servida aos convidados em todas as festas.

Amalá – Comida de Xangô. Desfiar o quiabo em pedaços pequenos, temperado com azeite de dendê e cebola ralada. Cozinhar, colocar numa gamela forrada com uma massa à base de farinha de mandioca (misturar a farinha de mandioca com água e fazer um mingau para forrar a gamela). Para enfeitar o amalá, são colocados quiabos inteiros em cima, com o número de 12. Esses quiabos são cozidos junto com o amalá. Há vários tipos

de enfeites para o amalá: quiabos, acarajé, rabo de boi, de acordo com a necessidade da casa e determinação do pai de santo.

Ataré – Pimenta-da-costa

Axoxó ou Axoxô – Comida de Oxossi, que também é servida para Logunedé. Canjica amarela escolhida e cozida com sal. Escorrer e enfeitar com coco cortado em tiras.

Banana da terra - Comida para Oxumarê. Cortada em tiras e frita no azeite de dendê. Também chamada de **Dodô**.

Batata-doce – Comida de Oxumarê. Cozida na brasa ou no fogo, cortada ao meio no sentido do comprimento e regada com azeite-de-dendê.

Bola de Inhame ou Ipetê – Comida de Oxaguiã. Inhame cozido em água, amassado e moldado em formato de bolas. Pode-se colocar ajo na massa, fazendo bolas azuis.

Buruburu – Pipoca, comida de Omolu, estourada na areia, sem óleo, e enfeitada com coco, sem a casca, só a parte branca do coco. Pode ser enfeitado com dendê. Também se registra **Doburu** e **Duburu**.

Caruru – Comida de Erê. Quiabos cortados bem pequenos, dando-se pancadinhas com a faca no sentido do comprimento, depois se corta bem fininhos. Refoga-se em dendê (para Erês ligados a Orixás Funfum tempera-se com azeite doce).

Churrasco – Comida predileta de Exu, não deve faltar nas festas desse Orixá. Na falta, oferece-se feijoada. Entretanto, não se oferece esse prato aos pés do Orixá.

Comida de Exu – A principal comida de Exu são os padês, mas ele ainda aprecia pratos à base de milho vermelho torrado, feijão preto torrado no dendê.

Comida de Ewá – Feijão fradinho (preparado da mesma forma que no **omolocum**) temperado e misturado com o milho torrado mais grosso que sobrar do preparo do **ado**. Outra comida de Ewá é omolocum temperado com ovo cozido esmagado.

Comida de Ossaim – Batata doce cozida em água, amassa sem casca, refoga com cebola e camarão socado e dendê. Também se serve **buruburu** coberto com azeite de dendê

Ebô – É a comida de Oxalá, à base de canjica branca. Cozinhar a canjica, escorrer e colocar num recipiente de louça branca, adotando o formato de uma montanha. Essa é a comida de Oxalufã. Para Oxaguiã, também se utiliza a canjica branca cozida mas no centro da montanha coloca-se um inhame cozido e descascado.

Eboim - Comida de Nanã, um **ebô** igual ao de Oxalá, coberto com coco ralado branco.

Edibô – Comida de Iemanjá, à base de canjica branca cozida, temperada com azeite de dendê, cebola ralada e camarão ralado. Coloca-se num recipiente de louça e enfeita-se com camarões inteiros, com as cabeças intactas.

Ekuru – A massa é preparada da mesma forma que a do acarajé (feijão fradinho sem casca triturado), envolto em folha de bananeira como o açaçá e cozido no vapor.

Epeté – Comida de Oxum. É feito à base de inhame cozido e amassado em forma de purê. Tempera-se com dendê, cebola ralada e camarão moído bem fininho. Enfeita-se com camarão seco.

Epeté de batata doce – Comida de Oxumarê. Cozinhar batata doce e fazer um purê, temperado com azeite de dendê, cebola ralada e camarão moído.

Epô – Azeite de dendê.

Farofa – Comida de Exu. Feita com farinha de mandioca misturada com água; farinha com azeite de dendê; farinha com cachaça. Ao conjunto das três farinhas dá-se o nome **Padê**.

Feijão preto – Comida de Ogum (com os feijões cozidos mas inteiros) e de Omolu (com os feijões quase transformados numa pasta). Feijão preto escolhido, lavado e cozido, temperado com azeite de dendê, camarão seco e cebola ralada. Serve-se num **alguidar** de barro.

Feijoada – Comida predileta de Ogum, não pode faltar nas festas desse Orixá. Entretanto, não se oferece feijoada aos pés do Orixá.

Guguru – Comida de Oxumarê. Feijão com milho, cebola, azeite e camarão.

Inhame – Comida predileta de Oxaguiã. Coloca-se um inhame cozido, em pé no centro de um **Alguidar** com **Ebô**.

Inhame assado ou Ixu - Comida de Ogum. Coloca-se encima de brasas ou do fogo até que a casca esteja completamente preta; raspa-se a casca queimada e unta-se com azeite de dendê fica apenas o inhame assado. Espetam-se sete ramos de **mariô** e coloca-se num **alguidar** de barro.

Inhame cru – Comida de Ogum: inhame simplesmente cortado ao meio, passado no dendê.

Manjar – Comida de Yemanjá, feito com leite de coco, açúcar e creme de arroz (ou farinha de milho branca).

Omolocum – Comida de Oxum. Feijão fradinho cozido, refogado com cebola, sal, camarão seco e dendê. Pode-se optar por usar apenas o sal do camarão. Enfeitar com ovos cozidos. O número de ovos cozidos em cima do omolocum depende do tempo de santo que a pessoa tem, sempre números pares: 4, 6, 8, 10, 12. A quantidade, na verdade, é designada pelo Pai de Santo. Quanto mais novo, menor a quantidade de ovos. Também omulucu e omolokun.

Padê – Comida de Exu, feita à base de farinha de mandioca crua misturada com algum liquido: dendê, pinga, mel e água. Na falta de algum desses ingredientes, pode-se fazer a farofa com vinho, champanhe ou cerveja.

Anexo 4

Comidas de Orixás

Culto Tradicional Iorubá

Praticamente todas as comidas do CTI levam um tempero igual, cuja receita segue abaixo. A exceção são as comidas de Obatalá, sempre brancas e sem tempero.

Tempero

Tomate

Cebola

Pimenta dedo-de-moça

Pimentão vermelho

Camarão seco limpo (sem cabeça, sem rabo e sem entranhas)

Sal

Bater tudo no liquidificador.

Camarão – sempre sem cabeça, sem rabo, barriga limpa sem tripas

Acaçá

Farinha de milho branca, cozinha em água sem tempero, fazer bolinhos e enrolar em folha de bananeira. Utilizado em todos os rituais de todos os Orixás: ebós, bori, oduns, etc.

Acarajé - Comida de Oyá e Obá.

Bolinho de feijão fradinho temperado com cebolas e frito no azeite de dendê. Usa-se a farinha de acarajé pronta, batida com cebola ralada e sal

até ter fermentação, ficando bem leve. Faz-se o bolinho com a colher e se frita no azeite de dendê.

Amalá - Comida de Xangô

Feijão fradinho cozido bem molinho, batido no liquidificador até virar um purê. Refoga-se com tempero, dendê, camarão inteiro

No fundo da gamela – apenas no centro, sem chegar até às bordas – papa de inhame feita de inhame cozido e batido no liquidificador até virar um creme grosso.

Assaró – serve todas as Iyabás

São duas apresentações:

1. Inhame cozido, cortado em cubos.
2. Inhame cozido, cortado em cubos. Não dispensar totalmente a água do cozimento e usar um pouco no refogado: os cubos de inhame, dendê, tempero e camarão inteiro.

Banana-da-terra – Comida de Iewá e Exumarê

Banana da terra cortada em fatias de comprido, fritas no dendê

Comida de Ajé – tem duas apresentações

1. Massa de inhame cozido sem tempero. Molda-se no prato – por exemplo, como uma cobra ou peixe dobrado – e enche-se de mel no bojo.
2. Massa de inhame cozido sem tempero, mistura-se mel na massa e mistura bem. Molda no prato e acrescenta mel em cima e em volta.

Ebô - Comida de Obatalá

Cozinhar a canjica branca, sem sal e sem tempero, escorrer e colocar num recipiente de louça branca, adotando o formato de uma montanha. Pode-se colocar mel em cima.

Edibô – Comida de Yemoja

Ebô refogado em dendê, tempero e camarão inteiro.

Ekuru – Serve Exu, Exufá, Orunmilá e Egbé

Cozinhar o inhame mas deixar meio duro. Ralar e obter uma farinha, tipo padê. Divide em dois: metade mistura com dendê e metade servido branco sem nenhuma mistura.

Duburu

Pipoca estourada no dendê ou azeite doce, dependendo da necessidade.

Feijão Fradinho – serve todas as Iyabás

Feijão fradinho cozido inteiro, refogado no tempero e camarão

Omolocum – Comida de Oxum

Feijão fradinho cozido. Parte bate-se no liquidificador, obtendo um purê.

Parte fica inteiro. Tudo se refoga no dendê, tempero e camarão inteiro.

Enfeita-se com 5 ovos.

Todos os Caçadores – Ogum, Oxossi, Erinlê, Logunedé

1. **Espiga de milho** cozida em água e sal
2. **Feijão preto, feijão fradinho e amendoim.** Deixa-se de molho em água até ficar inchado. Tirar, escorrer e torrar em dendê. Acrescentar sal.
3. **Inhame assado** – pode ser assado no forno, envolto em papel alumínio, ou então diretamente na chama. Assa-se com casca. Corta-se no meio, de comprido. De um lado, dendê. Do outro branco, nenhum tempero.
4. **Inhame assado** cortado em rodela.

Todas as Iyabás – Oyá, Obá, Oxum, Yemoja, Iewá, Nana

Assaró

São duas apresentações:

1. Inhame cozido, cortado em cubos.
2. Inhame cozido, cortado em cubos. Não dispensar totalmente a água do cozimento e usar um pouco no refogado: os cubos de inhame, dendê, tempero e camarão inteiro.

Glossário de termos

Abará – Comida de Obá: **acarajé** com camarão.

Abebé – Leque símbolo de Oxum e Iemanjá. O da primeira é de latão (...) o da segunda, de metal prateado. (CACCIATORE, 1977, p. 34).

Aberém – Massa de milho branco assado em folha de bananeira (CARYBÉ, 1962, p. 325) Comida votiva de Omolu e Oxumarê (CACCIATORE, 1977, p.34)

Abiã – Aspirante, pessoa que vai nascer. (MOURA, 1982, P. 57) Pré-inicianda do Candomblé (...) em estágio anterior à iniciação. (CACCIATORE, 1977, p. 34).

Àbíkú. A palavra *àbíkú*, composta de *a bi ku* (*nascido para morrer*) ou de *a bi o ku* (*o parimos e ele morreu*), designa as crianças ou jovens que morrem antes de atingir a idade adulta, adultos que morrem antes dos pais e adultos eu morrem antes de completar seu ciclo existencial. Há dois tipos de *àbíkú*: os *àbíkú-omodé*, que morem ainda na infância, e os *àbíkú-àgbà*, que morrem jovens ou adultos. Considera-se que os *abikus* estabelecem *ójó orí* com a Sociedade Abiku, ou seja, o pacto de retornarem ao orun ao atingir determinada idade. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p. 405).

Abô – Água das talhas de barro em que se misturam plantas rituais mace radas, usadas em banhos purificatórios. (HOUAISS, 2001, p.20) Ver

Banho de abô. Ver. **Àgbo.**

Aboró - Nome pelo qual os Orixás masculinos (e seus filhos e filhas) são designados. Ver **Aiabá** e **Iabá**.

Acaçá – Comida de Oxalá: milho de canjica moída peneirado, cozinha, fazer bolinhos e enrolar em folha de bananeira. Serve-se também para Nanã, Iemanjá e Exu, além de ser utilizada em diversos rituais.

Acarajé – Bolinho de feijão fradinho temperado com cebolas e frito no azeite de dendê. Iguaria preferida de Oiá-Iansã. (MARTINS & MARINHO,

2002, p. 181). Quebra-se o feijão fradinho para tirar a casca e a pele, ficando somente a polpa, que é moída e batida com cebola ralada e sal até ter fermentação, ficando bem leve. Faz-se o bolinho com a colher e fritase no azeite de dendê. Frito no azeite doce, é oferecido para uma qualidade específica de Iansã, que só veste roupa branca e não usa dendê.

Acarajé de Obá – Igual ao de Iansã, mas na hora de fritar, coloca-se um camarão seco em cima.

Acocô. Ver **Akòkò**.

Adê – Coroa. (MARTINS, 2001, p.171). Diadema de metal ou seda e bordados, com franjas de vidrilhos, arrematado atrás por um laço de **ojá** de cabeça. Paramento usado pelos Orixás Oxum, Iemanjá, Iansã, Nanã e Oxalufã quando, incorporados, vêm dançar em festa pública. (CACCIATORE, 1977, p. 38). Coroa feita em metal ou tecido bordado com contas, búzios, vidrilhos e outros materiais. Geralmente arrematado por um laço em sua parte posterior. Em sua frente é bordada uma franja que cobre o rosto do orixá, confeccionada com miçangas nas cores próprias de cada um deles, passando a ter o nome de *filá*.

Adebá – Ver **Adobá**.

Adié. Galinha.

Àdirà. Ver. **Adura**.

Adjá – Pequena sineta de metal, com uma, duas, até três e quatro campânulas com badalo (...) Uma de suas funções é, sendo tocada (...) junto ao ouvido de uma filha, esta entrar em transe ou mantê-lo por mais tempo. (CACCIATORE, 1977, p. 39). Instrumento de percussão. Composto por campânulas presas a um cabo, geralmente trabalhado, é feito de metal e não faz parte do conjunto da orquestra. É empunhado pelas mãos ou paide-santo, ou por quem eles determinarem, para invocar os orixás, quando estes tardam. (BARROS, 2005, p.50). Seu som é considerado como possuidor de grande força (axé). (BARROS, 2005, p. 170).

Ado – Comida para Nanã, é milho de galinha torrado e moído até se tornar uma espécie de paçoca em pó, temperada com açúcar.

Adô – Ferramenta de Ewá, é uma pequena cabaça coberta de pano e enfeitada com palha-da-costa, usada para guardar o **ofô**. (MARTINS, 2001, p.69). Também registra-se Aracolê.

Adobá – Também estão registrados Adobalê, Adubalé, **Dobalê**, Adebá.

Adoxu – Cone de cera e gesso (...) e ervas especiais que é colocado sobre a (...) cabeça da inicianda ou iniciando na “feitura de santo”. (CACCIATORE, 1977, p. 39).

Adum – Ver **Ado**.

Adura. Oração, súplica, petição, reza. Expressão de algo que se deseja obter ou de um objetivo que se pretende alcançar, considerada excelente veículo do axé, o poder de realização. Visa propiciar as graças dos orixás e dirige-se aos elementos por eles dominados. Através de seu uso são feitos pedidos a um orixá e procura-se agradá-lo, aplacar sua ira ou pedir-lhe que volte sua fúria contra inimigos. Dirigida também aos ancestrais, para que afastem da comunidade as doenças, as intrigas e a má sorte. Em cerimônias como batizados e casamentos, é verbalizada pelos anciãos. Como o intuito é de atrair o axé, aos anciãos, sacerdotes e pais fica reservado o principal papel de sua entoação. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p. 406).

Àgbô – Preparado medicinal de origem mineral, vegetal ou animal, cozido ou não, usado para beber ou para banhar-se. **Àgbô tutu**. Àgbô preparado com água fria, banho frio. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p 408).

Àgô – Pedido de licença para movimentos de entrada, saída, passagem, etc. (HOUAISS, p. 117) Dê-me permissão (CACCIATORE, 1977, p. 41).

Àgogô. Instrumento musical composto por duas campânulas, geralmente de ferro, percutido por uma haste de metal. As campânulas são de diferentes tamanhos, produzindo sons diversos e são unidas por um arco soldado em suas pontas. (BARROS, 2005, p. 170)

Àgütàn. Ovelha

Àgbà. Anciã. Epíteto de Iyami Oxorongá. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p. 407).

Aiabá – Ver **Iabá**.

Aiyê – O outro dos dois mundos da cosmogonia iorubana, o mundo da existência material, das coisas físicas e que podem ser apalpadas, tocadas,

vistas, etc; o nível dos humanos, animais, plantas, etc., enfim, o mundo da Criação, das Coisas Criadas. Não obstante, é importante não esquecer que “cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc possui um duplo espiritual e abstrato no Orum (...) ou, ao contrário, tudo o que existe no Orum tem sua ou suas representações materiais no Aiyê”. (SANTOS, 2001, p. 54). Terra. (MARTINS, 2001, p.172). Embora mais comumente grafado Aiyê, também registra-se Aiê (CACCIATORE, 1977, p. 43, e HOUAISS, 2001, p. 119).

Ajabó – Quiabo picado em rodelas servido com água gelada e temperado com mel.

Àjàgùnmalè. Orixá com poder para fazer o homem alcançar seus objetivos e estabelecer vínculos com todas as forças da natureza, tanto no orun quanto no aye. (SALMI/RIBEIRO, 2011, p. 410).

Ajapá – Cágado, animal sacrificado a Xangô. (CACCIATORE, 1977, p. 44)

Ajé. Dinheiro; concha. Orixá da riqueza e da prosperidade. **Ajé Saluga.** Epíteto de Ajê. (SALMI/RIBEIRO, 2011, p. 410).

Àjé. Mulher iniciada no culto a Iyami Oxorongá; mulher dotada de poderes especiais que os utiliza para praticar tanto o bem quanto o mal. As *Àjé Funfun* trabalham especialmente para o bem, enquanto as *Àjé Pupa* trabalham especialmente para o mal. Epíteto de Iyami Oxorongá. (SALMI/RIBEIRO, 2011, p. 410).

Ajeum – Comida.

Ajocô – Ver **Jocô**.

Ajuntó – Ver **Juntó**.

Akòkò. Acocô. Árvore sagrada cujas folhas são utilizadas na consagração de reis e em vários rituais de culto aos orixás. (SALMI/RIBEIRO, 2011, p. 411).

Àkùko, àkùko-adíe. Galo.

Alá – Pano branco imaculadamente limpo, alvíssimo (...) em tamanho grande, estendido e elevado, acolhe o assentamento de Oxalá e os participantes que acompanham o cortejo no dia da procissão do Alá (...)

simbolizando a proteção de Oxalá aos que vivem. (RODRIGUÉ, 2000, p. 196).

Alabê – Nome dado aos sacerdotes “tocadores”, na nação de keto. (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 182). Ogã, chefe dos tocadores de **atabaque**. (HOUAISS, 2001, p. 133). **Alábe**. Homem da navalha, *dono da navalha*. Artesão que inscreve as marcas faciais para identificação da família à qual o indivíduo pertence. Essas marcas são de suma importância na sociedade iorubá. É ele que faz, também, circuncisões, incisões e sacrifícios rituais. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p. 412).

Alákétu. Rei da cidade de Kétu; Patrono e protetor do povo de Kétu. Epíteto de Exu, referindo-se a sua realeza. Epíteto também de Oxossi. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p. 412).

Alguidar – Vaso de barro (...) cuja borda tem diâmetro muito maior que o do fundo (HOUAISS, 2001, p. 1155) muito usado nos terreiros para comidas votivas (CACCIATORE, 1977, p. 47).

Amorencó ou Amorenkó – Ver **Moruncó**.

Amalá – Comida de Xangô. Desfiar o quiabo em pedaços pequenos, temperado com azeite de dendê e cebola ralada. Cozinhar, colocar numa gamela forrada com uma massa à base de farinha de mandioca (misturar a farinha de mandioca com água e fazer um mingau para forrar a gamela). Para enfeitar o amalá, são colocados quiabos inteiros em cima, com o número de 7. Esses quiabos são cozidos junto com o amalá. Há vários tipos de enfeites para o amalá: quiabos, acarajé, rabo de boi, de acordo com a necessidade da casa e determinação do pai de santo.

Amorencó ou Amorenkó – Ver **Moruncó**.

Aráagbó. Ver **Egbé**.

Assentamento(s) – Objetos consagrados, que representam a presença viva do Orixá (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 182). Objeto (pedra, planta, símbolo, etc.) que representa um Orixá ou entidade afim, e sobre o qual sua força espiritual é assentada por meio de ritos de consagração. (HOUAISS, 2001, p. 320).

Assentar o santo – Fixar a força dinâmica do Orixá (...) na cabeça da inicianda (...) por meio de cerimônias rituais. (CACCIATORE, 1977, p. 54.

Atabaque – Tambor feito com pele de animal distendida sobre um pau oco e percutida com as mãos, e que se usa para marcar o ritmo das danças religiosas e populares de origem africana ou influenciada por esta. (SALLES, 2001, p. 180). Também se toca com varetas de madeira, de acordo com o ritmo que se deseja obter e com o Orixá que está sendo invocado ou se apresentando.

Atori – Varinha com que Oxaguiã (...) bate nos crentes, num ritual de expiação e purificação, ao iniciar-se o tempo sagrado das grandes festas rituais. (CACCIATORE, 1977, p. 55).

Axé - Força; assim seja; magia e também nome atribuído às Casas de Culto aos Orixás (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 182). Força vital, valor supremo, determinante do ideal de *viver forte* no plano material e social. Enquanto energia, pode ser obtida ou perdida, acumulada ou esgotada, e também transmitida. Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder e seu esgotamento como doença física ou adversidades de toda ordem (...) Distintos elementos possuem distintas qualidades de axé; cada Orixá tem seu axé específico; diferentes substâncias materiais possuem distintas qualidades de força vital. A transmissão do axé ocorre através do contato com os (ou ingestão dos) portadores de força vital, criando ou restituindo poder. (SALAMI, 1999, cap.2, p. 2) Conceito fundamental da visão de mundo *jêje-nagô* definido por Maupoil (*La Geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, 1943) como "a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas". Axé pode designar também o local sacralizado pelas substâncias divinas. Estas podem ser de origem vegetal, animal e mineral; também pode estar contido no corpo humano que passe pela iniciação, podendo ser transmitido dos mais velhos para os mais novos pela imposição das mãos, pela mastigação ritual e pelas palavras proferidas. É um conceito relativo e que depende de renovação permanente, podendo ser produzido, multiplicado, podendo ainda desaparecer, considerando-se as ações humanas. Além disso, refere-se

tanto ao local sagrado da fundação do terreiro, quanto a determinadas partes dos animais sacrificiais, bem como ainda ao lugar de recolhimento dos neófitos. É usado também para designar na sua totalidade a casa-de-santo e sua linhagem. (BARROS, 2005, p.75/76).

Axexê - Cerimônia fúnebre realizada após a morte de membros da comunidade religiosa. Começa após o enterro e consiste de rituais diversos, cantos e danças. Pode ter duração variável em função do tempo de iniciação e da importância do adepto no grupo: para ao menos graduados, três dias; para os mais antigos e notáveis, sete. Os cânticos usados nesta liturgia são de despedida e homenagem ao morto e aos ancestrais. (BARROS, 2005, p; 49).

Axogum - **Ogã** que sacrifica ritualmente os animais votivos; ogã de faca, **mão-de-faca**. (HOUAISS, p. 360).

Axoxó - Milho amarelo com coco, comida votiva de Oxossi e de Logunedé. (CACCIATORE, 1977, p. 58) Comida de Oxossi, feita à base de canjica amarela. Escolhe-se a canjica, cozinha-se com sal. Escorrer e enfeitar com côco ralado cortado em tiras. Também é servido para Logunedé, “filho” de Oxossi.

Babá - Papai, pai. (MARTINS, 2001, p. 172). Título de referência com que se designa Oxalá (HOUAISS, 2001, p. 368).

Babakekerê - Segunda pessoa na hierarquia religiosa do terreiro. (MARTINS, 2001, p. 172). O **ebome** responsável por alguém durante o processo de iniciação ou complementação deste. (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 190) **Pai pequeno**. Ver **Iakekerê**.

Babalaô - No culto iorubano, o sacerdote dedicado a Ifá, deus da adivinhação. (SALLES, 2001, p. 180)

Babalorixá - Chefe masculino de um terreiro, sacerdote que dirige um candomblé, um xangô ou mesmo certos terreiros de Umbanda, denominado, popularmente, **Pai-de-santo**. Dirige tanto o corpo administrativo e auxiliar como o corpo sacerdotal, bem como todas as cerimônias rituais normais ou extraordinárias. Faz a iniciação, pode substituir o **Axogum** no sacrifício dos animais, pode colher as ervas sagradas, interrogar os deuses

com **Obi** e (...) búzios (...) A missão essencial do Babalorixá é promover o culto aos Orixás. O chefe feminino de terreiro é a **Ialorixá**. (CACCIATORE, 1977, p. 59)

Banana da terra – Ver **Dodô**.

Banha de Ori - Manteiga vegetal, usada para Oxalá por ser branca. (CACCIATORE, 1977, p. 161) também conhecida por **manteiga de ori** ou **limo da costa**.

Banho de abô – Banho ritual, com ervas sagradas, usado na iniciação, no preparo dos colares rituais, no **bori**, etc. (CACCIATORE, 1977, p. 63) Deve ser tomado por todos os adeptos assim que entrar na casa de santo, para purificação.

Banho de folhas ou de ervas – Ver **Banho de abô**.

Barco – Conjunto dos iniciantes que saem da camarinha (...) em cada período de iniciação (...) partindo da idéia de que as pessoas de um barco estão formando um conjunto separado dos demais. (CACCIATORE, 1977, p. 64).

Barracão – Salão em que se realizam as festas públicas. (MOURA, 1982, p.60)

Batata doce – ver Comida de Ossaim.

Bater cabeça – Fazer o cumprimento ritual – **Adobá, Dobalê** – ao peji, ao chefe do terreiro, aos **atabaques**, a um visitante ilustre ou a **ogã** de alta hierarquia, em sinal de respeito. (CACCIATORE, 1977, p. 65).

Bolar – Entrar em transe pela primeira vez sem ter sido ainda iniciado. (CACCIATORE, 1977, P. 67).

Bolo de Logunedé – Como comida de Logun, podem ser usados o **Axoxó** e o **Omolocum**, mas há uma comida específica que é o bolo de Logunedé: canjica amarela cozida em água; refogar com azeite de dendê, cebola ralada e camarão seco socado. Coloca-se a metade do milho e metade de feijão fradinho com inhame frito em fatias, enfeitado com ovos cozidos em rodela e fatias de coco e mel de abelha em cima.

Bori – Cerimônia ritual do Candomblé (...) também chamada “dar de comer à cabeça”. Finalidades: fortificar o espírito do crente para suportar

repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecido (profilaxia e terapêutica), penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influências negativas. É realizada na iniciação e fora dela, e dedicada ao Orixá pessoal, “dono da cabeça”. (CACCIATORE, 1977, p. 68).

Buruburu – Pipoca, comida de Omolu, estourada na areia, sem óleo, e enfeitada com coco, sem a casca, só a parte branca do coco. Também registra-se **Doburu** (CACCIATORE, 1977, p. 105).

Camarinha – Ver **Roncó**.

Camisu – Peça do vestuário feminino: camisa, blusa (MARTINS, 2001, p.173).

Comida de santo – Alimentos votivos preparados ritualmente e oferecidos aos Orixás. (CACCIATORE, 1977, p. 91). Exu: farofas; Ogum: feijão preto, feijoada, Inhame assado; Oxossi: **Axoxó**; Omolu: **Buruburu**; Oxumarê: **Epeté de batata doce**; Ossaim: **Batata doce**; Logunedé: **Axoxó**, **Omolocum**, **Bolo de Logunedé**; Oxum: **Omolocum**, **Epeté**; Iemanjá: **Edibô**; Iansã: **Acarajé**; Obá: **Acarajé de Obá**; Ewá:; Nanã: **Ado**, **Ebô de Nanã**; Xangô: **Amalá**, Oxaguiã: **Ebô**, **Inhame**; Oxalufã: **Ebô**, **Acaçá**.

Comida de Ewá – Feijão fradinho (preparado da mesma forma que no **omolocum**) temperado e misturado com o milho torrado mais grosso que sobrar do preparo do **ado**. Outra comida de Ewá é **omolocum** temperado com ovo cozido esmagado.

Comida de Ogum – feijão preto escolhido, lavado e cozido, temperado com azeite de dendê e cebola ralada. Serve-se num **alguidar** de barro.

Comida de Ossaim – Batata doce cozida em água, amassa sem casca, refoga com cebola e camarão socado e dendê. Também se serve **buruburu** coberto com azeite de dendê.

Candomblé – Culto afro-brasileiro que abrange as seguintes nações e rituais: a) *sudaneses* –jeje (daomeanos), nagô (iorubá) – compreendendo os rituais keto, ijexá, nagô, oyó – e compostos; b) *bantos* – angola, congo e compostos; c) *com influencia indígena* – candomblé de caboclo. (CACCIATORE, 1977, p. 78) Local ou construção onde se pratica essa religião (HOUAISS, 2001, p. 595). Nome popular dado, no Brasil, às casas de

culto a Orixás, voduns e inquices. Original (bantu) casa da oração. Para alguns, local onde se dança (MARTINS, 2001, p. 173).

Candomblé de keto – Tradições trazidas por escravos vindos do reino e da cidade de Keto, fundada por povos iorubanos de Ifé e Oyó, dentro do território que hoje é o Benin (ex-Daomé), vizinho à Nigéria, na África ocidental. (CACCIATORE, 1977, p. 79).

Cantar folhas – Longa e complexa cerimônia ritual de preparar as folhas sagradas, macerando-as com água, com cânticos durante o processo. (CACCIATORE, 1977, p. 81) Preparação do **abô**.

Confirmação – Ritos de iniciação de **ogãs** e **equedes**, que são diferentes dos ritos a que são submetidos os **iaôs**.

Contra-egum – Trança de palha da costa que os iniciandos levam amarradas nos dois braços (...) com a finalidade de afastar os espíritos dos mortos. (CACCIATORE, 1977, p. 93).

Cura – Pequeno corte ritual, feito no alto da cabeça raspada da inicianda(o) (...) para a entrada do Orixá. São também feitos cortes em vários pontos do corpo, braços, pés. (...) A cura é tapada com um pequeno cone. (CACCIATORE, 1977, p. 96) ver **Adoxu**

Dagã e Sidagã – Primeira e segunda sacerdotisas especializadas no padê de Exu. (CACCIATORE, 1977, p. 36). Também registra-se Iadagã.

Deká – Cerimônia em que um chefe de terreiro investe um ou uma **ebome** como **babalorixá** ou **ialorixá**. Conjunto de paramentos ou objetos rituais usados nessa cerimônia. (HOUAISS, 2001, p. 916). O iniciado faz um juramento em língua de sua nação prometendo zelar pelas tradições, seguir os preceitos, etc. (CACCIATORE, 1977, p. 101) Também registra-se **decá**.

Dobalê – Ver **Adobá**.

Doburu – Ver **Buruburu**.

Dodô – Comida de Oxumarê: **banana da terra** frita em azeite de dendê (7 bananas).

Dofona (o) – Primeiro que “raspou a cabeça” em um **barco** de **iaô**. (CACCIATORE, 1977, p. 105)

Dofonitinha – Segunda a “raspar a cabeça” em um **barco de iaô**. (CACCIATORE, 1977, p. 105)

Ebô. Oferenda ou sacrifício propiciatório. (MARTINS, 2001, p. 174) Sacrifício (...) votivo dedicado a um Orixá ou oferenda feita em sua intenção. (HOUAISS, 2001, p. 1094).

Ebô – É a comida de Oxalá, à base de canjica branca. Cozinhar a canjica, escorrer e colocar num recipiente de louça branca, adotando o formato de uma montanha. Essa é a comida de Oxalufã. Para Oxaguiã, também se utiliza a canjica branca cozida mas no centro da montanha coloca-se um inhame cozido e descascado.

Eboim - Comida de Nanã, um **ebô** igual ao de Oxalá, coberto com coco ralado branco.

Ebome (iorubá *Egbón mi*, irmão/ã mais velho/a) – Termo utilizado para os filhos de santo com a iniciação completa (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 184). Filho ou filha com sete anos de iniciação. (HOUAISS, 2001, p. 916). Só após esse período (...) pode receber o **deká**. (CACCIATORE, 1977, p. 107) Também registra-se ebâmi, ebâmim, ebombe e ebômim.

Ecodidé – Penacho vermelho na parte posterior do corpo de certo papa-gaio. (HOUAISS, 2001, p. 1097). Pena vermelha que as inicianda usam na testa (...) Único ornamento de cor usado para Oxalá, em recordação de uma lenda iorubá que conta ter Oxum transformado a menstruação em fecundação. Foi, por isso, homenageada por Oxalá. (CACCIATORE, 1977, p. 107) Também se registra icodidé, ekodidé e acudidé.

Edã – Instrumento de Oxumarê : cobras trançadas entre lanças.

Edibô – Comida de Iemanjá, à base de canjica branca cozida, temperada com azeite de dendê, cebola ralada e camarão ralado. Coloca-se num recipiente de louça e enfeita-se com camarões inteiros, com as cabeças intactas.

Efum – Giz branco usado para iniciação e outros rituais (MARTINS, 2001, p. 174). Ver **Ossum** e **laefum**.

Egbé, Egbé-Aráagbó, Ère igbó. Egbé Aragbô. Habitante da floresta; Habitante do além; Sociedade dos Espíritos Amigos; Sociedade dos Amigos

Espirituais. Designa, ao mesmo tempo, um orixá e uma corporação de seres espirituais. Esta irmandade é constituída pelos **egbé Aiyê**, *amigos do mundo visível*, e pelos **egbé orun**, *amigos do mundo invisível*, também chamdos de amigos espirituais. Orixá protetor dos abikus, cultuado para que não tenham morte precoce ou violenta. A floresta é sua morada. As pessoas costumam se referir a eles dizendo *Egbé mi*, *Minha Sociedade* ou *Meus Companheiros*. (SALAMI/RIBEIRO, 2011, p. 415).

Egum - Espíritos, almas dos mortos

Ejé – Sangue do animal votivo ritualmente imolado. (HOUAISS, 2001, p. 1106).

Ekede – Ver **Equeda**.

Ekuru – A massa é preparada da mesma forma que a do acarajé (feijão fradinho sem casca triturado), envolto em folha de bananeira como o açaçá e cozido no vapor.

Emi – Essência vital (...) não se perde com a morte da pessoa. (CACCIATORE, 1977, p. 11). O componente imperecível da alma, espírito, respiração. (HOUAISS, 2001, p. 1122).

Enredo – Conjunto dos Orixás que – além de Orixás de cabeça – acompanham a pessoa, e que ela só fica conhecendo no decorrer do desenvolvimento do sacerdócio, até chegar a **ebome** (sete anos de feita). (CACCIATORE, 1977, p. 113)

Epeté - Inhame com camarão e cebola (CARYBÉ, 1962, 320) Comida de Oxum que é uma comida de um fundamento mais forte; não se faz epeté para uma Oxum muita nova. É feito à base de inhame cozido e amassado em forma de purê. Tempera-se com dendê, cebola ralada e camarão moído bem fininho. Enfeita-se com camarão seco.

Epeté de batata doce – Comida de Oxumarê. Cozinhar batata doce e fazer um purê, temperado com azeite de dendê, cebola ralada e camarão moído. Outra comida para Oxumarê é a **Banana da terra**, cortada em tiras e frita no azeite de dendê.

Epô – Azeite de dendê.

Epoim – Azeite de oliva; “azeite doce”.

Euede – ACólita voluntária de um Orixá (...) ajudam a se vestir com os trajes sagrados, amparam durante o transe, etc. (HOUAISS, 2001, p. 1183) Não entra em transe. Também registra-se ekédi e ekede.

Erê – Vibração infantil pertencente à corrente vibratória de um Orixá. Cada iaô tem seu erê particular (...) que a acompanha na iniciação, auxiliando-a no aprendizado que deve fazer na **camarinha**, transmitindo oralmente as ordens e desejos do Orixá (que não fala), etc. (CACCIATORE, 1977, p. 113). Acontece apenas no Candomblé, sendo figura desconhecida na África.

Erukerê – Espécie de espanador feito de rabos de boi (CARYBÉ, 1962, p. 324) Espécie de cetro feito com pelos de rabo de touros presos a um pedaço de couro duro constituindo um cabo revestido de couro fino e ornado com contas apropriadas e búzios. (SANTOS, 1986, p. 94).

Euó (ou Ewó) – Proibição, **quizila** (bantu – quizília) (MARTINS, 2001, p. 175).

Fazer a cabeça – Iniciar-se, submeter-se a determinados rituais e aprendizados. (CACCIATORE, 1977, p. 123) Também se diz **Fazer o santo**.

Fazer o santo – Ver **Fazer a cabeça**.

Feijão preto – Comida dos Orixás Ogum (cozido, refogado no dendê, cebola e sal) e Omolu (cozido, refogado no dendê, cebola, sal e camarão seco).

Feita (o) – Iniciado, pessoa que fez o santo.

Feitura de santo – Iniciação. Consta de várias fases entre as quais um rigoroso aprendizado de tudo que se refere às crenças e rituais de sua nação: cantos, danças, toques de atabaques, preparo dos alimentos votivos, jogo de búzios (mão-de-jogo), matança de animais (mão-de-faca), colheita e preparo das ervas sagradas, ossé nos dias especiais, aprendizado da língua da nação ou rudimentos dela ou de algum dialeto, aprendizado das cerimônias rituais (iniciação, festas públicas, cerimônias fúnebres, etc). (CACCIATORE, 1977, p. 125)

Ferramenta – Objetos simbólicos que os Orixá manifestados levam consigo: espada, leque, etc, e que evocam sua natureza e suas funções. (MOURA, 1982, p. 62).

Filha-de-santo – Iniciada.

Filho-de-santo – Iniciado.

Fomo – O terceiro a ser **feito** num **barco de iaôs**.

Fomitinho (a) – O quarto a ser **feito** num **barco de iaôs**.

Fundamento – Princípios, rituais e símbolos que garantem a conservação e a transmissão do **axé** do terreiro, e a preservação da ordem do mundo, num sentido mais geral. (MOURA, 1982, p. 62)

Funfun – Branco. A cor branca configura-se como a cor da criação, guardando a essência de todas as demais. O branco representa todas as possibilidades, a base de qualquer criação. (REIS, 2000, p. 241). Funfun é o branco de tudo o que é branco. O branco representa a criação, o poder genitor masculino e feminino, a passagem/transformação de um nível de existência a outro. (RODRIGUÉ, 2000, p.76). Ver **Orixá funfun**

Gamo – O (a) quinto (a) a ser **feito** num **barco de iaôs**.

Gamotinho – O (a) sexta a ser **feito** num **barco de iaôs**. Raramente se encontram barcos maiores do que seis pessoas.

Guguru - Feijão com milho, cebola, azeite e camarão (CARYBÉ, 1962, p. 340); comida de Oxumarê.

Hierarquia nos terreiros – De modo geral as denominações e cargos são (...): *Babalorixá ou Ialorixá, Babakekerê ou Iakekerê, Ialaxé, Dagã e Sidagã, Iámorô, Iabassê, Iaô, Abiã, Ogã, Equede.*

Iá – Mãe. Termo usado junto a diversos outros que especificam cargos hierárquicos no Candomblé. (CACCIATORE, 1977, p. 138)

Iabá – Rainha; nome pelo qual os Orixás femininos (e seus filhos e filhas) são designados. (MARTINS, 2001, p. 172). Também grafado (principalmente na Bahia) **Aiabá**. Ver **Aboró**.

Iabassê – Chefe da cozinha ritual.

Iaefum – Cargo encontrado nos Terreiros de origem iorubá. (MARTINS, 2001, p. 176). Responsável pela pintura ritualística das iaôs em suas saídas da camarinha (HOUAISS, 2001, p. 1558) ebome encarregada dos **efuns**, pós utilizados em diversos rituais. Também registra-se **iyae fun**.

Iakekerê – Auxiliar imediata e substituta eventual. (CACCIATORE, 1977, p. 36) Também registra-se iaquequerê. Ver **Mãe pequena**.

Ialaxé – Zeladora dos axés. (CACCIATORE, 1977, p. 36)

Ialorixá – Mãe de Orixá. Sacerdotisa iniciada com obrigações cumpridas, preparada para o exercício do sacerdócio do culto aos Orixás. Mãe de axé, mãe espiritual. (RODRIGUÉ, 2000, p. 200). ver **Babalorixá**.

Iamorô – Cargo de adjunta da **ialorixá** nos serviços religiosos, encarregada de levar a água do **padê** de Exu para fora do barracão. (SALLES, 2001, p. 187)

Iaô (iorubá *iyáwó*) – Nome dado ao iniciado, esposa mais jovem do Orixá. (SALLES, 2001, p. 187) Filho de santo até os sete anos de iniciação e com todas as obrigações completas, quando passa a ser chamado Ebome. Esposa(o) do Orixá. (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 185-186).

Ibi – Caracol, comida predileta de Oxalá; “boi de Oxalá”. Também se registra **Igbin**.

Ibiri – Símbolo de Nanã (...) como um báculo de bispo (...) o feixe de nervuras de palmeira que forma seu interior, bem como os búzios, representam os filhos, os descendentes, pois Nanã é a grande genitora mítica. (CACCIATORE, 1977, p. 141).

Igbin – ver **Ibi**.

Ilá – Brado de presença, som pelo qual o Orixá manifesta sua presença e identidade ao “baixar” nos filhos de santo. (CACCIATORE, 1977, p. 132). Único som emitido, pois os Orixás do Candomblé não falam (exceto o nome, no dia do **moruncó**). (CACCIATORE, 1977, p. 143)

Ilê – Do iorubá, casa; casa de candomblé, terreiro. (SALLES, 2001, p. 183). Casa de candomblé; o terreiro como um todo. (HOUAISS, p. 1570). Denominação da casa de candomblé, geralmente seguida do nome do Orixá protetor do terreiro. (CACCIATORE, 1977, p. 143).

Inham – Ver **Issu**

Inhame – Comida predileta de Oxaguiã. Coloca-se um inhame cozido, em pé no centro de um **Alguidar** com **Ebô**.

Inhame assado - Comida de Ogum (coloca-se encima do fogo até que a casca esteja completamente preta; raspa-se a casca queimada e fica apenas o inhame assado). Espeta-se sete ramos de **mariô** e coloca-se num **algui-dar** de barro.

Inquice - Divindade (ou divindades) dos povos bantus (MARTINS, 2001, p. 176).

Instrumento de Ossaim - O Orixá leva nas mãos folhas de peregrum ou folhas de latão; também pode carregar uma árvore estilizada: haste ladeada por sete pontas uma cobra trançada e pomba no topo.

Ipetê - ver **Epeté**.

Issu ou **Inham** - Comida de Oxalá : bolinhas ou quadrados de **inhame** cozido.

Jiká - Gesto característico do Orixá, quando incorporado. (CACCIATORE, 1977, p. 154)

Jocô - Estar sentado. Termo usado para mandar alguém sentar. (CACCIATORE, 1977, p. 45).

Juntó - Palavra do Candomblé Angola para designar a energia subdominante na pessoa. (TAVARES, 2002, p. 83). O segundo Orixá de uma pessoa. Também se grafa **Ajuntó**.

Limo da costa - Ver **Banha de Ori**.

Keto - Antigo reino da África Ocidental. (SALLES, 2001, p. 184) Localidade do Benin, antigo Dahomey, de língua e cultura iorubá, cujo chefe é o Alaketo (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 186). Cidade hoje pertencente ao território do Benin, antigamente fazia parte da Nigéria. Tem ainda a aceção de "nação" que no Brasil está ligado aos grupos que cultuam divindades provenientes da mesma etnia africana, ou do mesmo subgrupo étnico. São exemplos do primeiro caso as "nações" Congo, Angola, *Jêje*; ao passo que o segundo caso é ilustrado por *Ketu*, *Ijexá* e *Oió*, correspondentes aos subgrupos da etnia *nagô*. (BARROS, 2005, p. 76) Também **ketu**.

Mãe-de-santo - Ver **Ialorixá**.

Mãe pequena – A **ebome** que toma conta de alguém que está passando pelo processo de iniciação, ou complementando este processo (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 187). Ver **Iakekerê**.

Manteiga de ori – Ver **Banha de Ori**.

Mãe pequena – A **ebome** que toma conta de alguém que está passando pelo processo de iniciação, ou complementando este processo (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 187). Ver **Iakekerê**.

Mão-de-faca – Pessoa que se especializou na matança ritual dos animais sagrados. Também se diz **Axogum**. (CACCIATORE, 1977, p. 170).

Mariô – Nome mítico dado às folhas novas do dendezeiro, folhas desfiadas usadas como proteção das portas principais das Casas de Orixá, também conhecidas como vestimenta do Orixá Ogum. (RODRIGUÉ, 2000, p. 201). Também se grafa Mariwo e Monriwo.

Merindilogum – Oráculo composto por dezesseis cauris (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 187). Jogo de **búzio**.

Miruíá – Comida de Oxalufã: bolinha de arroz cozido em água, sem tempero.

Moruncó – Ato do santo da pessoa dar o nome, durante a iniciação (CACCIATORE, 1977, p. 49) A **iaô** grita esse nome em transe, ao sair da **camarinha** para dançar em público, numa cerimônia que faz parte do rito de iniciação do candomblé (...) a cerimônia publica em que isso sucede; dia da saída; dia de dar o nome. (HOUAISS, 2001, p. 2085).

Mutumbá - Termo que significa saudação respeitosa ante alguém. Pedido de benção. (CACCIATORE, 1977, 176) Também se diz Motumbá.

Nação – Expressão popular usada pelos membros dos candomblés, que toma como referência o culto dedicado aos Orixás (nação keto), iniquices (nação angola) e voduns (nação jeje) (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 187).

Nagô – Nome dado, no Brasil, ao grupo de escravos sudaneses procedente do país Iorubá. Nome dado, no Brasil, à língua iorubá. (CACCIATORE, 1977,p. 178)

Noz-de-cola – Ver **Obi**.

Obé – Faca, principalmente a dos sacrifícios rituais. (HOUAISS, 2001, p. 2041)

Obi – Fruto da palmeira africana Cola acuminata (...) comestível e perecível, sendo conservado em serragem ou areia molhada. É imprescindível no Candomblé, onde é oferecido aos Orixás ou usado na adivinhação. (CACCIATORE, 1977, p. 184). Também se diz **noz-de-cola**.

Obrigação – Dever religioso que consiste em dar aos Orixás as oferendas e as comidas necessárias à manutenção do equilíbrio entre este mundo e o mundo sobrenatural. (MOURA, 1982, p. 65).

Ofá – Pequeno arco e flecha. (MARTINS, 2001, p. 178). Nome dado ao instrumento simbólico – arco e flecha unidos, em metal branco ou bronze – usado por Oxossi, e de metal amarelo, por Logunedé. (CACCIATORE, 1977, p. 186).

Ofó - Pó encantado de Ewá, que a protege dos inimigos e a faz desaparecer sem que se saiba como nem porque, ou camuflar-se, dando-lhe, também, o dom de transformar-se no que quiser e bem entender. (MARTINS, 2001, p. 43-44)..

Ogã – Título e cargo atribuído àqueles capazes de auxiliar e proteger a casa de culto, e aos que prestaram serviços relevantes à comunidade religiosa. O cargo inclui funções seculares (questões financeiras, organização das cerimônias públicas, etc) e religiosas (caso do **axogum**, do **alabê**, etc). (HOUAISS, 2001, p. 2054). São escolhidos pelo chefe do candomblé ou por um Orixá incorporado. O novo “levantado” ou “suspenso” ogã submete-se à “**confirmação**” (não a uma iniciação comum) (CACCIATORE, 1977, p. 186).

Ojá – Tiras de pano de mais ou menos um metro de largura, usadas como parte do vestuário da filha de santo. Os ojás podem ser usados na cabeça, em forma de turbante, ou no peito, em forma de laço. (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 188). Amarrada, com um grande laço, ao redor dos atabaques, em cerimônias importantes; atada ao tronco da árvore sagrada (gameleira branca) de Iroco. Sua cor varia conforme o Orixá. (CACCIATORE, 1977, p. 190)

Olorum – Senhor ou dono do Orum. O ser superior no Candomblé e criador do universo. Também chamado Olodumare ou Olodumaré. (BERKENBROCK, 1999, p. 444). Deus do Céu (literalmente Proprietário do Céu) que, após haver iniciado a criação do mundo, incumbiu um deus inferior (Obatalá) de concluí-lo e governá-lo. Quanto a Olorum, afastou-se definitivamente dos assuntos terrenos e humanos, e não existem templos nem estátuas ou sacerdotes desse Deus Supremo. (ELIADE, 2000, p. 87).

Omolucum – Feijão fradinho, cebola, sal, camarão seco (CARYBÉ, 1962, p. 320) A mais conhecida\ comida de Oxum, à base de feijão fradinho cozido e temperado com azeite de dendê, camarão seco moído e cebola ralada. Não leva sal, pois o camarão já solta o sal necessário. Enfeitar com ovos cozidos. O número de ovos cozidos em cima do omolucum depende do tempo de santo que a pessoa tem, sempre números pares : 4, 6, 8, 10, 12. A quantidade, na verdade, é designada pelo Pai de Santo. Quanto mais novo, menor a quantidade de ovos. Também omulucu, humulucu, omolokun.

Olodumare ou **Olodumaré** – Ver **Olorum**.

Opaxorô – Espécie de cajado comprido, de prata ou metal de cor semelhante, ornado de arandelas sobrepostas munidas de pingentes metálicos, e encima do por um pássaro. (HOUAISS, 2001, p. 2158) Instrumento simbólico de Oxalufã (Oxalá Velho). Mede cerca de 120 cm de altura. (SANTOS, 1986, p. 77) Também se diz **Paxorô**.

Ori – Princípio vital da existência individual humana, responsável portanto pelo desenvolvimento intelectual, espiritual, moral, material e social de cada homem. (SALAMI, 2004, p.7-8) Força primordial, descende da morada de Olokum e Orixanilá, se origina no **Orum (...)** Ori é o primeiro ancestral e o primeiro Orixá de cada um que nasce. O ancestral vivo que individualiza o ser numa relação sagrada consigo mesmo. (...) O grande espírito (...) Ori não conhece morte. Quando o corpo morre no **Aiyé**, Ori nasce no **Orum (...)** Todo mundo tem Ori. Ori permite que o feto vingue e culmina sua incorporação no Aiyé (...) A cabeça o representa. (RODRIGUÉ, 2000, p. 202).

Orixá - Divindade dos iorubás (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 188).

Orixá funfun - Na África, todos os Orixás relacionados à criação são designados pelo nome genérico de Orixá *funfun*. O mais importante deles chama-se Orixalá, ou seja, o Grande Orixá, que nas terras de Igbó e Ifé é cultuado como Obatalá, o rei do pano branco. Eram cerca de 154 os Orixás *funfun* mas no Brasil a quantidade se reduz significativamente, sendo que dois (...) (Oxalufã) e (“...”) (Oxaguiã) tornaram-se suas expressões mais conhecidas”. (REIS, 2000, p.240)

Orô - Reza que se faz para o sacrifício de animais (REIS, 2000, p. 103)

Ritual de fundamento, costume tradicional. (CACCIATOREA, 1977, P. 198)

Orobô - *Garcinia gnetoides*. Planta africana, adaptada ao Brasil. É a falsa cola, ou cola amarga, cujas nozes não formam (gomos) como no **obi**. (...) No Brasil, se oferece a Xangô. (RODRIGUÉ, 2000, p. 203) e entra em várias cerimônias rituais. Também se grafa **orogbo**.

Orucó - Ver **Moruncó**.

Orum - Orum é o nível sobrenatural (...) ilimitado, imaterial. (...) O Orum não é apenas um mundo paralelo, mas sim um sobremundo, um mundo que engloba (...), tudo e todos. (BERKENBROCK, 1999, p. 181) Quase todos os autores traduzem Orum por céu (sky) ou paraíso (heaven), traduções que induzem o leitor a erro e tendem a deformar o conceito em questão. (...) o Orum era uma concepção abstrata e, portanto, não é concebido como localizado em nenhuma das parte do mundo real. O Orum é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. (SANTOS, 2001,p. 54)

Oruncó - Ver **Moruncó**.

Ossum - Pó vermelho utilizado para iniciações e outros preceitos. (MARTINS, 2001, p. 180). Tirado do urucum, usado em rituais como veiculador do **axé** ligado a essa cor. (CACCIATORE, 1977, p. 199). Ver **Efun** e **Iaefum**.

Otá - Pedra onde é fixada, por uma cerimônia ritual especial, a força mística do Orixá, e que constitui o **assentamento** principal. (CACCIATORE, 1977, p. 200).

Otim – Aguardente, cachaça. Também se diz Oti. (HOUAISS, 2001, p. 2090).

Oxé – Ver **sabão-da-costa**

Oxê – Machado de Xangô

Oxu – O alto da cabeça, a moleira. (RODRIGUÉ, 2000, p. 203). Ver **Adoxu**.

Padê – Ritual propiciatório com oferenda para Exu, realizado antes do início de toda cerimônia dos cultos afro-brasileiros de influência banto. (SALLES, 2001, p. 186) Ritual propiciatório, com oferenda a Exu (...) cuja finalidade é pedir ao mensageiro (...) que proteja a cerimônia a realizar, vá levar as oferendas e encontrar os Orixás para chamá-los. (CACCIATORE, 1977, p. 205) Cerimônia na qual se oferecem a Exu, antes do início das cerimônias públicas ou privadas, alimentos e bebidas votivas, na intenção de que (...) agencie a boa vontade dos Orixás que serão invocados no culto. (HOUAISS, 2001, p. 2102) Diz também “Despacho de Exu” ou “despachar Exu”.

Pai pequeno – Ver **Babakekerê** e **Iakekerê**.

Pai-de-santo – Ver **Babalorixá**.

Panã – Ritual de reintegração do **iaô** à vida secular, que ocorre (...) após sua terceira saída do retiro na **camarinha**. (HOUAISS, 2001, p. 2115) Tem três finalidades: reaprendizado das atividades da vida cotidiana – lavar, passar, varrer, fazer compras, etc – esquecidas durante a iniciação, e quebra dos tabus ou preconceitos (**quizilas**) contra determinados gestos etc adquiridos na **camarinha**; passagem da sociedade religiosa para a civil. (CACCIATORE, 1977, p. 206)

Paó – Palmas ritmadas.

Preceito – Determinação, prescrição feita pelos Orixás para ser cumprida pelos fiéis. Obrigação ritual. (CACCIATORE, 1977, p. 215)

Paxorô – Ver **Opaxorô**.

Qualidade – Espécie, “da família de” (MARTINS & MARINHO, 2002, p. 190). Forma pela qual é conhecido um Orixá e que corresponde a funções específicas deste último. De cada Orixá são conhecidas várias qualidades. (MOURA, 1982, p. 67)

Quelê – Colar de miçangas, de vários fios, geralmente unidos por firmas, que os iniciados usam, justo ao pescoço, durante a iniciação e até três meses depois. (CACCIATORE, 1977, p. 156) Gravata do Orixá. Também grafase Kelê e Quelé.

Quinar as folhas – Para se preparar um banho de folhas, panacéia de uso freqüente, costuma-se ralar as folhas, atritar umas com as outras, para desprender o sumo que procederá a cura ou a unção. (TAVARES, 2002, p. 113). Também chamado Aló.

Quizila - Impedimento de fazer, comer, beber coisas que o Orixá não gosta. Há quizilas temporários (durante a iniciação, etc) e outros definitivos, para toda a vida.(CACCIATORE, 1977, P. 117) Exemplo de quizila definitiva é a proibição para filhos de Oxalá usarem a cor preta. Ver **Euó**.

Roça – Ver **Terreiro**.

Roncó – Quarto sagrado, espécie de claustro onde os iniciados (iaôs) se recolhem para aprendizado do candomblé. (SALLES, 2001, p. 187) Apartamento no qual as iniciandas ficam recolhidas durante os dias ou meses de aprendizado e realização de rituais de iniciação. (CACCIATORE, 1977, p. 76) Durante sua reclusão, os adeptos só podem ser vistos ou visitados por pessoas “feitas”.

Rombono (a) – Primeiro filho de santo “raspado”, numa casa de santo.

Rum aos Orixás – Tocar o ritmo especial de cada Orixá, para ele dançar, quando incorporado na **iaô**. (CACCIATORE, 1977, p. 222).

Sabão-da-costa – Negro e macio, originalmente manufaturado no golfo da Guiné, África ocidental, usado no Candomblé em diversos ritos purificatórios (pr exemplo, lavagem de contas, colares, banho das iniciandas, **bori**). (HOUAISS, 2001, p. 2488)

Segui – Contas azuis tubulares de Oxaguiã, de grande poder protetor. (CACCIATORE, 1977, p. 227)

Terreiro – Lugar onde ocorrem as cerimônias, públicas e privadas, que constituem o Candomblé.

Tirar a mão de vumbi – Cerimônia onde um adepto “tira de sua cabeça” a mão de um pai-de-santo falecido, e passa a ser atendido por outro zelador-de-Orixás.

Virar no santo – Incorporar o Orixá. Também se diz Virar para o santo.

Vodum (vodun) – Divindade do povo jeje (fon). (MARTINS, 2001, p. 182)

Vumbi – Ver **Tirar a mão de vumbi**.

Xaorô – Tornozeleira de palha da Costa, com guizos, que a **iaô** usa durante seu recolhimento na **camarinha** para iniciação. Significa sujeição ao candomblé e tem a finalidade prática de avisar onde anda a iaô.

Xaxará – Insígnia de Obaluaîê composto por um feixe de inúmeros palitos de dendezeiro e enfeitado de pequenas cabaças, nas quais Omolu guarda as curas de todas as doenças. (REIS, 2000, p. 122). Pequeno feixe de palha da costa, preso com trançados dessa palha e enfeitado com búzios. (CACCIATORE, 1977, p. 251)

Xére – Ferramenta de Xangô. Chocalho feito de cobre, composto de um cabo que se alonga para terminar num formato quase esférico, bojudo. (TAVARES, 2002, p. 106).

Xirê – Ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações aos Orixás, no início das cerimônias festivas ou internas. A ordem das invocações varia muito mas, de modo geral, começa com Ogum e termina com Oxalá. Divertir-se, brincar, festejar. (CACCIATORE, 1977, p. 251 / 252)

Waji – Pó usado para iniciações e outros rituais (MARTINS, 2001, p. 182). Ver **Efun, Ossum e Iaefun**.

Zelador-de-Orixá – Pai ou mãe de santo é uma nomenclatura errada. O nome certo é zelador-de-santo. Eu não sou pai do Orixá. O Orixá é que é o meu pai. (SALLES, 2001, p. 157). Ver **Babalorixá**.

